



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE LETRAS CLÁSICAS

Concepto de *sapiens* en las *Epistulae Morales ad Lucilium*: teoría, lengua y estilo de
Séneca

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciada en Letras Clásicas

PRESENTA:
Casandra Sarai Freire Muñoz

ASESOR DE TESIS
Dr. Pedro Emilio Rivera Díaz

Ciudad Universitaria, Ciudad de México 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi familia, por su amor, su apoyo incondicional y su paciencia eterna. A mi mamá, Teresa, por recordarme que se vale cantar, bailar y disfrutar la vida; también por apagarme la luz a las 3 de la mañana esos días que por poco olvidaba dormir. A mi hermana, Fabiola, porque tu compañía me llena de energía todos los días; también porque reímos de todo, sobre todo al recordar las veces que mamá me apagó la luz. A mi padre, Hugo, por darme confianza siempre y ánimos infinitos. A David Navarro, porque a lo largo de este trabajo y de la carrera me viste reír y reíste conmigo y cuando me viste llorar y enojarme me guiaste; porque aprendimos y desaprendimos juntos.

A mi asesor, el Dr. Pedro Emilio Rivera, por transmitirme desde el primer semestre cuánto respeto merecen los textos clásicos, por ser el vivo ejemplo de trabajo arduo, por su entusiasmo cada vez que encontrábamos algo en el texto y por confiar en que podría lograr un buen trabajo todas las veces que dudé de mí. A mi sínodo, el Dr. Bernardo Berruecos Frank, por ayudarme a que mi tesis mantuviera el mismo ritmo de contenido a lo largo de los tres capítulos y por su atención a mis traducciones en griego. A la Dra. María Leticia López Serratos por haberme escuchado desde las primeras ideas de mi tesis y por haberme guiado con tanto entusiasmo. Al Mtro. Néstor Manríquez Lozano por su atención a la literatura comparada y sus sugerencias de bibliografía. A la Mtra. Rebeca Pasillas Mendoza por ser tan precisa leyendo mi trabajo, por ayudarme a mejorar mi investigación, por enseñarme a cuestionar y a resolver.

Agradezco a todos y a cada uno por sus palabras de aliento, por estar conmigo y por formar parte de este camino que fue mi licenciatura que tanto me costó, pero que desembocó en este trabajo de investigación que tanto disfruté hacer.

Índice

Introducción

Capítulo I. Fuentes griegas del pensamiento filosófico en las <i>Epistulae</i>	5
I. I La Stoa y el Jardín.....	6
I. II <i>Aliena castra</i> : Citas de Epicuro en Séneca.....	17
I.II.I Diez tópicos en 39 epístolas.....	26
I. III Menciones de Zenón, Cleantes y Crisipo.....	32
I. IV Menciones de Panecio y Posidonio.....	38
Capítulo II. Del griego al latín: Lenguaje filosófico.....	41
II. I Cicerón.....	46
II. I. I Léxico filosófico latino.....	51
II. II Lucrecio.....	58
II. II. I <i>De rerum natura</i>	59
II. II. II Ἡθικός.....	66
II. III ¿ <i>Paupertas verborum</i> en las <i>Epistulae</i> ?.....	69
II. III. I Οὐσία- <i>essentia</i>	72
II. III. II <i>Voluptas</i> y <i>gaudium</i>	76
II. III. III Ἀπάθεια.....	79
Capítulo III. La <i>evidentia</i> del sabio.....	82
III. I Relación entre razonamiento y lenguaje.....	83
III. I. I Representaciones comprensibles.....	86
III. I. II Dialéctica como virtud.....	89
III. I. III <i>Qualis vir, talis oratio</i>	94
III. II Palabras latinas, costumbres romanas.....	103
III. II. I <i>Sapientia, sapere, sapiens</i>	105
III. II. I. I Proemio.....	109
III. II. I. II <i>Verba</i>	112
III. II. I. III <i>Res</i>	133
Conclusiones.....	144
Apéndices	
Diagrama de conclusiones.....	149
Tablas de apariciones de Epicuro.....	151
Tablas de apariciones de <i>sapere, sapientia, scientia</i>	153
Glosario de figuras retóricas encontradas en la <i>Ep.</i> 117.....	158
Bibliografía.....	161

Introducción

La vasta y variada producción literaria de Lucio Anneo Séneca ha otorgado inagotable material para infinidad de investigaciones. En efecto, de la obra del autor se pueden extraer elementos con distintos enfoques, desde el aspecto moral ¹, político ², biográfico ³, su recepción en la Edad Media y Renacimiento ⁴, hasta la intención de entender en las *Epistulae* las dinámicas de amistad en la República ⁵; sin embargo, la cantidad de los estudios que llegan a México es aún muy limitada en comparación a la gran variedad de posibilidades, sin mencionar que los que sí nos llegan, gracias a los recursos electrónicos, en su mayoría no están en español; aunado a esto, es aún más reducida la cantidad de estudios en español que explican el contenido literario de las *Epistulae* a partir de la teoría estoica griega, a pesar de tratarse de un texto filosófico.

Consciente de la dificultad que implica concebir en un mismo análisis tanto el enfoque filosófico como el literario, esta investigación busca ser una herramienta en español que aporte nuevos comentarios en torno a ambos rubros; sin dejar de lado que la lengua es el elemento de cohesión para uno y otro. Así que se esclarecerán ciertos aspectos de la formación del léxico filosófico latino, con la intención de apoyar no sólo al estudiante de Letras Clásicas, sino también al de Filosofía, pues gran parte de dicho acervo, aunque desgastado, mantiene su legado hasta nuestros días en textos de ambas disciplinas; muestra

¹ Está, por ejemplo, el análisis de Fr. José Todolí, quien abre su texto con comentarios poco favorecedores para Séneca “Más aún: puesto que la filosofía senequista carece de una auténtica y firme metafísica, la ética de Séneca carece de sistema, por lo cual, mejor aún moralista, pudiera llamarse moralizador”, p. 51. También el estudio de John M. Cooper, quien explica la idea de *proficiens* o “moral improvement” junto a los planteamientos teóricos de Séneca, *cfr.* Cooper en *Seeing Seneca Whole*, pp. 43-53. Un estudio más reciente es el de Julia Wildberger, quien encuentra paralelismos entre el contenido ético de las *Epistulae morales* con el de Ario Dídimo, *cfr.* Wildberger en *Intertextuality in Seneca’s Philosophical Writing*, pp. 81-104.

² *Cfr.* “Seneca on Monarchy and the Political Life: *De Clementia, De Tranquillitate Animi, De Otio*”, en *Cambridge Companion to Literature*, pp. 68-81.

³ *Cfr.*, “Journey of a Lifetime: Seneca, *Epistle 57* in Book VI of *EM*, en *Seeing Seneca Whole*, pp. 123-146. Asimismo, el libro de Emily Wilson (2014).

⁴ *Cfr.* “El método de Gasparino Barzizza en el comentario a las *Epístolas morales* de Séneca”, en *Nuevas aportaciones del Ms. 12 de Salamanca*, pp. 259-291. Asimismo, *cfr.* “Seneca and Renaissance Drama: Ideology and Meaning” en *Oxford Readings in Classical Studies*, pp. 386-418.

⁵ *Cfr.* Wilcox (2012). Bajo el mismo tono también se encuentra el texto de Catharine Edwards “Absent Presence in Seneca’s *Epistles*: Philosophy and Friendship”, en *Cambridge Companion to Literature*, pp. 41-53.

de esto, son los vocablos latinos *comprehendibilis*, *evidentia*, *indolentia*, *indifferens*, *moralis* y *qualitas* ⁶.

Asimismo, la intención principal de este trabajo radica en plantear una propuesta de análisis de las *Epistulae*, basado en los elementos estilísticos de Séneca de la mano con su teoría filosófica, pues supone entender al autor desde una perspectiva global que respete todos los aspectos que exige la propia obra, con la intención de animar nuevas investigaciones que hagan justicia a las fuentes, es decir, que los estudios sean a partir de las demandas de los mismos textos a estudiar.

Bajo este entendido, cabe mencionar que la idea original de esta investigación consideraba enfocarse en el estudio del significado de *virtus*; sin embargo, el concepto no resultaba ser lo suficientemente específico como para considerarse propio del *corpus* senecano; puesto que *virtus* por sí mismo ya contiene una fuerte carga de tradición latina, y, en el contexto de las *Epistulae*, habría que agregarle además las connotaciones de la ἀρετή estoicas que, como ya Marcelo D. Boeri resalta: “con la palabra ἀρετή tenemos las mismas dificultades que con otros términos que los estoicos hicieron suyos, pero que, cuando los incorporaron a su vocabulario filosófico, ya tenían una importante tradición en la filosofía griega” ⁷. Se tomó como guía, entonces, el concepto de *sapiens* en las *Epistulae* al ser, por un lado, el elemento más repetido a lo largo de toda la obra y, por otro lado, al ser el concepto que conjuga los planteamientos estoicos junto a los que propone el propio Séneca, como se verá en este trabajo.

Después de seleccionar el concepto, se hizo evidente la necesidad de estudiar la doctrina estoica, pero no sólo eso, sino también examinar con sumo detalle los términos de dicha escuela; pues, aunque Séneca se proclame estoico, gran parte de los vocablos utilizados por el autor contienen referencias veladas que podrían o no referirse al estoicismo, ya que las doctrinas comparten términos, pero no necesariamente se refieren a la misma definición, tales como *animus*, *summum bonum* o *bona* ⁸. En busca de una comprensión satisfactoria, surgió

⁶ Powell enfatiza el uso actual de los vocablos mencionados con la siguiente frase: “we had comprehensible evidence that indolence was an indifferent moral quality”, Powell en *Cicero the Philosopher Twelve paper*, p. 296.

⁷ Boeri, p. 117.

⁸ “The language of Greek philosophy did not spring fully armed from the head of Thales but developed over a number of generations; and the technical terms differed from one school to another [...]”, Powell en *Cicero the Philosopher Twelve Papers*, p. 294.

otra cuestión no de poca importancia, Séneca escribe en latín conceptos que originalmente eran griegos, lo que llevó a una profunda lectura de los textos filosóficos de Cicerón, ya que es un autor fundamental para comprender la traslación de conceptos griegos al latín; dicha lectura dio cuenta de la magnitud del acontecimiento sobre el encuentro cultural entre Grecia y Roma que dio origen a modificaciones no sólo a un nivel lingüístico, sino también a toda la estructura mental del pensamiento romano; ya que, por un lado, surgieron planteamientos como la *paupertas verborum* al creer que el griego era la única lengua apropiada para la filosofía, pero por otro lado, hubo iniciativas como la de Cicerón y Lucrecio para latinizar la filosofía. El contacto interlingüístico entre el griego y el latín, entonces, pertenece a todo el segundo capítulo, con el fin de explicar que la formación de Séneca y su producción literaria es fruto de dicho encuentro cultural. Finalmente, con tales herramientas se hizo el primer acercamiento al análisis de las *Epistulae* y específicamente al de la epístola 117 con la finalidad de develar las características tanto del estilo de Séneca, como de su propuesta filosófica y, en consecuencia, el sentido del *sapiens*.

La estructura de la investigación tomó la siguiente forma: el primer capítulo corresponde al acercamiento teórico filosófico, en el que primero se da un panorama del epicureísmo y estoicismo a partir de diversas historias de la filosofía, pero principalmente a partir de Frederick Copleston y Marcelo D. Boeri, para así avanzar al análisis específico de los lugares donde Séneca cita a Epicuro. Se mencionará cuándo lo cita y con qué fin, haciendo una comparación del contenido de las epístolas con la *Carta a Meneceo* que se encuentra en el libro décimo de Diógenes Laercio; lo que llevó a proponer una agrupación de las 39 epístolas en las que lo cita en 10 tópicos. Luego, se verán las menciones de los principales representantes del estoicismo, para entender qué lectura da de ellos, pues Séneca no siempre está de acuerdo con las posturas de las doctrinas. La totalidad del primer capítulo analizará el diálogo de contenido que el autor da entre él y sus fuentes.

El segundo capítulo abarca el encuentro entre Grecia y Roma a un nivel lingüístico y literario, ya que se analizará cómo Cicerón trasladó conceptos filosóficos griegos al latín con la intención de crear un acervo de léxico filosófico latino. Para esto, se tomará en cuenta su propia propuesta de traducción: *verbum e verbo, verbum quod idem declarat y quod uno Graeci...id pluribus verbis exponere*⁹; así como los estudios de J. G. F. Powell y John

⁹ Cic. *Fin.* 3. 15

Glucker. Después, para analizar la manera en la que Lucrecio invita en su *De rerum natura* a romper con las limitaciones del pensamiento concreto romano, se utilizarán simultáneamente, por un lado, los tres niveles del criterio de verdad epicúreo que ya habrán sido explicados en el capítulo I: αἴσθησις, πρόληψις, πάθη, ya que se ejemplificará que las imágenes poéticas pueden compensar una posible rigidez de la sintaxis latina; y, por otro lado, también se tomará en cuenta la intención de Lucrecio de comprobar, deleitar y convencer a su lector de seguir la doctrina epicúrea. Así, el segundo capítulo cierra con el análisis de las epístolas 9, 58 y 59, pues en ellas se trata el problema de la *paupertas verborum* desde la perspectiva del propio Séneca.

En el tercer capítulo se verá de manera puntual en qué consiste el sentido de completitud de la doctrina estoica (lógica, física, ética) presente en el estilo de las *Epistulae*. Bajo ese contexto, se indagará en el significado de λόγος, así como del de *ratio* y *oratio*. Una vez expuestos los conceptos estoicos, comienza el análisis de la epístola 117 en el que se encontró la diferencia entre *scire*, *sapere* y *sapiens*, así como la importancia del verbo *prodesse* y de los participios *habitus* y *usus*, pues se manifestaron como elementos fundamentales para comprender las *Epistulae*. El tercer y último capítulo tiene la intención de identificar si, en efecto, el equilibrio entre *verba* y *res* que Séneca reitera constantemente se logra en la ejecución misma de las propias cartas.

De igual forma, se ha adjuntado un apéndice con tablas que muestran las menciones de Epicuro. Asimismo, se presentan tablas que aportan datos cuantitativos de las apariciones de *sapere* y sus distintas formas verbales, para justificar la elección de la epístola 117 como la más representativa de la obra y, de igual forma, otra tabla con las apariciones de *scientia* para compararlas con las de *sapientia*. Además, se ha hecho un glosario de las figuras retóricas que se identificaron en el análisis de la *Ep.* 117. Por último, es importante destacar que todas las traducciones del griego y latín al español han sido propias.

Capítulo I

Fuentes griegas del pensamiento filosófico en las *Epistulae*

Una sola palabra puede contener en sí misma lo más esencial que posee el ser humano: su pensamiento, su razón, su ser mismo. En palabras de Heidegger, “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre”¹⁰. A partir del lenguaje es posible trasladar lo que sea que la mente humana construya respecto a su percepción del mundo, es decir, el lenguaje es un constante proceso individual de recibir y dar, en el que gracias a los propios sentidos tomamos lo externo para regresarlo en forma de palabras organizadas, de tal forma que refleje el resultado del juego entre lo externo y lo interno. Las palabras son herramientas para verter lo que no puede verse de los otros, es decir, el pensamiento, las ideas. El lenguaje es muestra del entendimiento de lo que llamamos *realidad*. Y si bien el mundo ha sido el mismo desde la antigüedad, la realidad es variable, ya que ésta se plasma en cada ser de forma distinta dependiendo su contexto histórico, social y geográfico.

Los que estudiamos los textos clásicos usamos la palabra “antigüedad” para poder cuantificar la relación espacio-tiempo de aquella realidad plasmada en letras, del mismo modo que Cicerón, interesado en las posturas de un tiempo distinto al suyo, utilizó *antiqua philosophia*¹¹ para referirse a aquello pasado, es decir, a los previos al pensamiento socrático. Al igual que nosotros, se acercó al pasado por medio de textos para entender la realidad que sus autores percibieron¹²; de igual forma, los contemporáneos de Sócrates hablaban del tiempo de Homero como uno lejano, pero recordado. Con ello, no se busca sugerir en esta investigación que existe una sola cadena rígida de sucesiones intelectuales, sino plantear que no se puede estudiar la historia de la literatura ni de la filosofía pensando que se construye a partir de ideas aisladas; sobre todo si se tiene la intención de comprender de manera global a un autor, pues es importante considerar que detrás de cada postura planteada existe un intercambio intelectual que ha enriquecido su pensamiento. En este trabajo se entenderá al

¹⁰ Heidegger, p. 11.

¹¹ Cic. *Tusc.* 5. 10. 6-9 *sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur.* “Pero desde la filosofía antigua hasta Sócrates, quien había escuchado a Arquelao, discípulo de Anaxágoras, se trataban el movimiento y los tonos”

¹² Cic. *Orat.* 219. 12-14 *itaque si quae veteres illi, Herodotum dico et Thucydiden totamque eam aetatem, apte numeroque dixerunt, ea sic non numero quaesito sed verborum collocatione ceciderunt.* “Y así, si estas cosas, aquellos pasados, me refiero a Heródoto y a Tucídides y todo ese periodo, hablaron correcta y rítmicamente, con eso, entonces, cayeron no en el metro deseado, sino en la colocación de las palabras”.

autor como un individuo que ha tomado lo que necesita de lo externo y lo ha interpretado a partir de su propio pensamiento para generar una lectura y un producto propio, es decir, un texto.

Dicho lo anterior, en este capítulo no se hará un catálogo de planteamientos epicúreos o estoicos al azar, en cambio, se detectará qué elementos Séneca tomó de ellos con el fin de comprender cómo nuestro autor construyó su propia postura. Se sugerirá que al observar el diálogo entre Séneca y sus fuentes se extrae también la propuesta que el autor generó; de modo que cada aparición de Epicuro y de los nombres estoicos en las *Epistulae* se tomarán como figuras que Séneca plasmó con propósitos filosóficos y literarios. Así lo sugiere Gunderson en su propia lectura de Platón en Séneca: “This is not a Plato one expected to meet. It is not even a Plato who seems especially Platonic. Plato gets written up as a Senecan figure”¹³. Asimismo, se podría tomar el nombre del propio Séneca bajo los mismos parámetros, al encontrarse en la libertad que permite el género epistolar, como Julia Wildberger lo anota en su distinción entre el autor Séneca y el personaje *Séneca*: “L. Annaeus’ refers to the man himself in contrast to his authorial voice and literary personae, such as the Letter Writer in the *Epistulae morales*, whose development and changes of mind throughout the corpus are deliberate literary artefacts”¹⁴. Sin embargo, para fines de la presente investigación, se hablará siempre de Séneca el autor, a menos que se advierta lo contrario. Finalmente, el orden que se seguirá en el presente capítulo es, primero dar un panorama sobre las características de las escuelas tanto estoica como epicúrea y, luego, se prestará atención a las apariciones del nombre de Epicuro con su contexto en las *Epistulae*, así como el de los principales representantes de la doctrina estoica.

I. I La Stoa y el Jardín

El estoicismo y el epicureísmo son doctrinas que nacen durante la época helenística, fruto de un importante intercambio cultural gracias a la expansión de Alejandro Magno que llegó

¹³ Gunderson, p. 53.

¹⁴ Cfr. Wildberger Julia en *Intertextuality in Seneca’s philosophical writings*, p. 81 (nota 1), Wildberger resalta tal distinción para plantear cómo el personaje de las *Cartas*, es decir, el Séneca que conversa con Lucilio, se va interesando cada vez más por la teoría conforme se avanza en la lectura de estas. El personaje de Séneca, menciona Wildberger, comienza a transmitir el conocimiento teórico que el propio autor L. Annaeus siempre tuvo, así, al transformar su personaje, el autor crea un nuevo personaje literario-filosófico para él mismo.

hasta la conquista del imperio aqueménida ¹⁵. Las guerras constantes y la modificación de la estructura de la πόλις ayudaron a que el desarrollo del pensamiento que estaba llevando la filosofía se entretijera en torno al γνῶθι σεαυτόν, la búsqueda del principio último de todas las cosas o la explicación de la mejor organización para la ciudad óptima permanecería aún, sin embargo, en un plano distinto. Respecto a esto, Copleston resalta:

Cuando la ciudad libre quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado, ocurrió, como no podía menos de ocurrir, que pasó al primer plano de la atención, no sólo el cosmopolitismo con su ideal de ciudadanía universal, tal como lo hallamos entre los estoicos, sino también el más extremado individualismo ¹⁶.

Dicho individualismo es una respuesta al encuentro con otras culturas, pues ahora el ciudadano griego tenía que formarse a sí mismo para poder enfrentar la pluralidad en la que estaba inmerso, de manera que aprender el buen vivir y cuestionar la propia conducta se volvió una cuestión fundamental. Por otro lado, si consideramos los postulados de Platón y Aristóteles es posible afirmar que aquella expansión geográfica liderada por Alejandro Magno pudo haber encontrado cohesión intelectual gracias al entendimiento de los universales, puesto que la definición de justicia, por ejemplo, no variaría dependiendo la región, sino que ahora sería factible pensar en una definición universal o aplicable para todos. Y doctrinas como el estoicismo podían considerar ya la existencia de un camino correcto que rigiera el acto de vivir bien sin temor a caer en subjetividades. La estructura mental de las escuelas filosóficas de la época helenística era capaz de concebir un alto grado de abstracción gracias al planteamiento de la teoría de las formas; en consecuencia, el apelar a la razón como juez único no sólo era válido, sino necesario, ya que ésta se entendía como el desarrollo auténtico de la naturaleza del hombre.

Ahora, tal capacidad de abstracción no necesariamente significaba que todas las escuelas continuaran en su totalidad las afirmaciones previas, pues Copleston menciona que “los estoicos rechazaban no sólo la doctrina del universal trascendente, sino también la

¹⁵ Para una lectura completa sobre las escuelas filosóficas de la época helenística *vid.* Sellars (2018), John Sellars hace un estudio sobre el contenido de la lógica, metafísica y postulados acerca del bien de los estoicos y epicúreos con relación a los argumentos de los peripatéticos y la Academia.

¹⁶ Copleston, p. 336. El más extremado individualismo que menciona Copleston respecto a las doctrinas de la época helenística es la fuente de donde surgen posteriormente los estudios del *self* en autores como Brad Inwood (2005) y en Alfonso Traina (2011) con el *linguaggio latino dell'interiorità* analizado en Séneca.

doctrina del universal concreto”¹⁷, en consecuencia, confiaban en los sentidos como medio para llegar al conocimiento, origen mismo del individualismo, pues para ellos existía sobre todas las cosas el propio individuo y el conocimiento de las cosas particulares por medio de afecciones en el alma, dejando a la razón la tarea de entender la realidad frente a ellos; en virtud de esto, si bien los estoicos dejaron de lado la doctrina del universal trascendente de Platón, no rechazaron el hilemorfismo aristotélico. Cabe agregar que el mencionado problema de individuación permite pensar al ser como moral, ya que éste conlleva que se le adjudique al alma la idea de impulso; es decir, con tal planteamiento es posible dejar de pensar en los dioses como moderadores de la conducta, y, en cambio, se obliga al individuo a reflexionar en sus propios actos, pues ahora él es creador y dueño de ellos.

Tanto los epicúreos como los estoicos colocaban a la conducta y a la felicidad en un mismo nivel. Para llegar a ello, el conocerse a sí mismo era un imperativo, es decir, mantener un recto cultivo del alma; lo que recuerda a la ética eudemonista de Platón que, explica Copleston, estaba “enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera”¹⁸. Con esto, se puede entender que buscar el bien es, en realidad, buscar la felicidad misma, puesto que el supremo bien es la realización de la naturaleza propia del hombre al ser un individuo racional y moral. Por su parte, Marcelo D. Boeri explica que para los estoicos “La felicidad sobrevendrá al agente cuando su nueva disposición interna tenga las propiedades de firmeza (*bébaion*), habituación (*hektikón*) y fijeza (*péxis*), propias de un carácter virtuoso”¹⁹. La práctica de la ἀρετή, entonces, se convierte en un elemento importante, ya que es la realización de la sabiduría o del que conoce lo recto. Con tal situación, el estoicismo se convirtió en un sistema marcadamente ético que le permitió ser aceptado entre los romanos, pues el ideal de independiente autosuficiencia del espíritu o la “auténtica personalidad moral”²⁰, como la llama Copleston, que divulgaban, no representaba un problema para las *mores maiorum*, incluso, es posible afirmar que fue un complemento importante para estructurar el carácter romano, como se podrá notar conforme se avance en la presente investigación.

¹⁷ Copleston, p. 341.

¹⁸ *Ibidem*, p. 192.

¹⁹ Boeri, p. 122.

²⁰ Copleston, p. 336.

En contraste, a pesar de haber tenido gran popularidad en Roma, el epicureísmo no dejó de causar cierta aversión en destacadas figuras como Cicerón, quien no dudó en hacer evidente su descontento: “En principio, rechaza enérgicamente el sistema de Epicuro, y a refutarlo dedica su tratado *Del supremo bien y del supremo mal*”²¹. Un ejemplo de esto es cuando Cicerón afirma que la parte teórica entorno a φυσικός, que habla sobre los *individua et solida corpora*, no es realmente una innovación de Epicuro, sino de Demócrito y que, aunque el arpinate aclara que concuerda con ambos en la manera en la que concibieron la materia, les reclama que pasaran por alto plantear la fuerza que la produce²². De igual forma, entre otras objeciones, llama la atención cuando Cicerón resalta lo irónico que resulta la incapacidad de Epicuro para definir el placer²³. Aunque cabe agregar que las aversiones del arpinate no se limitaron a sus textos filosóficos, dado que su oposición ya se encuentra en el proemio a *De Republica*, como lo anota Herrero Llorente que agrega: “Y es que el ideal apolítico de los epicúreos, en opinión de Maslowski, debía de irritar a un hombre para quien el ciudadano era más importante que el individuo”²⁴.

Ahora bien, tanto para Cicerón como para Séneca y Diógenes, la escuela epicúrea, a diferencia del estoicismo, no desarrolló a profundidad un sistema dentro de la esfera de la lógica como tal. Cicerón alega que Epicuro se encontró desarmado y expuesto en esta área al suprimir definiciones y al no enseñar nada sobre lo que hay que dividir ni distribuir²⁵. Advierte por medio de Torcuato, que no tomaron a la dialéctica como un camino viable para vivir mejor ni para discernir más oportunamente²⁶. Séneca, por su parte, expresa que los epicúreos tomaban en cuenta dos partes de la filosofía: la natural (*naturalis*) y la moral (*moralis*), removiendo la parte de la lógica (*rationalis*). Y que lo referente a los criterios de verdad que correspondería a dicha parte lo llamaron, en cambio, “acerca de lo judicial y lo canónico” (*de iudicio et regula*), mismo que en realidad lo tomaron como parte de lo natural

²¹ Herrero Llorente y Ángel Escobar, *Cicerón, Obras filosóficas I*, intr. p. 16.

²² Cic. *Fin.* 1. 17-21.

²³ Cic. *Fin.* 2. 6.

²⁴ Herrero Llorente y Ángel Escobar, *Cicerón, Obras filosóficas I*, intr. p. 16, quienes, a su vez, refieren a T. Maslowski, “The chronology of Cicero’s anti-epicureanism”, *Eos* 62 (1974), 55-78.

²⁵ Cic. *Fin.* 1. 22 *Iam in altera philosophiae parte, quae est quaerendi ac disserendi, quae λογική dicitur, iste vester plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est. tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, [...]*: “Ya en la otra parte de la filosofía, que es de lo que hay que preguntar y argumentar, la que es llamada λογική (lógica), éste tuyo [Epicuro] claramente, como a mí me lo parece en efecto, está indefenso y desnudo. Anula definiciones, no enseña nada acerca de lo que hay que dividir ni distribuir”.

²⁶ Cic. *Fin.* 1. 63

²⁷. De igual forma, Diógenes explica que los epicúreos consideraron a los fundamentos referentes a la lógica dentro de la rama de la física (ὁ φυσικός), pues para ellos, con el estudio de la naturaleza se puede identificar lo que nos rodea a partir del criterio de verdad y con ello proporcionar un nombre correspondiente a cada cosa ²⁸. Dicho de otro modo, los epicúreos otorgaban un alto valor al estudio de la física por tratarse del medio por el cual podía desencadenarse la relación objeto-palabra, lo cual permitía que se llevara a cabo el entendimiento y discernimiento de las cosas ²⁹. Así, el estudio de la física fue su mayor interés ³⁰, en tanto que servía como herramienta fundamental para la ética, ya que afirmaban que el conocimiento verdadero del origen de las cosas a partir de las cosas mismas, y no de un mundo aparte, les permitiría alejarse de los miedos mal fundamentados, especialmente el miedo a la furia divina y a la muerte, porque afirmaban que, una vez que se ha roto esa cadena, es posible guiarse conforme un recto raciocinio para llegar a la vida feliz ³¹.

Para lograr lo mencionado los epicúreos se encargaron de desarrollar una teoría que justificara que todo está hecho de materia, tomando al átomo como principio último; este pequeño cuerpo indivisible que se mueve con rapidez en un vacío y que en conjuntos forma todos los cuerpos, también generaba el alma, siendo, entonces, materia. Así, mencionaban que el alma residía dentro de la masa corpórea de manera simbiótica, pues si llegaran a separarse, los átomos se dispersarían y aquello que componían dejaría de ser. Afirmaban también que el alma tiene una parte irracional y otra racional que habita en el pecho, donde el individuo siente el dolor y el placer, siendo estas reacciones una justificación para entender que el alma es materia, pues ella también recibe estímulos de lo externo, como el cuerpo por medio de los sentidos ³².

Igual que los estoicos, los epicúreos dejaban a los sentidos la responsabilidad de la primera percepción, de manera que entendían que había tres niveles para llegar al criterio de verdad: sentidos, anticipaciones y pasiones³³. En el primero (αἴσθησις), la imagen del objeto

²⁷ Sen. *Ep.* 89. 11.

²⁸ D.L. 10. 33-34.

²⁹ D.L. 10. 37. Similar afirmación en Cic. *Fin.* 1. 63

³⁰ Cic. *Fin.* 1. 63 *In physicis plurimum posuit.*

³¹ D. L. 10. 81-82 y en Cic. *Fin.* 1. 63-64.

³² Todo esto se explica a detalle en el libro X de Diógenes Laercio que contiene la *Carta a Herodoto* que es acerca de las cosas naturales.

³³ D.L. 10. 31 ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἔστιν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη “Por lo tanto, en el Canon, Epicuro dice que los criterios de verdad son los sentidos, las anticipaciones y pasiones”. Similar explicación en Copleston, pp. 355-356.

o representación (φαντασία) es percibida por los sentidos, luego, sucede la anticipación (πρόληψις) que es el recuerdo del concepto ya dado por la experiencia de haber visto varias veces el objeto percibido, aquí, la memoria era un aspecto importante, pues con ella el individuo podría reconocer lo que está ante él; Diógenes da el ejemplo del buey y el caballo, menciona que se logra comprender la diferencia entre ambos una vez que ya se ha nombrado a uno y a otro a partir del conocimiento de las características de cada uno ³⁴. Esta fase explica por qué relacionan la dialéctica con el desarrollo de la física, ya que era importante primero dilucidar lo que estaba frente a sus ojos para poder dar nombres específicos y, sólo hasta después, hacer uso de esos conceptos dados a partir de la observación y el análisis, para así poder determinar si algo es falso o verdadero ³⁵. Respecto a esto, Cicerón hace notar que depender de los sentidos como criterios de verdad (*iudicia rerum*) puede provocar que algo falso se perciba como verdadero, lo cual suprime un correcto discernimiento entre lo verdadero y lo falso ³⁶.

Finalmente, el tercer nivel (πάθη) es el que dibuja una importante brecha entre las dos escuelas, pues los epicúreos determinan que hay dos tipos de experiencias o pasiones en todos los animales: el dolor y el placer, que llevan a la fuga o a la elección respectivamente ³⁷. Cicerón explica a través del personaje de Torcuato que el dolor para Epicuro es el supremo mal, mientras que el placer es el supremo bien ³⁸. Asimismo, Diogenes detalla que el dolor para los epicúreos no es un elemento propio (οἰκεῖον) del ser humano como el placer, sino más bien ajeno (ἀλλότριον), motivo por el que hay que evitar las situaciones que llevan al dolor. El conocimiento de ambos, es decir, la razonada distinción entre dolor y placer determinará la conducta del individuo. Bajo la misma línea de pensamiento, Boeri explica que el deseo de placer, según los epicúreos, es algo natural a cualquier ser vivo, ya que el primer impulso es hacia el placer. Determinaron que el placer, menciona Boeri, era el instrumento fundamental con el que nos había dotado la naturaleza para juzgar qué es aquello según la naturaleza y qué no lo es ³⁹. Por el contrario, los estoicos sugieren que “el impulso

³⁴ D. L. 10. 33.

³⁵ Esta afirmación es fundamental para el desarrollo del apartado II.II Lucrecio.

³⁶ Cic. *Fin.* 1. 22

³⁷ D. L. 10. 34.

³⁸ Cic. *Fin.* 1.29 *hoc Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem* “Epicuro pone en el placer a éste, al cual desea que sea el sumo bien, y al dolor el sumo mal”.

³⁹ Boeri, p. 63.

primario no es hacia el placer, sino hacia la autoconservación de la propia naturaleza”⁴⁰. Los estoicos planteaban, agrega Boeri, que antes de buscar algo placentero o antes de buscar cualquier otra cosa, el primer movimiento del animal debía ser el reconocimiento del propio yo⁴¹. Séneca concuerda con esto cuando explica que tanto la búsqueda del placer, como el rechazo del dolor, se detonan a partir de la intención de cuidarse a uno mismo y, por lo tanto, *el concilio* con uno mismo es lo primero que sucede:

*Primum sibi ipsum conciliatur animal, debet enim aliquid esse, ad quod alia referantur, voluptatem peto, cui? Mihi. Ergo mei curam ago. Dolorem refugio, pro quo? Pro me. Ergo mei curam ago. Si omnia propter curam mei facio, ante omnia est mei cura. Haec animalibus inest cunctis nec inseritur, sed innascitur*⁴².

Se encuentra un planteamiento similar en Cicerón cuando por medio del personaje de Catón comienza la explicación de la doctrina estoica:

*Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal—hinc enim est ordiendum—, ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum eaque, quae conservantia sint eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur adferre*⁴³.

En ambos pasajes, el uso de *conciliari* expresa la consciencia que tiene el animal de sí mismo simultáneamente a su nacimiento, es decir, expresa lo que los estoicos consideran el estado inicial del ser vivo y lo que Boeri señala como “familiaridad” o la οἰκείσις estoica⁴⁴. Así, el primer estado del ser humano es la consciencia de sí mismo, provisto de una familiaridad respecto de sí mismo para después poder perseguir lo que le beneficie y rechazar lo que le

⁴⁰ Boeri, p. 62.

⁴¹ Boeri, p. 64.

⁴² Sen. *Ep.* 121. 17 “En primer lugar, el animal se concilia a sí mismo para sí, pues debe haber algo hacia lo que las otras cosas se refieran; busco el placer, ¿para quién? para mí. Por lo tanto, dirijo el cuidado hacia mí. Huyo del dolor, ¿en favor de quién? en favor de mí. Por lo tanto, dirijo el cuidado hacia mí. Si hago todas las cosas con el fin de cuidarme, antes que todo está el cuidado hacia mí. Esto yace en la totalidad de los animales, no se implanta, sino que se origina”.

⁴³ Cic. *Fin.* 3. 16 “Es de la opinión de estos, dijo, de los que apruebo la doctrina, que, tan pronto como nace el animal —pues de ahí debe ser el orden—, se concilia consigo y se encomienda a la autoconservación y a su antigua condición respecto a estas cosas deseables, las cuales son la conservación de su estado, por el contrario, se alejan de la destrucción y de esas cosas que parecen llevar a la destrucción”.

⁴⁴ Boeri, p. 62.

daño ⁴⁵. A juicio de Diógenes, es en la parte de la ética donde los estoicos hablaron sobre el primer impulso del animal y su capacidad de reconocerse a sí mismo para alejarse de lo que le es nocivo ⁴⁶. Asimismo, menciona que al ser humano se le dio la razón para realizar las acciones conscientemente, pues ella es la guía de las necesidades y agrega: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν: ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις ⁴⁷.

En cuanto a la forma de los estoicos de dividir la filosofía, Séneca enlista tres partes: *naturalis*, *rationalis* y *moralis* ⁴⁸ y explica que la primera examina la naturaleza de las cosas, la segunda expone las peculiaridades de las palabras, al igual que la estructura y las argumentaciones, y, la tercera, dispone el *animus*. División que concuerda con la de Diógenes: φυσικός, λογικός y ἠθικός. Diógenes explica que la parte de la lógica refiere a la rectitud de los nombres, ya que su estudio implica comprender teóricamente las funciones del lenguaje. Diógenes menciona que para los estoicos la dialéctica es una ἀρετή ⁴⁹, porque a través de ella se llega a la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Gracias a la dialéctica, menciona, el sabio logrará decidir sin equivocarse, pues es un medio para preguntar y responder. Además, agrega que el lenguaje es el reflejo del pensamiento, esto implica que, para los estoicos, el hablar rectamente puede reflejar un actuar recto ⁵⁰. Una vez entendido esto, Diógenes continúa con lo referente a las representaciones (φαντασίαι), concepto fundamental para entender cómo los estoicos estructuraron el proceso básico para la percepción del mundo.

Diógenes menciona que las φαντασίαι eran impresiones en el alma de los objetos percibidos. Mientras que en Pseudo Plutarco la φαντασία es la afeción que sucede en el alma que muestra en sí misma lo que la ha producido, es decir, es una representación de lo visto, por esa razón proviene de φάος, ya que la luz se muestra en sí misma y aquello que abarca

⁴⁵ Boeri, p. 65.

⁴⁶ D.L. 7. 85.

⁴⁷ D.L. 7. 87 “Por lo tanto, Zenón es el primero, en *Acerca de la naturaleza del hombre*, que dijo que vivir conforme a la naturaleza es el fin, en tanto que es vivir bajo la virtud, pues la naturaleza nos conduce a aquella (la virtud)”.

⁴⁸ Sen. *Ep.* 89. 9. El término *moralis* es propuesto por primera vez en Cic. *Fat.* 1, sin embargo, sólo hasta Séneca se puede encontrar dentro de un texto sin hacer referencia directa al equivalente griego; en el capítulo II se profundizará el tema respecto a los términos filosóficos propuestos por Cicerón.

⁴⁹ D.L. 7. 46.

⁵⁰ El tema sobre la importancia de la dialéctica para los estoicos se verá a profundidad en el capítulo III en el apartado III. I. II Dialéctica como virtud.

⁵¹. De acuerdo con el diccionario etimológico de Beekes ⁵², φάος comparte raíz con φαίνω del que deriva φαντάζομαι, “to become visible, appear” y que, a su vez, deriva φάντασμα, “appearance”; nos encontramos, entonces, dentro de un mismo campo semántico y etimológico, desde el cual se explica la forma en la que el mundo se deja percibir por medio del verbo φαίνω. Tal verbo es así un reflejo de la interacción del individuo con lo externo. De manera que lo que produce la representación o el objeto plasmado en el alma se le denomina φανταστόν “lo representado”, pero si el individuo percibe algo que no tiene origen en el mundo concreto, o bien, tiene una afección en el alma que no procede de ningún objeto representado se le llama φανταστικόν y que se le ha traducido como “imaginación”. Φανταστικόν se ha de considerado negativo dentro del pensamiento estoico, ya que la respuesta a esa representación no fundamentada se le llama φάντασμα y con ello, mencionaba Crisipio, una posible sensación de melancolía o locura. Por su parte, Diógenes menciona que φάντασμα es una visión del entendimiento, como las que se tienen en los sueños ⁵³. La importancia que los estoicos otorgaron a las representaciones radica en que son el punto de partida para distinguir lo verdadero de lo falso. Puesto que el propio criterio de verdad estoico que lleva al individuo a tomar decisiones correctas es una representación (καταληπτική φαντασία) ⁵⁴. De acuerdo con Boeri, la representación en la ética estoica es un estímulo para la acción, en otras palabras, a toda representación le sigue un asentamiento que desemboca en un impulso que se dirige intencionalmente hacia una acción ⁵⁵. De esta forma, podemos ver cómo la lógica estoica se relaciona con la ética.

Lo que toca a la virtud, los estoicos debatieron si se es completamente virtuoso o se es completamente vicioso, en otras palabras, si dejarse llevar una sola vez en una mínima cantidad por un vicio ya convierte al individuo en alguien no virtuoso. Para Diógenes ⁵⁶, los estoicos no consideraron un punto medio entre el vicio y la virtud. Puesto que decían que, así como una rama o está torcida o está recta, de igual forma una cosa o es justa o injusta, sin un punto medio. Sin embargo, agrega Diógenes, Crisipo aceptaba que la virtud podía perderse con la embriaguez o la ira, a diferencia de Cleantes que afirmaba que la virtud una vez

⁵¹ Ps.Plut. *Plac.* 900e.

⁵² En Beekes *s.v* φάος; *s.v.* φαίνω, se explica que ambos vocablos comparten la raíz *bheh2-.

⁵³ D.L. 7. 50.

⁵⁴ Se retomará este tema en el capítulo III.

⁵⁵ Boeri, p. 65.

⁵⁶ D.L. 7. 127.

obtenida se arraigaba al ánimo. Por su parte, Boeri aclara que “Crisipo parece haber considerado la posibilidad de progreso moral al sugerir la posibilidad de que existan grados de imperfección moral”⁵⁷. En cuanto a Séneca, en la *Ep.* 85 menciona que los peripatéticos son los que aceptan que el sabio se perturbe de vez en cuando, a lo que refuta con la imagen de una fruta, con la que ejemplifica que, aunque la fruta tenga una semilla pequeña, la semilla está presente; de igual forma, el sabio dejará de ser sabio si comete un acto no propio de él, por más pequeño que se considere. A causa de esto, veremos que Séneca constantemente le comenta a Lucilio cuán lejos están de ser sabios⁵⁸.

Así concluye nuestro breve panorama de las doctrinas más mencionadas en las *Epistulae*. Por tanto, es posible entender que, cuando Cicerón narra, *totum ei me tradidi admirabili quodam ad philosophiam studio concitatus*⁵⁹, la historia de la filosofía ya había conocido diversas posturas. Respecto a esto, Von Albrecht afirma que “los presocráticos son vistos la mayoría de las veces a través de la lente del helenismo. También los clásicos de la filosofía griega —Platón, Aristóteles, Teofrasto— son conocidos en primera instancia a través del intermedio de sus escuelas y de las ciencias creadas por éstas”⁶⁰. Sin duda, el conocimiento que se planteó desde los cosmólogos jonios⁶¹ se enriqueció con las escuelas posteriores, mismas que siguieron latentes hasta germinar en las mentes griegas que el propio Cicerón tuvo oportunidad de conocer⁶² a causa de un evento desafortunado, es decir, cuando los griegos tuvieron que huir de sus tierras natales para refugiarse en Roma y de uno no tan desafortunado, pues él mismo se dirigió a Atenas y a Rodas⁶³, lugar del que es originario Posidonio el estoico y Milón el orador. Esto ayudó a que Cicerón fuera tanto un informante de primera mano de las nuevas doctrinas filosóficas que llegaban a Roma, como un destacado orador. Asimismo, preocupado por la situación política de su tiempo, Cicerón reconoce que

⁵⁷ Boeri, p. 122.

⁵⁸ Se retomará este tema en el apartado I.IV Menciones de Panecio y Posidonio.

⁵⁹ Cic. *Brut.* 89 “Me encomendé por completo a ese admirable estudio en cierta forma impulsado hacia la filosofía”.

⁶⁰ Albrecht (1997), p. 473.

⁶¹ Se utiliza aquí “cosmólogos jonios” para evitar la controversial clasificación de “presocráticos”. Por su parte, Copleston explica que Jonia es la cuna del pensamiento occidental, por haber albergado a los primeros pensadores con orientación filosófica, mismos plantearon la noción de *unidad* en medio de lo diverso, retomada y desarrollada con nitidez por Platón y Aristóteles; *vid.* Copleston, pp. 15-21.

⁶² Cic. *Brut.* 90. 309. También en Cic. *Brut.* 90. 312.

⁶³ Cic. *Brut.* 90. 315-316.

utiliza el griego, en parte para que lo entiendan los que le rodean por necesidad del ejercicio oratorio, y en parte, por encontrar en el griego muchas fórmulas (*plura ornamenta*) favorables al latín ⁶⁴. En Cicerón encontramos un notable dominio del griego y el latín, conocimiento indispensable para cumplir su cometido no siempre bien recibido, dado que él mismo advierte las posibles negativas a sus textos filosóficos de parte de sus contemporáneos, debido a que están en latín y no en griego ⁶⁵. Teniendo en cuenta lo anterior, Albrecht menciona que “después de los esfuerzos pioneros de Enio y de Lucilio son Lucrecio y Cicerón quienes aportan elementos esenciales para que se haga absolutamente posible hablar en latín de filosofía” ⁶⁶.

Cerca de sesenta años después del desafortunado destino de Cicerón, un joven Séneca en formación, con aproximadamente 20 años, vive lo que Paul Veyne denomina una conversión ⁶⁷. Para ese tiempo Roma ya había sido testigo de un periodo de paz bajo el poder del emperador Augusto que influyó directamente en la producción literaria. Así, uno de los cambios más notables fue el deterioro de los juicios orales, pues pasaron de tener gran peso político a ser ejercicios de formación o de entretenimiento; situación que desencadenó opiniones divididas, pues mientras personajes como el padre de Séneca consideraban a las declamaciones herramientas para fortalecer el carácter del romano en formación, otras figuras como Tácito, Plinio el joven o Juvenal las calificaban de vanas, triviales, alejadas de la realidad y muestra de un declive cultural ⁶⁸. Por otro lado, autores prolíficos como Horacio, Ovidio y Virgilio tomaron gran importancia dentro de la creación literaria. Séneca, pues, agrega a su acervo junto a Cicerón y a Lucrecio a estos autores latinos producto de la Época augusta y, aunque en primer momento decide adentrarse a una satisfactoria carrera senatorial en Roma, no deja de lado esa conversión ya mencionada que será explicada en los siguientes apartados.

En cuanto a la filosofía en Roma, ya se había dado ese primer paso para considerar al latín una lengua capaz de abstracciones; sin embargo, la formación seguía siendo

⁶⁴ Cic. *Brut.* 90. 310.

⁶⁵ Cic. *Fin.* 1. 1.

⁶⁶ Albrecht (1997), p. 478.

⁶⁷ “Por esta palabra se entendía una conversión a la filosofía; hasta se hablaba de iniciación en los piadosos misterios de la sabiduría”. Veyne, p. 21, quien a su vez refiere a A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, pp. 168 y 182.

⁶⁸ Cfr. Wilson, Emily, *The Greatest Empire*, pp. 35-44.

principalmente bilingüe, ya que, a pesar de haber escuelas filosóficas fundadas en Roma, como la de Quinto Sextio ⁶⁹, no se había planteado aún una filosofía propiamente latina. Dos de los discípulos de Quinto Sextio, Papirio Fabiano y Sotión de Alejandría, fueron parte importante de la formación de Séneca durante su juventud, quienes siguieron la tendencia de Sextio de rechazar el título de alguna doctrina específica ⁷⁰, pues guardaban tanto el vegetarianismo pitagórico, como el sistema ético estoico, decisión que les permitió alejarse de cualquier posible limitación intelectual ⁷¹; con este rasgo, se puede puntualizar una de las probables razones por las que nuestro autor cita tan libremente a Epicuro. Átalo, en cambio, otra importante influencia para Séneca ⁷², sí se consideraba estoico y quizá fue quien lo inició en dicha doctrina, dándole acceso a un amplio acervo de textos estoicos, al ser originario de Pérgamo y trasladarse después a Roma ⁷³. Por otro lado, Jula Wildberger resalta que hay una alta probabilidad de que el texto de Ario Dídimo haya sido una de las principales herramientas de Séneca para el estudio de los planteamientos estoicos ⁷⁴.

I. II *Aliena castra*: Citas de Epicuro en Séneca

Séneca se llama a sí mismo seguidor de la escuela estoica ⁷⁵. En la *Ep.* 9, por ejemplo, escribe: *Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem* ⁷⁶, donde es notable esa primera persona del plural que usará con frecuencia para referirse a “nosotros los estoicos”. Así, en dicha oración, Séneca se ayuda del *nos* para mostrar una separación entre lo que se ha de entender del sabio estoico y la tan anhelada ἀπάθεια de los epicúreos. Entonces ¿por qué si él mismo se muestra como estoico,

⁶⁹ Sen. *Ep.* 59. 7 *virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem*: “Hombre agudo que filosofa con palabras griegas y costumbres romanas”.

⁷⁰ Sen. *Ep.* 64. 2.

⁷¹ Sellars, pp. 100-101.

⁷² Sen. *Ep.* 108. 13-16.

⁷³ Sellars, p. 102.

⁷⁴ “The popularity of Arius Didymus’ work is attested by the transmission of other parts of his doxographic production, and L. Annaeus may very well have studied Stoicism with some version of Doxography B”, Jula Wildberger en *Intertextuality in Seneca’s Philosophical Writings*, p. 95.

⁷⁵ En Cicerón, a diferencia de Séneca, encontramos un claro escepticismo respecto a tomar partido de alguna doctrina filosófica, como lo señala Albrecht: “Si se siente obligado a tomar partido, se coloca en la línea más favorable presentándose como escéptico” Albrecht (1997), p. 516.

⁷⁶ Sen. *Ep.* 9. 3 “Esto difiere entre nosotros y aquellos: nuestro sabio, en efecto, supera toda incomodidad, pero siente; el de aquellos, ciertamente, no siente”.

el nombre más recurrente en sus *Epistulae* es Epicuro? ⁷⁷ Se extraerá la respuesta a partir del propio autor. Lo primero que se observó fue que las palabras entorno al nombre de Epicuro muestran una constante cautela de parte de Séneca, con esto en mente, se llevó a cabo el análisis que se presenta a continuación.

En la primera aparición del nombre, Séneca dice: *Soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator* ⁷⁸, aquí, el verbo *soleo* no sólo denota que está citando a Epicuro en la *Ep.* 2, sino que advierte que lo seguirá haciendo a lo largo de su obra. De igual forma, ese *et* ayuda a comprender que, además de lo que se acostumbra, él *también* suele cruzar otros campamentos. Se puede inferir, entonces, que la disculpa traspasa el sentido literal de *hodiernum* que Séneca menciona poco antes de nombrar a Epicuro para darle una connotación más bien iterativa. Luego, la oración continúa con la frase *in aliena castra transire* que guarda un matiz militar reforzado por los sustantivos *transfuga* y *explorator* ⁷⁹. El verbo *transire* transmite una imagen de movimiento de un punto hacia otro, así, aunque es algo que Séneca acostumbra a hacer, este verbo expresa que existe una distancia entre su campamento y el ajeno, es decir, entre los estoicos y Epicuro, pero explica que hará ese recorrido no como desertor o traidor (*transfuga*), sino como explorador (*explorator*). Si nos dirigimos al verbo *explorare*, encontramos que en sus primeras acepciones significa ‘investigar’, ‘explorar’, ‘observar’, mientras que en la forma de participio significa ‘estar seguro’, ‘estar convencido’ ⁸⁰. Asimismo, en la fraseología latina de Carl Meissner se encuentra que las frases *mihi exploratum est y exploratum (certum) habeo* ⁸¹ denotan una certeza de la información dada. Así que, mostrar a un Séneca *explorator*, es pensar en que éste cruza otros territorios, el de Epicuro, con el fin de observar con sus propios ojos lo que hay en ese otro lado, y, si se quiere mantener el matiz militar de la frase, es posible afirmar que Séneca se muestra como un espía que recolecta datos del campamento ajeno para llegar a una certeza.

⁷⁷ Las apariciones del nombre de Epicuro son recopiladas en la tabla 1 del apéndice II del presente trabajo.

⁷⁸ Sen. *Ep.* 2. 5. 2-3 “Suelo, pues, también transitar por campamentos ajenos, no tanto como desertor, sino como explorador”.

⁷⁹ El léxico militar, náutico, médico y judicial son recursos importantes dentro del estilo de Séneca analizados por Albrecht (2000), pp. 230-237 y Traina (2011), p. 12. El tema de los recursos retóricos y literarios de Séneca se retomará en el capítulo III.

⁸⁰ L&S, s.v. *exploro*.

⁸¹ “I am quite certain on the point” Meissner, p. 47.

Ahora, si bien Séneca gusta de utilizar *sententiae* que pueden extraerse y entenderse por sí mismas, no hay que olvidar que son para reforzar toda su explicación, así que lo óptimo es analizar con detenimiento las epístolas siempre teniendo en mente el hilo conductor de cada una; es importante resaltar, entonces, que la epístola que escoge para citar por primera vez a Epicuro es la segunda y lo hace para cerrar todo lo planteado a lo largo del texto, plantilla base para estructurar la mayoría de las epístolas donde lo cita, de manera que es pertinente observar los detalles de la primera aparición de este autor para detectar cualquier guiño plasmado en el texto. En la *Ep.* 2, entonces, Séneca comienza afirmando que tiene confianza en Lucilio porque ha notado en sus escritos y en lo que ha escuchado de él que no deambula ni se altera por cambios de lugares, imagen que da entrada al tema de la epístola: *non discurre nec locorum mutationibus inquietaris*⁸², donde el primer verbo (*discurrere*) es uno activo de movimiento modificado por un *non* que deja camino a dos interpretaciones por lo que dijo antes, ya sea que, a causa de las cosas que escucha de él (*ex iis quae audio*), Séneca sabe que Lucilio *no* se mueve físicamente de un lugar a otro, o ya sea que discursivamente Lucilio no divaga en temas, por las cosas que le ha escrito (*Ex iis quae mihi scribis*); luego, utiliza un *nec* que une ese verbo activo de movimiento (*discurrere*) para afirmar que tampoco hace el siguiente verbo (*inquietare*) que es pasivo. Así, mientras que la primera parte de la oración muestra a un Lucilio en movimiento, limitado por el *non*, la segunda parte muestra a un Lucilio inmóvil que recibe lo que sea que se modifique de afuera; entonces, por el verbo *inquietare*, puede que Lucilio no se aturda por los cambios externos o puede que no se vea atraído a moverse hacia otros lugares. De manera que, si se presta atención a los verbos utilizados se puede afirmar que el comienzo de la epístola denota un juego entre lo externo e interno o móvil e inmóvil, a saber, *audio-scribis, discurre-inquietaris*; puesto que *audire* es un estado provocado por un estímulo externo y *discurrere* implica el constante cambio de posición, así como *scribere* que es una actividad llevada de manera individual e *inquietare* que es una respuesta de estímulos ya sea internos o externos. Este vaivén, entonces, lleva al lector a una agitación, a una *iactatio* mencionada inmediatamente después por el autor: *Aegri animi ista iactatio est*⁸³; en contraposición a una

⁸² Sen. *Ep.* 2. 1 “No deambulas ni te aturdes por cambios de lugares”.

⁸³ Sen. *Ep.* 2. 1 “Esta agitación es de un ánimo enfermo”.

mente en armonía (*composita mens*⁸⁴) que, menciona Séneca, se forma a partir de los actos de ser consistente (*consistere*) y de ser capaz de habitar consigo misma (*secum morari*).

Planteada la agitación y la permanencia, sigue el cuerpo de la epístola, donde aconseja a Lucilio ser selectivo con sus lecturas, pues hay muchas que no nutren, además, menciona, que ir de un lugar a otro no es bueno para el ánimo, así como comer de todo y mucho no es bueno para el cuerpo, ya que lo ensucia en vez de alimentarlo. Advierte que es mejor detenerse en un autor para poder meditarlo con el debido tiempo y poder digerirlo, luego agrega: *Hoc ipse quoque facio; ex pluribus, quae legi, aliquid adprehendo hodiernum hoc est, quod apud Epicurum nactus sum*⁸⁵. Parecería una ironía que le de consejos a Lucilio sobre cómo evitar esa *iactatio* que enferma al ánimo, cuando él mismo es quien se mueve de un campamento a otro, pero la carta misma es una muestra de vaivén de principio a fin, es, entonces, una preparación para los cambios externos, porque *omnia aliena sunt*⁸⁶ y el ánimo es el que por decisión permanece estable, situación que recuerda al imperativo del comienzo de la primera epístola: *Ita fac, mi Lucili; vindica te tibi*⁸⁷.

En la *Ep.* 8 se entiende con más claridad a aquel Séneca *explorator*; en esta epístola también cita a Epicuro, pero esta vez abre la idea con una πρόληψις⁸⁸: *Potest fieri ut me interroges, quare ab Epicuro tam multa bene dicta referam potius quam nostrorum*⁸⁹, y le responde de inmediato con una ἀνακοίνωσις: *quid est tamen quare tu istas Epicuri voces putes esse, non publicas?*⁹⁰. Junto a la πρόληψις, el autor escribe una duda atribuida a su discípulo⁹¹, quien cuestiona el consejo que le dio en la carta anterior (*Ep.*7); con ello, Séneca explica que todo lo que aconseja lo hace porque ya conoce el medicamento correcto por experiencia propia, por conocer demasiado tarde ese camino recto (*rectum iter*). El

⁸⁴ Es notable que al participio *composita* se le puede relacionar con una probable alusión semántica al adverbio ὁμολογουμένως que recuerda a la sentencia estoica: el vivir en acorde con la naturaleza (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Ya que el verbo *compono*, de acuerdo con L&S, significa: “to put, place, lay, bring or set together, to unite, join, connect, collect, aggregate, compose, to order, arrange, adjust, etc”.

⁸⁵ Sen. *Ep.* 2. 5 “Esto mismo es lo que también hago, de las muchas cosas que leí, algo que retengo hasta hoy es esto que me encontré de Epicuro”.

⁸⁶ Sen. *Ep.* 1. 3 “Todas las cosas son ajenas”.

⁸⁷ Sen. *Ep.* 1. 1 “Así haz, querido Lucilio; reivindícate para ti”.

⁸⁸ Las figuras retóricas en griego mencionadas en este trabajo se recopilaron en el glosario ubicado en el apéndice IV.

⁸⁹ Sen. *Ep.* 8. 8. 1-5 “Puede ser que me preguntes por qué regreso a tantas cosas bien dichas por Epicuro antes que las de nuestros”.

⁹⁰ Sen. *Ep.* 8. 8. 1-5 “¿por qué es, por otro lado, que tú piensas que estas palabras son de Epicuro y no públicas?”.

⁹¹ Sobre la intención del género epistolar en Séneca y Cicerón *vid.* Edwards en Bartsch, pp. 41-53. De igual forma, en el capítulo II se hablará sobre la probable intención de publicación de las *Epistulae*.

medicamento, entonces, debe ser sólo recetado si ya se ha utilizado en uno mismo, lo que recuerda al ya mencionado individualismo característico de las doctrinas de la época helenística, así, una vez que plantea la introspección, menciona la cita de Epicuro: *Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas*⁹². A partir de tal afirmación, nuestro autor expresa que las palabras se elevan a un nivel más allá de las personas, y plantea que el conocimiento no puede ser posesión de una sola persona, sino que se mantiene en movimiento cultivado por quien lo desee. Más adelante, Séneca repite la παράδοξος entre el verbo *servire* y el sustantivo *libertas*⁹³: *hoc enim ipsum philosophiae servire libertas est*⁹⁴. Ya que hay que recordar que la libertad en su matiz jurídico tiene como primera acepción, *the civil status of a free man*⁹⁵; de manera que Séneca recurre a palabras ajenas precisamente para probar el argumento de que la *libertas* que produce la filosofía permite que las sentencias que surjan de ella son *voces publicas*. De este modo, el recurso de Séneca sugiere que citar a un autor no es sólo tomar sus palabras, sino entender el conocimiento que en ellas yace, pues encomendarse a la filosofía misma sobre cualquier nombre es ser libre; de esa forma ya preparó al lector para introducir la πρόληψις con la que se comenzó este párrafo. Finalmente, cierra la epístola con más citas ajenas, una cita de Publio y dos del propio Lucilio, mismas que contienen una máxima que ya ha mencionado antes y seguirá mencionando de distintos modos debido a que es un tópico fundamental dentro del corpus senecano: *non est tuum fortuna quod fecit tuum*⁹⁶. Así, mientras la *Ep. 2* trata sobre movimiento, mismo que está reflejando en la forma en la que está escrita, la *Ep. 8* afirma que todo es ajeno, mostrando una serie de citas ajenas también.

En siete epístolas más cada vez que Séneca cita a Epicuro introducirá una πρόληψις adornada con otros recursos como se verá a continuación con un breve análisis para cada una⁹⁷. En la *Ep. 12*, por ejemplo, Séneca dice: *Epicurus, " inquis, "dixit. Quid tibi cum alieno?"*

⁹² Sen. *Ep. 8. 7* "Es necesario que sirvas a la filosofía, para que la verdadera libertad te alcance".

⁹³ Traina explica que darle un significado moral a una palabra que pertenece a la esfera jurídica se encuentra ya en Cic. *Fin. 1. 46*, menciona también que es un recurso utilizado tanto por Séneca como por Cicerón al ser el léxico con la reserva más abundante dentro del pensamiento romano, *vid.* Traina, p. 12.

⁹⁴ Sen. *Ep. 8. 7* "Pues esto mismo de servir a la filosofía es la libertad".

⁹⁵ OLD *s.v. libertas*.

⁹⁶ Sen. *Ep. 8. 10* "No es tuyo lo que la fortuna hizo tuyo", *sententia* que también recuerda a *Omnia aliena sunt*, dicha afirmación estará plasmada de distintas formas a lo largo de toda la obra de Séneca.

⁹⁷ Es necesario resaltar que πρόληψις mantiene dos usos, uno retórico y otro filosófico. En este capítulo se toma en cuenta el primer uso, mientras que en el capítulo II en el apartado de *De rerum natura* se prestará atención

⁹⁸, pero esta vez responde de forma tan clara que no da pie a interpretaciones: *Quod verum est meum est; perseverabo Epicurum tibi ingerere* ⁹⁹. La *Ep.* 16 guarda un matiz similar al de la *Ep.* 12, cuando dice: *Quare autem alienum dixi? quidquid bene dictum est ab ullo meum est* ¹⁰⁰; tanto la *Ep.* 12 como la *Ep.* 16 apoyan cada vez más claro lo que Séneca busca plantear: la virtud es una y perfecta, aunque esté contenida en distintas formas. En la *Ep.* 13, donde habla de lo perjudicial que son las indecisiones ¹⁰¹, Séneca anota una cita de Epicuro, que, menciona, es tan conocida que no es necesario nombrar al autor; asimismo, agrega que en lo referente a las palabras de Epicuro está dispuesto a celebrarlas y adoptarlas ¹⁰². En la *Ep.* 14, luego de hablar acerca de cómo ha de desenvolverse el estoico en la vida pública y cómo no despertará la ira de los poderosos, cita a Epicuro, inmediatamente después agrega que para demostrar que los estoicos son benignos, la intención es alabar lo ajeno: *Ut scias quam benigni simus, propositum est aliena laudare* ¹⁰³; hay que detenernos aquí, el *simus*, al no tener un sujeto claro puede referirse tanto a “nosotros los estoicos” como a “nosotros los romanos”. Esa ambigüedad está reforzada si se tiene en cuenta que poco antes habla de las acciones de Catón frente a su República en tiempos difíciles. No hay que olvidar que Catón es la imagen del honorable romano, pero también es uno de los modelos estoicos por excelencia, como veremos en otras epístolas ¹⁰⁴. Asimismo, es posible percibir ese *simus* en contraposición semántica al *aliena*, ya que el neutro plural para referirse a las otras cosas expresa un distanciamiento entre las posturas estoicas y el resto. Séneca deja en claro un “nosotros” y un “ellos”, sin embargo, no con la intención de ruptura sino de reconocimiento, lo cual recuerda al concepto estoico de *conciliatio* (οἰκείσις). Boeri proporciona una explicación para el entendimiento estoico de lo propio y lo ajeno cuando dice: “la razón posibilita entonces que el ser humano reconozca como familiar o propio el vivir racionalmente y el buscar no solo la autoconservación, sino también la conservación y

al uso filosófico con relación al primer nivel del criterio de verdad epicúreo. Así mismo, en la p.45 se retoma el tema sobre un vocablo con uso tanto filosófico como retórico.

⁹⁸ Sen. *Ep.* 12. 11 “Epicuro dijo”, dices, “¿por qué para ti es ajeno?”.

⁹⁹ Sen. *Ep.* 12. 11. 2 “Lo que es verdadero es mío; perseveraré en sugerirte a Epicuro”.

¹⁰⁰ Sen. *Ep.* 16. 7. 5 “Sin embargo, ¿por qué dije algo ajeno? Lo que sea que esté bien dicho por alguno es mío”.

¹⁰¹ El análisis del contenido de las citas de Epicuro con relación al tema de cada epístola se verá en el apartado I. II. I Diez tópicos en 39 epístolas.

¹⁰² Sen. *Ep.* 13. 17 *quae mihi et laudare et adoptare permisi*. “las que me permití, tanto alabar como adoptar”.

¹⁰³ Sen. *Ep.* 14. 17 “Para que sepas cuán benignos somos, la intención es alabar las cosas ajenas”.

¹⁰⁴ Entre ellas se encuentra la *Ep.* 24, donde Séneca narra el suicidio de M. Catón.

cuidado de los demás”¹⁰⁵. La afirmación previa resulta más coherente conforme se avanza en la epístola, pues Séneca menciona que no importa si son palabras de Epicuro o de Metrodoro o de quien sea, es decir, no importa el sujeto o el autor, importa el objeto o las cosas que dijeron, pues atañe a todos: *Et quid interest quis dixerit? omnibus dixit*¹⁰⁶. En la *Ep.* 20, Séneca explica que la sabiduría es saber sopesar lo bueno y lo malo para uno mismo, también que ella lleva a una armonía entre las palabras y los actos sin vacilar, así, toda la epístola contiene imágenes que recuerdan a una balanza, incluso cuando trae al texto dos citas, una de Epicuro y otra de Demetrio el estoico, donde ambas afirmaciones aparentemente opuestas representan un sentido en armonía, pues convergen en la intención de vivir de acuerdo con lo que predicán, asimismo la forma del texto expresa esta imagen con el verbo *dependere*: *Invideas licet, etiam nunc libenter pro me dependet Epicurus*¹⁰⁷.

Finalmente, para las epístolas 26 y 33 el tono para introducir las citas de Epicuro cambia. En la primera, el tema es la avanzada vejez que ya tiene Séneca y, cuando llega el momento de saldar la cuenta con una cita, el *scire* muestra cuán cotidiano es que sea de Epicuro: *scis cuius arca utar*¹⁰⁸; el campo semántico de pago y deuda se encuentra en otras epístolas, aquí lo reflejan la palabra *arca* y, más adelante, *numeratio*. Entonces, tanto Séneca como Lucilio, si bien saben que el arca es ajena, como lo hemos explicado a lo largo de este apartado, ambos tomarán de ella para su beneficio. Ahora bien, el giro sucede cuando pide a Lucilio que espere un poco a que el pago también sea de la casa: *Expecta me pusillum, et de domo fiet numeratio*¹⁰⁹. Así, *domo* podría referirse más al propio Séneca que a los estoicos, pues ya ha dado citas textuales de otros estoicos, como vimos en la *Ep.* 20, así que no tendría caso esperar algo que ya hizo.

La *Ep.* 33 es un vértice, a partir de ella Séneca se acerca a Epicuro de una forma completamente distinta a sus epístolas pasadas. Ya había preparado a Lucilio desde la *Ep.* 26, sin embargo, todo el cuerpo de la *Ep.* 33 es una invitación a la reflexión acerca del uso de los extractos ajenos, a los que llama *flosculi*. Comienza así una distinción entre las citas extraídas y la completitud que implica la enseñanza de una doctrina en su totalidad, siguiendo

¹⁰⁵ Boeri, p. 68.

¹⁰⁶ Sen. *Ep.* 14. 18 “¿Y qué importa quién lo haya dicho? Lo dijo para todos”.

¹⁰⁷ Sen. *Ep.* 20. 9 “Es lícito que desdeñes, incluso ahora que Epicuro pese en mi favor gustosamente”.

¹⁰⁸ Sen. *Ep.* 26. 8 “Sabes de quién usaré el arca”.

¹⁰⁹ Sen. *Ep.* 26. 8 “Espérame un poquito, también el pago se hará desde casa”.

esa línea, comenta respecto a los estoicos que: *totus contextus illorum virilis est*¹¹⁰; donde *totus* denota una imagen de completo y lo que está completo no pide ni que le arrebaten ni que le agreguen, es perfecto en sí mismo¹¹¹; por otra parte, *contextus*, se utiliza para calificar a un discurso “coherente”. Sin embargo, si se busca una imagen más clara, podemos ir a la acepción verbal de ese vocablo (*contexere*) que refiere a un conjunto o a elementos conectados entre sí, como un río¹¹². En este caso, lo entrelazado son palabras con un mismo tema: el estoico (*illorum*)¹¹³. Luego, ese *totus contextus* lleva el complejo atributo *virilis*; puesto que, tanto *virilis* como *virtus* derivan de *vir*, vocablos que representan una fuerte carga en el pensamiento romano. La figura del romano ya sea virtuoso o viril, se relaciona con la forma en la que éste se presenta ante el mundo, ya que dichos aspectos destacaban a Roma frente al resto, es decir, frente a los helenos, pues no hay que olvidar las distintas respuestas que desembocaron del choque cultural durante las guerras púnicas. En la raíz de *vir* se encuentra al romano de la República que contenía el rasgo de ser un hombre virtuoso, fuerte y honorable. La percepción que existía de la relación entre *virilis* y *virtus* se puede observar tanto en Cicerón¹¹⁴, como en el diccionario etimológico de Michiel de Vaan donde agrega respecto a la raíz de *vis*: “Traditionally analysed as an s-stem *uiH-s- with the same root as in *uiH-ro- 'man'”¹¹⁵. Con lo dicho antes, es posible considerar que el adjetivo *virilis*, que Séneca eligió para calificar al *contextus* estoico, conlleva una fuerte connotación de “lo romano”. De igual forma, retomando la imagen de un discurso entrelazado, ésta se puede observar si consideramos que *illorum* es visualmente un eje rodeado por dos palabras de cada flanco, es decir, *totus contextus* por un lado y *virilis est* por otro: *totus contextus illorum virilis est*. Finalmente, el adjetivo *viril/fuerte* (*virilis*) que califica la coherencia estoica está contrapuesto semánticamente a la *suavidad* o *debilidad* que denota el sustantivo *mollitia*,

¹¹⁰ Sen. *Ep.* 33. 1 “Su coherencia entera es viril”. Se ha obviado aquí que se refiere a los estoicos, pues en el proemio de la *Ep.* 33, Séneca utiliza el pronombre plural de primera persona: *voces nostrorum procerum* “las palabras de nuestros próceres”.

¹¹¹ La importancia de plantear un carácter completo entorno a las posturas estoicas se menciona en el apartado siguiente de este capítulo y se desarrolla a profundidad en el capítulo III.

¹¹² OLD, s.v. *contextus*: “Closely joined, interwoven”.

¹¹³ Similar afirmación en Cic. *Fin.* 5. 83. 15: *mirabilis est apud illos contextus rerum. respondent extrema primis, media utrisque, omnia omnibus* “Es admirable entre aquellos (los estoicos) la coherencia de los asuntos. Las últimas cosas responden a las primeras, las medias unas a las otras y todas con todas”.

¹¹⁴ Cic. *Tusc.* 2. 43: *non sit hoc proprium nomen omnium, sed ab ea quae una ceteris excellebat omnes nominatae sint. appellata est enim ex viro virtus* “éste no sería el nombre adecuado de todas, sino que a partir de esa única que sobresalía del resto todas serían; la virtud, pues, es nombrada a partir de *vir* (hombre)”.

¹¹⁵ De Vaan s.v. *vis, vis*.

utilizado por Séneca para calificar lo que profesa Epicuro. No obstante, Séneca aclarará que el rasgo de debilidad no fue escogido por él, sino por la mayoría, pues para él las palabras de Epicuro también tienen un carácter fuerte: *apud me Epicurus est et fortis*, y, aunque éste vista con mangas largas (*manuleatus*), menciona Séneca, no se elimina la posibilidad de que tenga fortaleza. Una vez más, Séneca incluye o, incluso, resguarda a Epicuro, pero siempre manteniendo distancia, como ya se vio en el caso de la *Ep.* 14 con la relación entre *simus* y *aliena*, es decir, el planteamiento entre “nosotros” y “el resto”.

Por otro lado, la idea de aclarar que los textos son de un carácter fuerte y completo lleva a plantear que no tiene caso confiar sólo en la memoria y repetir sin sentido sentencias aisladas y arrancadas de un texto ya que, si alguien lo hace, éste sólo *dicat ista, non teneat*; después, Séneca denota su conocimiento de los cinco autores representativos de la escuela estoica enumerándolos: *cui illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio an Posidonio?*¹¹⁶ para concluir diciendo *Non sumus sub rege: sibi quisque se vindicat*¹¹⁷ idea que recuerda a la *Ep.* 1. Luego, Séneca cierra el periodo con una frase significativa: *pauperis est numerare pecus*¹¹⁸. El tono de la epístola sube cuando nuestro autor utiliza una *διακοπή* para cuestionar en segunda persona y, con ello, surge un matiz de introspección, ya que da la impresión de que Séneca se está cuestionando a sí mismo: *'Hoc Zenon dixit': tu quid? 'Hoc Cleanthes': tu quid? Quousque sub alio moveris?*¹¹⁹, exclamación que introduce después de explicar que en la vejez ya no se debe depender de otros autores (hay que recordar que en la *Ep.* 26 habla de su notoria vejez). Cierra la epístola afirmando que los que dirigen el conocimiento ante ellos no son sus dueños, sino sus guías. A partir de esta epístola, Séneca sólo citará textualmente cuatro veces a Epicuro, el resto de las veces serán paráfrasis para explicar qué ha dicho Epicuro de acuerdo con su doctrina en comparación al resto de escuelas.

¹¹⁶ Sen. *Ep.* 33. 4 “¿A quién se las vamos a asignar [las sentencias]? ¿A Zenón, acaso a Cleantes, acaso a Crisipo, acaso a Panecio acaso a Posidonio?”.

¹¹⁷ Sen. *Ep.* 33. 4 “No estamos debajo de un rey: cada uno se libera a sí mismo”.

¹¹⁸ Sen. *Ep.* 33. 4 “Es de pobre contar el ganado”. Cita textual de Ov. *Met.* 13. 824, donde Polifemo sin buenos resultados quiere convencer a Galatea de ser su amada. Todo el pasaje es la explicación del origen de Escila y Caribdis.

¹¹⁹ Sen. *Ep.* 33. 7 “Zenón dijo esto, ¿tú qué? Cleantes esto, ¿tú qué? ¿Cuánto tiempo te moverás debajo de otro?”.

La pregunta sobre por qué es tan frecuente en las primeras cartas el nombre de uno de los fundadores de otra doctrina filosófica ha despertado gran interés entre los distintos estudiosos de los textos de Séneca y ha resultado en distintas propuestas. Sellars reúne cuatro respuestas que se han planteado: la primera, apela al eclecticismo de Séneca; la segunda, sugiere que existe una estrategia pedagógica para hacer cambiar de escuela a su corresponsal epicúreo; una tercera opción, afirma, es que es un guiño a la estructura epistolar de Epicuro y, finalmente; la cuarta es una propuesta por Sellars, donde considera que simplemente Séneca pudo haber estado leyendo a Epicuro en el tiempo en el que escribió las cartas, como se menciona en la *Ep.* 2 ¹²⁰. Por su parte, Setaioli habla de una posible *captatio benevolentiae* de las epístolas 1 a la 29 de la misma manera que Lucrecio a Memio y agrega que se muestra una “progression from compact, memorable tenets to abstract approach” ¹²¹. Así mismo, Julia Wildberger sugiere que se debe a un recurso literario y retórico para expresar el aumento del interés teórico sobre el práctico, es decir, la progresión de las cartas se da con la intención de unir los cuestionamientos éticos contenidos en las citas de Epicuro con el acercamiento teórico que implica el conocimiento de una doctrina en su totalidad ¹²². Lo cierto es que Séneca afirma de distintas maneras que el ser humano es capaz de extraer enseñanzas de cualquier situación y en cualquier momento, pues en ello radica ejercer el buen juicio.

I. II. I Diez tópicos en 39 epístolas

En este apartado se tomará en cuenta el contenido de las citas de Epicuro que Séneca consideró pertinentes para enriquecer sus textos y reforzar sus planteamientos. Dada la extensa cantidad de veces en las que Séneca nombra a Epicuro, se agruparán a continuación las 39 epístolas en las que aparece su nombre en diez tópicos distintos, ya que se pueden analizar similitudes de contenido entre unas y otras, sin dejar de lado que a veces una epístola contiene más de un tópico. Además, se comparará el contenido de las citas con el de la *Carta a Meneceo* ¹²³ atribuida a Epicuro, incluida en el texto de Diógenes Laercio, ya que es la referente al tema de ἠθικός, así como el sumario que el mismo autor escribe sobre las principales opiniones del filósofo. De igual forma, no hay que olvidar que Séneca ante todo

¹²⁰ Sellars, pp. 106-107.

¹²¹ Setaioli en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 241.

¹²² Cfr. Wildberger Julia en *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, p.84.

¹²³ D.L. 10. 122.

se denomina estoico y no deja de repetir que lo que toma del *aliena castra* es de dominio público, es decir, que Séneca eligió cuidadosamente las palabras no para que contradigan lo que afirman los estoicos, sino para que reafirmen lo que ellos dicen, de manera que es posible que lo que se analice sean lugares donde converge también la escuela estoica.

1. La riqueza verdadera

Para clasificar este primer grupo, se detectó que en las epístolas 2, 14, 16, 17, 18 y 27, fueron frecuentes los sustantivos *paupertas*, *pauper*, *divitiae* y *dives* junto a *laeta* y *miser* para explicar que la verdadera riqueza es la de un ánimo estable. En la *Ep.* 16, por ejemplo, aparece la siguiente cita que Séneca le atribuye a Epicuro: *Si ad naturam vives, numquam eris pauper; si ad opiniones, numquam eris dives*¹²⁴, la cual sí está explicada en la *Carta a Meneceo*; todo el pasaje está directamente ligado al tópico cinco de esta lista, *incipere vitam*. Epicuro explica que los actos se determinan a partir del deleite, para él el deleite es el que juzga lo que es bueno y lo que es malo para el propio individuo, el deleite es lo natural y el fin y hay que seguirlo. Aclara que no hay que malinterpretar tales palabras, pues no se trata de atragantarse con un banquete o derrochar¹²⁵; más bien es lo contrario, el deleite es medir lo verdaderamente necesario para el cuerpo: pan y agua o ropa para protegerse del frío, ya que, si se somete al cuerpo a sus extremos, se comprenderá que poco es suficiente para deleitarse. Así, con una imagen similar a la que se plantea en Diógenes, Séneca recomienda ejercitarse en los extremos para prepararse contra los golpes de la fortuna en la *Ep.* 18, ya que es bueno conocer los límites del cuerpo, ponerse a prueba para saber qué es verdaderamente necesario y qué es excesivo, pues agrega: *Securius divites erimus, si scierimus, quam non sit grave pauperes esse*¹²⁶. La diferencia más importante entre ambos, entonces, es que Epicuro plantea los actos a partir de la respuesta del cuerpo, ya que desde éste el propio raciocinio determina la verdadera necesidad y el individuo puede apartarse de la influencia de las opiniones ajenas,

¹²⁴ Sen. *Ep.* 16. 7 “Si vives de acuerdo con la naturaleza, nunca serás pobre; si vives de acuerdo con las opiniones, nunca serás rico”.

¹²⁵ D.L. 10. 132 “Όταν οὖν λέγομεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν. “Entonces, cuando decimos que el placer es el fin, no decimos que los deleites de la perdición ni los regocijos en el disfrute”.

¹²⁶ Sen. *Ep.* 18. 8 “Seremos ricos más seguramente, si supiéramos que ser pobres no es una carga”.

mientras que Séneca determina que en la razón se encuentra la balanza para reconocer los verdaderos bienes; se entiende así que la diferencia es el orden en el que fluyen las reacciones: en Epicuro, las decisiones van del cuerpo a la razón y en Séneca, de la razón al cuerpo, de manera que para aquél conducirse de acuerdo a la naturaleza es seguir lo que dicta el cuerpo, y para éste seguir lo que dicta la razón.

2. De la importancia de la introspección

En este segundo grupo no hay una repetición de palabras en las citas de Epicuro, como en el anterior. Sin embargo, sí hay similitudes de contenido en las citas de las epístolas 7, 28, 29 y 97, ya que todas hablan de una separación entre el individuo y el resto para lograr un conocimiento de sí mismo. Dicho de otro modo, las citas que Séneca seleccionó en las epístolas mencionadas refuerzan el conocimiento de apartarse físicamente o en ánimo. Puesto que, menciona Séneca, es necesario apartarse no para huir de los otros o de los males, sino para aprender a diferenciar entre los bienes verdaderos y desenmascarar los males superficiales.

3. La ayuda de un guía

En las epístolas 11 y 15, las citas que Séneca utiliza aconsejan tener un custodio o un modelo de hombre honorable para que a partir de sus actos se midan los propios.

4. Meditar la muerte, afrontar dolores y tormentos

El tópico sobre meditar la muerte junto al de considerar ajenos los regalos de la fortuna son parte esencial del corpus senecano ¹²⁷. En las epístolas 12, 22, 24, 26, 30, 67 y 92 las citas tomadas de Epicuro tienen la característica de recordar la frase *exire vita*, así como *currere ad mortem*, que denotan la importancia de saber vivir para poder morir. En cuanto a Epicuro, tiene una tarea importante frente a sus seguidores, aclarar que la muerte no es producto de un castigo divino. En la *Carta a Meneceo* se aclara que, una vez entendida a la muerte como ajena a cualquier voluntad, ésta libera a los mortales del temor y los aleja del amor a la inmortalidad que en nada depende de los hombres. Lucrecio muestra con más claridad esta intención perseguida por el

¹²⁷ La importancia de la *meditatio mortis* en Séneca se retomará en el capítulo III.

filósofo, a través de su explicación acerca del origen de los fenómenos naturales ¹²⁸; en las *Epistulae*, Séneca no se detiene en este tema, pues la explicación de los fenómenos naturales la deja para otra obra; se concentra, pues, en enseñar cómo se ha de vivir dignamente para tener una muerte digna también, pues el sabio no huye de la vida, ni corre a la muerte, simplemente sale de ella en el momento adecuado, de igual forma que Catón y Sócrates ¹²⁹. Dicho tema no está alejado de Epicuro, pues también él relaciona la forma de vivir con la forma en la que se muere cuando dice que se ha de escoger la comida más dulce, más no la más abundante, de igual manera la vida ha de ser llevada de la forma más honesta independientemente del tiempo que permanezca y tomar a la muerte como un descanso de las fatigas ¹³⁰. Así, en la *Ep.* 24, hay una frase que recuerda al pasaje de la *Carta a Meneceo*: *Mihi crede, Lucili, adeo mors timenda non est, ut beneficio eius nihil timendum sit* ¹³¹, aunque no hay que olvidar que pensar al cuerpo como la cárcel del alma es una postura traída desde Platón.

5. *Incipere vitam*: la indecisión es el peor de los males

Para Séneca, uno de los actos de la sabiduría es saber distinguir el gozo verdadero, que está en uno mismo, del vano, ya que con ello es posible seguir el único y verdadero camino recto, lo que llevará a dejar las indecisiones, pues comenzar cada vez a vivir es estar muerto en vida. Las epístolas 13 y 23 guardan el pensamiento mencionado, ya que se concentran en lo incierto del porvenir. En la *Ep.* 13, Séneca aclara que no hay que confundir lo que viene con lo que ya está sucediendo, ya que las preocupaciones de algo incierto provocan inestabilidad, en cambio, hay que tener fortaleza del mismo tamaño o superior a los infortunios ya que están presentes, pues a veces la realidad es menos dolorosa de lo que se había imaginado producto del temor que vela, pero, sobre todo, puede que no sucedan: *Fortasse erit, fortasse non*

¹²⁸ Tema que se retomará en el capítulo II en el apartado II. II. I *De rerum natura*.

¹²⁹ Sen. *Ep.* 24.

¹³⁰ D.L. 10. 126.

¹³¹ Sen. *Ep.* 24. 11 “Créeme, Lucilio, a tal grado la muerte no debe ser temida, pues nada debe ser temido por su beneficio”.

*erit; interim non est*¹³². De la misma manera, Epicuro explica que el futuro no nos pertenece, así que no hay que esperarlo desesperadamente como si nunca fuera a llegar, ni tampoco confiarnos en que siempre llegará¹³³. De esta forma, ambos autores concuerdan en que las decisiones se toman a partir de la felicidad que brota de uno mismo, no a partir del temor del porvenir ni de lo que los otros han infundado en nosotros o de la promesa de encontrar en otros lugares la felicidad. Con ello, el camino será claro de seguir para no divagar en pensamientos ni en lugares y evitar, entonces, comenzar a vivir cada vez.

6. Actos por encima de las palabras

Las citas en las epístolas 6 y 20 completan la idea acerca de la importancia de llevar una vida virtuosa acorde a lo que se predica, pues los hombres honorables siguen la filosofía y esta enseña primero a hacer antes que a embellecer palabras. La relación de este tema con el anterior (*incipere vitam*) radica en el cuerpo de la *Ep.* 20, cuando Séneca explica: *Quid est sapientia? Semper idem velle atque idem nolle*¹³⁴, para él, es importante encontrar una regla para ajustarse a ella, lo que lleva a evitar un ánimo vacilante, ésta regla se encuentra en el conocimiento de la filosofía que, como ya dijimos, debe enseñar a vivir. Así, las epístolas mencionadas en este apartado se concentran en explicar el objetivo primario de la filosofía, mantienen un matiz teórico, a diferencia del tema anterior que se concentra en aconsejar, es decir, mantienen un aspecto práctico. De igual forma, se consideró a la *Ep.* 79 dentro de esta clasificación, ya que, a pesar de no contener una cita, Séneca toma la figura de Epicuro para narrar que no hay virtud verdadera que permanezca oculta por siempre. Epicuro explica en su carta que las virtudes desembocan en una vida feliz, y la forma en la que se vive determinará el tipo de vida que le toca a cada uno; sin embargo, Epicuro no reitera que es más importante una vida digna que palabras dignas, ni se concentra en la importancia de actuar antes que predicar.

¹³² Sen. *Ep.* 13. 11 “Quizá será, quizá no será, mientras tanto no es”.

¹³³ D.L. 10. 127.

¹³⁴ Sen. *Ep.* 20. 5 “¿Qué es la sabiduría? Siempre querer lo mismo y no querer lo mismo”.

7. Explicación de las escuelas filosóficas

Tema que abarca las epístolas 8, 9, 66, 85, 88 y 89. En la *Ep.* 8, Séneca enseña que servir a la filosofía es la libertad misma, en la *Ep.* 9 explica la diferencia entre el sabio estoico y el epicúreo; las siguientes son fruto de la *Ep.* 33 que ya fue analizada. Desde la *Ep.* 66 hasta la *Ep.* 89, Séneca se tomará el tiempo de puntualizar el contenido de las escuelas filosóficas conocidas de su tiempo para anotar en dónde convergen y en dónde difieren. En consecuencia, nuestro autor ya no hará citas textuales de Epicuro, incluso, en la *Ep.* 85 lo refutará y cuestionará.

8. El sabio en la vida pública

Las epístolas 19, 81 y 52 hablan de la vida pública, pero con distinto enfoque, ya que en la *Ep.* 19, el consejo es saber cuidarse de quien se rodea, mientras que en la *Ep.* 81 muestra que sólo el sabio sabe agradecer y ser agradecido, su compañía entonces es la única digna de considerarse. La *Ep.* 52 ya no tiene una cita, en cambio, parafrasea a Epicuro para explicar que hay distintos tipos de personas: las que sin ayuda encuentran el camino recto; las que necesitan un custodio, ya mencionado en el tópico 3; y las que no sólo necesitan un custodio, sino también mano firme, y si bien al final todos logran su cometido, los segundos son dignos de más alabanzas, ya que salir de aguas turbulentas y llegar al puerto es más admirable que solo haber viajado por aguas tranquilas.

9. Epicuro como *exemplum*

Las epístolas 21, 33, 46 y 72 refieren a la figura de Epicuro de distintas formas. En la *Ep.* 21 Séneca habla del poder de las letras y la inmortalidad que un ingenio digno puede darles, compara a los textos y a su autor con la luz, mientras que los nombres de los autores que aparecen en los textos son reflejos de aquella luz. Por lo tanto, promete darle la inmortalidad a Lucilio, así como Epicuro le prometió y cumplió la inmortalidad a Idomeneo en una de sus epístolas. En la *Ep.* 46, Séneca sólo habla de Epicuro para compararlo con el texto que escribió el propio Lucilio y elogiarlo. En la *Ep.* 72 cita al estoico Átalo, para explicar que quien posterga los estudios termina

atragantándose, después agrega que hacer eso podría provocar caer en el caos de Epicuro.

10. Sobre el estilo

Finalmente, las epístolas 48 y 68 no tienen citas, en cambio, tienen la singularidad de plantear que Séneca escribe como Epicuro: *Iterum ego tamquam Epicurus loquor?*¹³⁵
Y *'Otium' inquis 'Seneca, commendas mihi? ad Epicureas voces delaberis?'*¹³⁶.

I. III Menciones de Zenón, Cleantes y Crisipo

A diferencia del nombre de Epicuro, la triada del primer periodo de la escuela estoica pocas veces aparece en el *corpus* de Séneca y la mayoría de las veces se encuentran en compañía uno de otro. De las veinte veces que el estoico Zenón es nombrado, sólo ocho corresponden a las *Epistulae* (*Ep.* 6, 22, 33, 64, 82, 83, 104 y 108), de las cuales únicamente dos contienen una referencia clara a sus palabras. En la primera, la *Ep.* 82, Séneca atribuye al estudio de la filosofía la liberación del miedo a la muerte y escribe, primero, una cita textual de un silogismo o *interrogatio* de Zenón:

<i>Propositio maior</i>	<i>nullum malum gloriosum est;</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>mors autem gloriosa est;</i>
<i>Conclusio</i>	<i>mors ergo non est malum.</i> ¹³⁷

Luego, una cuestión contraria (*interrogatio contraria*) que, menciona Séneca, también es propuesta por el propio Zenón, en la que ahora la clasificación *malum* cambia por *indifferens*, lo cual da a entender que, si la muerte no es mala ni indiferente, entonces debe estar entre las cosas buenas:

<i>Propositio maior</i>	<i>Nihil indifferens gloriosum est;</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>mors autem gloriosum est;</i>
<i>Conclusio</i>	<i>ergo mors non est indifferens.</i> ¹³⁸

¹³⁵ Sen. *Ep.* 48. 2 “¿Una vez más hablo como Epicuro?”.

¹³⁶ Sen. *Ep.* 68. 10 “¿Ocio, dices, me recomiendas, Séneca? ¿Caerás hacia palabras de Epicuro?”.

¹³⁷ Sen. *Ep.* 82. 9. 3 “Ningún mal es glorioso; sin embargo, la muerte es gloriosa; la muerte, entonces, no es un mal”.

¹³⁸ Sen. *Ep.* 82. 10. 3 “Nada indiferente es glorioso; sin embargo, la muerte es algo glorioso; la muerte, entonces, no es indiferente”.

No obstante, nuestro autor presenta ambas afirmaciones sólo para ser refutadas, incluso para reírse de ellas, puesto que la respuesta inmediata de Séneca es con sarcasmo: *Profecisti; liberatus sum metu; post hoc non dubitabo porrigere cervicem. Non vis severius loqui nec moritura risum movere?*¹³⁹. Séneca no comparte la idea de que los silogismos por sí solos colaboren a perder el miedo a la muerte, en cambio, considera que el fortalecimiento del ánimo sí: *si non verba exercueris, sed animum*¹⁴⁰. Además, Séneca explica que el error de Zenón fue calificar al sustantivo *mors* como algo glorioso (*mors gloriosa est/ mors gloriosum est*), cuando en realidad debió calificar al verbo *moriri*. Así, Séneca opta por utilizar el adverbio *fortiter*: *mors non est gloriosa, sed fortiter mori gloriosum est*¹⁴¹. La muerte, entonces, se encuentra en las cosas indiferentes junto a la enfermedad, el dolor, la pobreza y el destierro¹⁴².

Conforme se avanza en la epístola es posible notar que Séneca recurrió a los silogismos de Zenón para introducir su propia postura que consiste en aclarar que las cosas indiferentes pertenecen ahí debido a que necesitan de un sujeto para que éstas sean gloriosas o malas, es decir, para Séneca, la muerte por sí sola no es gloriosa, como lo afirma Zenón, sino el hecho de que alguien que sigue a la virtud reaccione gloriosamente ante la muerte. En consecuencia, se podría decir que la manera de encarar las adversidades vuelve al sujeto glorioso o vicioso, ya que las adversidades en sí son indiferentes:

*Omnia ista per se non sunt honesta nec gloriosa, sed quicquid
ex illis virtus adiit tractavitque, honestum et gloriosum facit;
illa in medio posita sunt; interest, utrum malitia illis an virtus
manum admoverit*¹⁴³

¹³⁹ Sen. *Ep.* 82. 9. 4-6 “Lo lograste, estoy liberado del miedo, después de esto no dudaré en exponer el cuello ¿No quieres hablar más seriamente y no hacer reír al que morirá?”. Se retomará este mismo pasaje en III. II. I *Sapientia, sapere, sapiens* para ejemplificar la aversión de Séneca hacia los silogismos al no ser suficientes por sí mismos para impregnar una enseñanza.

¹⁴⁰ Sen. *Ep.* 82. 8 “si no ejercitas las palabras, sino el ánimo”.

¹⁴¹ Sen. *Ep.* 82. 10. 5 “la muerte no es gloriosa, sino que morir con fortaleza es glorioso”.

¹⁴² Sen. *Ep.* 82. 10

¹⁴³ Sen. *Ep.* 82. 12 “Todas estas cosas (las indiferentes) no son honestas ni gloriosas por sí mismas, sino cualquier cosa que la virtud ejerció y manejó a partir de aquellas, la hace honesta y gloriosa; aquellas están puestas en medio; hay una diferencia, si acaso la malicia o la virtud echa mano de aquellas”.

Séneca, como veremos a lo largo de este trabajo, encuentra en la fortaleza del ánimo la capacidad del individuo para guiarse conforme a la virtud, misma que puede ser percibida en los actos. La *Ep.* 82 es un ejemplo de cómo Séneca se distancia de los estoicos griegos al sopesar la balanza entre *verba* y *res*. Asimismo, se aprecia su aversión hacia los juegos de palabras que ya ha mencionado en otras epístolas como la 48, en la que menciona que formular la verdad con un discurso retorcido aleja la enseñanza de la verdadera filosofía ¹⁴⁴.

En la *Ep.* 83 Séneca recurre a otro silogismo atribuido a Zenón, ahora, respecto a la embriaguez:

<i>Propositio maior</i>	<i>ebrio secretum sermonem nemo committit;</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>viro autem bono committit;</i>
<i>Conclusio</i>	<i>ergo vir bonus ebrius non erit.</i> ¹⁴⁵

Esta vez, nuestro autor lo refuta con un silogismo en tono de burla:

<i>Propositio maior</i>	<i>dormienti nemo secretum sermonem committit;</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>viro autem bono committit;</i>
<i>Conclusio</i>	<i>vir bonus ergo non dormit.</i> ¹⁴⁶

Inmediatamente después, Séneca menciona a Posidonio, quien buscó, agrega nuestro autor, defender a su maestro cuando dijo que Zenón se refería al propenso a embriagarse y no al hombre en estado de embriaguez específicamente; sin embargo, esto no le parece justificación suficiente a Séneca, pues, como ya se dijo, éste reprueba el hablar con ambigüedad para engañar a quien lo escucha. Así, las únicas dos veces en las que considera necesario traer a sus *Epistulae* las palabras de Zenón son para reafirmar su postura práctica de ejercitar primero el ánimo y luego las palabras, puesto que Séneca con frecuencia sostiene que es más fácil hablar palabras vacías que en verdad demostrar fortaleza cuando las circunstancias lo exigen. La figura de Zenón, empero, aparece no para ser demeritada, ya que cuando se refiere a él utiliza el epíteto *vir maximus* o el cercano *Zenon noster*, sino para disminuir la atención a los aspectos del sistema lógico del estoicismo.

En cuanto a Cleantes, aparece en 13 textos de Séneca, de los cuales 8 son epístolas (*Ep.* 6, 33, 44, 64, 94, 107, 108, 113). En las epístolas 6, 44 y 64 llama la atención que el

¹⁴⁴ Se retomará el tema en el capítulo III.

¹⁴⁵ Sen. *Ep.* 83. 9. 4 “Nadie comparte una conversación secreta con el ebrio; sin embargo, la comparte con el hombre bueno; el hombre bueno, por lo tanto, no se embriagará”.

¹⁴⁶ Sen. *Ep.* 83. 9. 7 “Nadie comparte una conversación secreta con el que duerme; sin embargo, la comparte con el hombre bueno; el hombre bueno, por lo tanto, no duerme”.

nombre de Cleantes esté acompañado del de Platón, Sócrates y, en la 6, también del de Aristóteles, donde toma a Cleantes como ejemplo para explicar que los discípulos no han de limitarse sólo a escuchar, sino también a mezclar su vida y, en consecuencia, sus actos, con aquellos que los están instruyendo. Diógenes¹⁴⁷ concuerda cuando menciona que Cleantes fue un dedicado discípulo de Zenón, encomendado a su filosofía y sus dogmas, aunque no contaba con facilidad para ello, soportando burlas de otros discípulos, nunca dejó de demostrar cuán apegado estaba a las enseñanzas de Zenón manteniéndose con entereza ante distintas adversidades. Séneca, entonces, aplaude su buen ejemplo, poniéndolo a la par de Aristóteles y Platón en cuanto a su disposición a la filosofía. Incluso, lo considera un hombre digno de admiración junto a Marco Catón¹⁴⁸.

En las epístolas 94 y 108 sí hace referencia a las afirmaciones de Cleantes; en la primera, Séneca se queja de aquella parte de la filosofía que estructura *praecepta* específicos para personas determinadas y que no formula, en cambio, unos generales aplicables para todos. Séneca pone a discusión, entonces, si es útil o no la creación de *praecepta*; a Cleantes le atribuye el estar de acuerdo en que es útil, pero sólo como complemento del resto de las enseñanzas de la filosofía. En la *Ep.* 108 sí hay una cita: *ut dicebat Cleanthes, "quemadmodum spiritus noster clariorem sonum reddit, cum illum tuba per longi canalis angustias tractum patientiore novissime exitu effudit, sic sensus nostros clariores carminis arta necessitas efficit."*¹⁴⁹, para justificar que los versos son necesarios para embelesar los oídos nuevos que se acercan por primera vez a la filosofía, como le sucedió a él en su juventud escuchando a Átalo, para después, una vez encantados con la belleza de las palabras, hablarles del camino correcto, como alejarse de la avaricia y la lujuria, de manera que se sientan atraídos a éste. Luego, en la *Ep.* 113, Séneca sólo menciona a Cleantes y a Crisipo para rechazar que sea de utilidad cuestionarse si las virtudes como la justicia, la prudencia o la fuerza sean *animalia*¹⁵⁰. Finalmente, la *Ep.* 107, contiene un fragmento del *Himno a Zeus* atribuido a Cleantes:

¹⁴⁷ D.L. 7. 5.

¹⁴⁸ Sen. *Ep.* 64. 10.

¹⁴⁹ Sen. *Ep.* 108. 10 "como decía Cleantes, así como nuestro aliento reproduce un sonido más noble, cuando la tuba emite aquel [sonido] arrastrado a través de la estrechez del largo canal finalmente hacia la salida con más apertura".

¹⁵⁰ Término que hace alusión a la afirmación del alma como materia en Epicuro; tema que se analizará en el apartado II. II. I *De rerum natura*.

*Duc, o parens celsique dominator poli,
Quocumque placuit; nulla parendi mora est.
Adsum inpiger. Fac nolle, comitabor gemens
Maiusque patiar, facere quod licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ¹⁵¹.

Cabe agregar que los versos mencionados guardan similitudes con un pasaje en Epicteto, quien sólo menciona la importancia de seguir tal máxima, sin atribuirle a Cleantes la autoría:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
ὅποιοι ποθ' ὁμῶν εἰμι διατεταγμένος:
ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος: ἦν δέ γε μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἤττον ἔψομαι ¹⁵².

La *Ep.* 107 permite, por un lado, afirmar que Séneca tenía acceso a textos griegos, pues él mismo advierte que hará una traducción de la fuente tomando como modelo la manera de Cicerón: *quemadmodum Cleanthes noster versibus disertissimis adloquitur quos mihi in nostrum sermonem mutare permittitur Ciceronis, disertissimi viri, exemplo* ¹⁵³. Por otro lado, es notable que Séneca concuerde en el texto con la afirmación de la razón universal o λόγος universal, basada en el entendimiento de Heráclito respecto al orden de la naturaleza, donde el fuego es la fuerza que nace y muere cada vez, siendo el alma una parte de ese fuego, es decir, la razón individual o λόγος individual es una parte de esa porción divina ordenadora; postura que Copleston resalta como monista para lograr comprender aquella devoción hacia ese principio divino ¹⁵⁴. Bajo esa línea de pensamiento, en la *Ep.* 66, Séneca explica que las cosas mortales perecen, sin embargo, la virtud es continua y única, siendo la razón aquella parte divina que le toca al hombre. La razón, entonces, es la unión que el ser humano tiene con la naturaleza, es decir, con la razón universal:

*Mortalia minuuntur, cadunt, deteruntur, crescunt,
exhauriuntur, implentur. Itaque illis in tam incerta sorte
inaequalitas est; divinorum una natura est. Ratio autem nihil*

¹⁵¹ Sen. *Ep.* 107. 11 “Dirige, padre, y del excelso cielo amo, / cualquier lugar está decidido; ninguna demora se debe atender. / Estoy diligente. Haz que no quiera, atenderé sollozando / y padeceré más, es lícito hacer lo que al bueno. / Los hados dirigen al que quiere, al que no quiere arrastran”.

¹⁵² *Ench.* 53 “Dirígeme, Zeus, también tú Predestinada, / hasta el lugar donde estoy diligente para ustedes: / como obedeceré sin dudar: si no quiero, / me haré malo, a nadie obedeceré menos”.

¹⁵³ Sen. *Ep.* 107. 10. 5 “de la misma forma nuestro Cleantes se refirió [a Júpiter] con ingeniosísimos versos, a los que se me permite cambiar a nuestro discurso con el ejemplo de Cicerón, hombre ingeniosísimo”.

¹⁵⁴ *Cfr.* Copleston, pp. 345-346.

*aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus
mersa.*¹⁵⁵

Por otro lado, el tercer nombre de la primera etapa del estoicismo, Crisipo, es mencionado en 18 textos, de los cuales 7 son epístolas (*Ep.* 9, 22, 33, 56, 104, 108, 113). Siete de las cuales sólo en una, la *Ep.* 9, Séneca hace referencia al estoico, aunque de manera muy significativa, ya que recurre a Crisipo para dilucidar la verdad acerca de aquello que le atribuyen a los estoicos: *qui dicunt sapientem se ipso esse contentum*¹⁵⁶. Séneca utiliza las palabras de Crisipo para llevar a lo largo de toda la epístola un juego lleno de ingenio entre *nulla re egere* “ninguna cosa es indispensable” y *multis rebus opus esse* “muchas cosas son necesarias”. La epístola ayuda a dilucidar la diferencia entre *re egere* “lo indispensable” y *rebus opus esse* “lo necesario”. Séneca explica que, al sabio no le es indispensable ninguna cosa, pero le son necesarias muchas, a diferencia del necio que considera que no necesita ninguna cosa, pero que le son indispensables todas: *Ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse. Contra stulto: nulla re opus est, nulla enim re uti scit, sed omnibus eget*¹⁵⁷. De nuevo, se puede notar el interés de Séneca por destacar al individuo y sus actos frente a los objetos externos, de la misma forma que antes reprochó a Zenón por darle gloria a la muerte en sí y no al hombre que muere gloriosamente. El sabio, entonces, es consciente de los elementos necesarios para vivir (*rebus opus esse*), como los amigos o las partes del cuerpo; no obstante, en caso de ausencia no las exigirá indispensables para continuar una vida recta o digna. De modo que, a diferencia del necio, el sabio no se perturbará en el exilio, ya que éste se basta a sí mismo (*se ipso contentus est*)¹⁵⁸. Finalmente, con la intención de ejemplificar la idea de que el sabio *se ipso contentus est*, nuestro autor utiliza la figura de Estilbón, quien después de haber perdido a su familia y a su patria, le respondió a su

¹⁵⁵ Sen. *Ep.* 66. 12 “Las cosas mortales disminuyen, caen, se deterioran, crecen, se vacían, se llenan. En este sentido aquellos tienen una inestabilidad en tan incierto destino; una es la naturaleza de lo divino. La razón, por el contrario, no es otra cosa que la parte del espíritu divino inmersa en el cuerpo humano”.

¹⁵⁶ Sen. *Ep.* 9. 1. 2 “quienes dicen que el sabio se basta a sí mismo”.

¹⁵⁷ Sen. *Ep.* 9. 14. 4 “Dijo [Crisipo] que el sabio no está necesitado de ninguna cosa y sin embargo muchas cosas son necesarias para él. Por el contrario el necio: ninguna cosa es necesaria, pues ninguna cosa sabe usar, pero está necesitado de todo”.

¹⁵⁸ El análisis retórico del uso de *sapiens* en las *Epistulae* corresponde al capítulo III, en el que se retomará este mismo pasaje.

conquistador Demetrio que no había perdido nada porque todo lo llevaba con él mismo: *Omnia mea mecum sunt* ¹⁵⁹.

Es comprensible que los principales nombres de la escuela estoica sean mencionados en pocas ocasiones, ya que, en primer lugar, Séneca da prioridad a la ejecución de la filosofía, dejando de lado la autoría y, en segundo, el marcado rasgo ético de los estoicos implica que los actos sean la muestra de sabiduría sobre las palabras. Como ya se mostró en distintos pasajes, esto exige que el estoico sea un individuo ético autónomo regido por el propio juicio enriquecido con conocimiento, es decir, por un saber ya adquirido, y no por el seguimiento estricto de una figura en específico. Séneca ha logrado lo que Veyne llama una “interiorización de conductas morales en una moral filosófica” ¹⁶⁰, de manera que todo su texto ya es la realización de los planteamientos estoicos sin necesidad de hacer alusión directa a ellos, así, sólo los menciona cuando hay que especificar sus enseñanzas teóricas o dar una lección del mismo tono, como se vio con las apariciones de Zenón, para aconsejar que es mejor evitar silogismos que distorsionen la verdad.

I. IV Menciones de Panecio y Posidonio

Panecio es nombrado en tres lugares en todo el *corpus*, tres de los cuales 2 son epístolas (*Ep.* 33, 116). En la *Ep.* 116, Séneca recuerda a Panecio para explicar que tanto él mismo como el que le cuestiona están lejos de ser llamados sabios, afirmación que denota el carácter de *proficiens* de los estoicos. Respecto a esto, Veyne sugiere que el modelo del sabio sólo se presenta inaccesible a fin de conservar aquella pureza racional y que un estoico puede morir sin haber llegado a sabio, paradoja que equivale a decir que existe el estoicismo, pero no los estoicos ¹⁶¹. Sin embargo, aquel planteamiento tan rígido probablemente no mantuvo ese estricto eco, suavizado, quizá, por Crisipo ¹⁶², conocido por sistematizar la doctrina. Por su parte, en la *Ep.* 116, Séneca explica que esa afirmación ayuda a recordar que en todo momento el individuo está propenso a dejar el camino recto. A juicio de Boeri “un vicioso que está progresando en su carácter moral debería entenderse como alguien que lenta, pero sostenidamente reduce la frecuencia de sus elecciones equivocadas en la medida en que, a

¹⁵⁹ Sen. *Ep.* 9. 19 “Todo lo mío está conmigo”.

¹⁶⁰ Veyne, pp. 241-242.

¹⁶¹ Veyne, pp. 83-84.

¹⁶² Copleston, p. 375.

través de un proceso de esclarecimiento cognitivo, comienza a dar con menos frecuencia asentimientos a representaciones no catalépticas”¹⁶³.

En cuanto a Posidonio, aparece en 22 lugares del *corpus*, 13 de los cuales son epístolas. Sellars sugiere que es la principal influencia de Séneca para la explicación de los fenómenos naturales¹⁶⁴. Sin embargo, destacan las epístolas 88, 90 y 95, ya que Séneca hace una amplia aportación acerca de la postura de Posidonio sobre las artes liberales (*Ep.* 88), el sabio en el poder (*Ep.* 90) y la utilidad de los *praecepta* (*Ep.* 95). Pocas veces Diógenes menciona a Panecio y Posidonio para resaltar que ellos estuvieron en desacuerdo con lo planteado por Zenón; la diferencia más significativa trata sobre la ἀρετή, pues, el autor resalta que ellos no la consideran suficiente por sí misma, pues a ella hay que agregarle la salud, la fuerza y la abundancia; a esto Séneca responde en la *Ep.* 85, donde refuta a Xenócrates, quien plantea que se puede ser dichoso sólo con la virtud, más no se puede afirmar que el único bien es lo honorable. Para Séneca, una vez que se es virtuoso sí se puede entender lo honorable como el único bien, pues el haber llegado a la virtud es dejar de considerar todo lo externo y volátil como bienes.

De esta forma, cuando ya se ha leído con detenimiento cómo Séneca retoma las afirmaciones de otros autores, se puede observar que su objetivo no es clasificar, separar o etiquetar lo que ha leído con enfoque teórico. Las *Epistulae* son el producto de un análisis previo de cada doctrina. Es posible percibir en el texto que Séneca ya ha decidido qué planteamientos son acordes a su intención filosófica, es decir, el conocimiento que ya ha interiorizado lo aleja de ser el seguidor de una doctrina específica que sólo predicará a partir de las enseñanzas ya dadas, en cambio, nuestro autor hace afirmaciones como *nostris incipiamus armis conflagere*¹⁶⁵. Así, el carácter epistolar fomenta el tono conversacional y anecdótico, permitiendo un matiz literario sobre el teórico con gran cantidad de reflexiones en primera persona, para alejarse de los análisis punto por punto que sí están presentes en autores como Diógenes Laercio o, incluso, Cicerón, quien con ingenio se encaminó a dilucidar cuál era el supremo bien y el supremo mal, a través de la explicación y exposición sistemática de conceptos filosóficos, así como de la refutación y defensa de las escuelas de epicúreos, estoicos, académicos y peripatéticos.

¹⁶³ Boeri, p. 122.

¹⁶⁴ Sellars, pp. 105-106.

¹⁶⁵ Sen. *Ep.* 117. 7. 1 “comencemos a hacer frente con nuestras armas”.

El momento histórico de la filosofía en el que se encuentra Séneca le permite desentenderse de las fidelidades rígidas hacia una doctrina específica, le permite enriquecerse sin un prejuicio intelectual. La inclinación de Lucrecio por el epicureísmo y la aversión de Cicerón por el mismo son ya lecturas que alimentan la neutralidad de un nuevo planteamiento filosófico. Además, no hay que olvidar, como apunta Tiziano Dorandi, que las doctrinas filosóficas se van adaptando y moviendo conforme al pensamiento que le toca habitar, de manera que sólo en los primeros periodos de las escuelas se puede hablar de una unidad doctrinal¹⁶⁶. Séneca es aquel ciudadano del mundo que entiende a la razón como unión única entre los hombres, la virtud por encima de cualquier sistema teórico, en sus epístolas realiza lo que exige la ética estoica: elevar a los individuos, mostrarles el mismo nivel en el que se encuentran todos, aquel de la parte divina que les corresponde.

¹⁶⁶ Dorandi, p. 6.

Capítulo II

Del griego al latín: Lenguaje filosófico

El creciente interés de los romanos por la filosofía en la República exigió un nuevo acercamiento a su propia lengua, pues los planteamientos filosóficos griegos no sólo modificaron su concepción de la realidad, sino que también les permitió examinar las limitaciones y virtudes de su propio lenguaje. Si bien el problema del griego frente al latín tiene sus orígenes en un aspecto geográfico que después influyó directamente en los comienzos de la literatura latina y estaba ya presente en autores como Quinto Enio (239 a.C.) y Terencio Varrón (116 a.C.), que ya había planteado un acercamiento filosófico desde el latín; de igual forma, aunque la dialéctica y la retórica griega ya habían sido estudiadas para enriquecer el campo del orador, no es hasta Cicerón que se busca teorizar un léxico filosófico latino ¹⁶⁷, en otras palabras, la obra filosófica de Cicerón cuenta con un amplio listado de conceptos filosóficos trasladados del griego al latín, explicados y ejemplificados. Puesto que, como veremos a lo largo de este capítulo, el lenguaje filosófico latino pocas veces crea nuevos vocablos para adaptarse a los postulados griegos, en cambio, recubre de significado filosófico los existentes para convertir palabras cotidianas en terminología filosófica, ejercicio que Cicerón llevó a cabo satisfactoriamente.

Así, el problema del lenguaje no surge hasta que hay una necesidad de transmisión; Sedley plantea una descentralización de la filosofía, al afirmar que a principios del s. I a.C Atenas ya no es la región principal a la que acuden individuos de diversos lugares para formarse rodeados de las doctrinas filosóficas; en cambio, regiones de la península itálica comenzaban a tener importancia, al igual que la isla de Rodas y la ciudad de Mileto; una de las probables razones de este fenómeno, agrega, es el saqueo y propagación de los textos ¹⁶⁸. En ese contexto, Cicerón, tras haber llevado una fructífera carrera política, se cuestiona si el griego es la única lengua adecuada para la formulación de posturas filosóficas. Préstamos como *philosophia*, *rhetorica*, *physica* y *dialectica* ya eran parte del vocabulario cotidiano del latín, como lo explica Cicerón, quien agrega que aquellas palabras, como muchas otras ya se

¹⁶⁷ Cfr. Albrecht (1997), pp. 69-88.

¹⁶⁸ “Warring Roman generals in the Greek east were well known to be on the look-out for libraries to seize, and Sulla proved no exception, bringing back to Rome from Athens, according to the story, some long-lost copies of Aristotle's school treatises”. Sedley (2003), p. 35.

empleaban como si fueran latinas: *ut aliis multis consuetudo iam utitur pro Latinis*¹⁶⁹; sin embargo, hay que notar que la frase de Cicerón apela a palabras griegas que ya comenzaban a usarse por latinas o que “pasaban” por latinas debido al uso constante, es decir, Cicerón nos habla de *préstamos léxicos por adaptación*.

El término de *préstamo léxico* ha sufrido distintas definiciones, puesto que se ha dicho que es ambiguo y muchas veces resulta no suficientemente específico como para darle justicia al fenómeno interlingüístico que busca designar¹⁷⁰; sin embargo, el fenómeno que se presenta en este trabajo coincide con la definición general de *préstamo* que es cuando una lengua toma una palabra de otra lengua sin traducirla. En palabras de Juan Gómez Capuz, el préstamo es una “transferencia integral o importación de un significante y significado extranjeros”¹⁷¹. Siendo más específicos, el préstamo léxico por adaptación es cuando la palabra tomada se ajusta al sistema fónico y morfológico de la lengua receptora, por ejemplo, φιλοσοφία y *philosophia*. Natalia Castillo Fadic explica que el préstamo léxico es un fenómeno recurrente, producto del contacto lingüístico que muestra una influencia superficial¹⁷². Asimismo, Castillo Fadic aclara que existen diversos factores que inciden en la penetración de los préstamos, tales como intentar llenar un vacío en la lengua receptora o que algunas palabras de la lengua no tengan correspondencias adecuadas en la otra, por ejemplo, en el caso de una técnica nueva¹⁷³, el cual sería la situación de ῥητορικὴ y *rhetorica*.

En consecuencia, se puede concluir que en tiempos de la República aún eran muy limitados los conceptos sistemáticos que contuvieran toda una concepción y explicación de la realidad, pues implica adentrarse a términos abstractos propios de un pensamiento filosófico estructurado¹⁷⁴; por esta razón, veremos en este capítulo cómo Cicerón, Lucrecio y Séneca presentaron distintas formas de enriquecer su propia lengua con la inserción de calcos semánticos, calcos conceptuales, neologismos o perífrasis, según fuera necesario¹⁷⁵.

¹⁶⁹ Cic. Ac. 1. 25. 7 “como a muchas otras ya el hábito las emplea en lugar de las latinas”.

¹⁷⁰ Juan Gómez Capuz detalla que la terminología tradicional que versa sobre los contactos interlingüísticos suele colocar al *préstamo* en oposición al *calco*, pero que, dadas las necesidades de especificación se han dado diferencias en la terminología. Así, los estructuralistas norteamericanos oponen la *importación morfémica* a la *sustitución morfémica*, mientras que los autores europeos utilizan los términos *préstamos integrales* y *préstamos parciales*, y la filología románica los términos de *anglicismo patente* y *anglicismo enmascarado*. Cfr. Gómez Capuz (2009).

¹⁷¹ Gómez Capuz (2009).

¹⁷² Castillo Fadic, p. 471.

¹⁷³ Castillo Fadic, pp. 476-477.

¹⁷⁴ Vid. Coseriu (1981) y Codoñer (1990) para un panorama acerca de la formulación de terminología.

¹⁷⁵ La definición de cada término se dará conforme se avance en el presente capítulo.

En otras palabras, veremos en qué forma tales autores se alejaron de los préstamos léxicos para así dar paso a definiciones y contenido filosófico en su propia lengua. De tal suerte que los préstamos léxicos o la transliteración de palabras griegas solo sucedieran de último recurso, o bien, como veremos en el caso de Lucrecio y más delante de Séneca, como un recurso con intenciones retóricas detrás.

El juego entre la expresión de lo concreto ampliamente desarrollado en el léxico latino y lo abstracto tan matizado en el griego será una constante que tendrán que afrontar los principales representantes de este encuentro lingüístico: Cicerón, Lucrecio, en la República, y Séneca durante el Imperio; ya que no sólo el vocabulario es muestra de la posible rigidez de la lengua, sino también la sintaxis, donde el artículo y el participio griego toman un papel importante, como se explicará a lo largo del siguiente apartado. En el que se tomará en cuenta la reflexión de Hans-Georg Gadamer entorno al pensamiento estoico griego en convivencia con la estructura gramatical y sintáctica del latín: “Undoubtedly, the fact that two languages were beginning to be used throughout the Hellenistic oikumene had a beneficial influence on thinking about language”¹⁷⁶. A continuación, un recorrido por las distintas formas en las que el latín surge como una lengua completa en el ámbito filosófico, gracias a los autores que la enaltecieron.

La influencia helénica en las mentes romanas, como ya se señaló, tiene su origen desde un periodo muy temprano. Ya contaban con su propia tradición del discurso oral, con personajes como Apio Claudio (280 a.C.) y su discurso contra la propuesta de paz con Pirro; no obstante, la teoría de la retórica griega y su forma de ejercerla representó un importante modelo que puede verse incluso en Catón el Viejo¹⁷⁷, importante figura romana tanto en Cicerón como en Séneca. De igual forma, la *tragoedia* y la *palliata* guardan relación con modelos griegos, entre ellos Eurípides en mayor medida para el primer elemento¹⁷⁸ y Menandro para el segundo, imitado, a veces de manera cuidadosa, pero generalmente con arbitrariedad por autores como Plauto y Terencio, quienes “pasan por alto escenas no

¹⁷⁶ Gadamer, p. 431.

¹⁷⁷ Albrecht (1997), p. 463.

¹⁷⁸ “Un segundo rasgo que va a caracterizar a los tragediógrafos latinos es su progresiva inclinación hacia los dramas de Eurípides.”, “[...] parece incuestionable la tendencia muy temprana a la *contaminatio*, o inspiración en dos, o incluso más, originales griegos para la composición de una tragedia [...]” Codoñer (2011), pp. 50-51.

esenciales e incluyen episodios tomados de otras comedias”¹⁷⁹. En la poesía, Livio Andrónico, que posiblemente llegó a Roma en 240 a.C. a causa de las guerras Púnicas, abre el camino de la épica romana para Nevio y Enio, siendo este último un importante modelo para Lucrecio, al aportar el acercamiento al hexámetro en el latín¹⁸⁰ y el enriquecimiento del lenguaje poético como “la creación de términos artificiales, tipo *induperator*, arcaísmos, ambivalencias de la *s* final de palabra ante consonante o de la secuencia muda con líquida, empleo arbitrario de la elisión, y un largo etcétera”¹⁸¹.

Las tres esferas mencionadas, oratoria, drama y épica, guardaban en sus comienzos una importante influencia helénica. Para el segundo elemento, por ejemplo, Codoñer nos dice que “el primer rasgo que define a la tragedia latina es su helenismo básico”¹⁸²; puesto que en Livio Andrónico se encuentra una intensión de continuidad, adaptación o emulación de los modelos griegos y agrega que prueba de ello es “el que los dramas de Andrónico repitan sin excepción temas y títulos de tragedias griegas; el que adapte al latín no sólo los contenidos de aquellas, sino la forma literaria, incluso métrica”¹⁸³. En la épica, además de fijar una forma métrica, también se presentó la posibilidad de prosopopeyas y símiles, enriqueciendo el pensamiento, pues conceptos abstractos como la virtud podían tomar la palabra, y la imagen del golpe de las flechas en los cascos podía ser elevada con la delicada descripción de un sonido bronceo¹⁸⁴. Asimismo, Codoñer destaca que “resulta indudable que Enio quiso ir más allá de la mera adopción del hexámetro para la épica, e intentó dotarla de una forma específica, en la que la artificialidad lingüística, al modo de lo que ocurría en la poesía homérica, jugase un papel relevante”¹⁸⁵.

El camino del pensamiento abstracto en los romanos toma una vertiente distinta en comparación al griego; muestra de esto son las obras de Nevio y Enio que, menciona

¹⁷⁹ *Idem*, p. 114. Así mismo *vid.* Codoñer (2011), pp. 31-32, para un acercamiento a los modelos griegos de Plauto.

¹⁸⁰ En Codoñer encontramos que la adopción del hexámetro por parte de Enio fue un punto decisivo para la poesía latina y menciona que “Los problemas del contraste entre el <<ritmo natural>> del latín, de que habla Nougaret, y la rigidez hexamétrica, que descartaba la utilización de términos como *consules*, *milites*, o *imperator*, tan necesarios en una épica de tema nacional, amén de otros muchos, sin duda contribuyeron decisivamente a darle un aspecto extraño al poema eniano, dotándolo de una lengua y de un tenor que difícilmente casaba con los medios normales de comunicación”, Codoñer, p. 21.

¹⁸¹ Codoñer (2011), p. 21. Se retomará el tema en el apartado *De rerum natura*.

¹⁸² Codoñer (2011), p. 49.

¹⁸³ Codoñer (2011), pp. 49-50.

¹⁸⁴ *Enn. Ann.* 15. 393.

¹⁸⁵ Codoñer (2011), p. 22.

Albrecht, giran en torno al fondo conceptual de la *res publica* y el abstracto sistema de valores de las virtudes romanas ¹⁸⁶; en consecuencia, la atención rodea al individuo y sus interacciones con el mundo, así como sus decisiones. Lo que lleva a la primera esfera: la oratoria, la cual, cabe resaltar, es parte fundamental en la vida romana mucho antes de ser considerada dentro de la literatura. A partir del *ars dicendi*, entonces, se ha de entender la forma del romano de ver el mundo. En la oratoria romana encontramos conceptos como *verum* y *veritas*, *argumentum* y *ratio*, así como el indispensable vocablo *res*. Pues, en efecto, no es hasta el término medieval *realitas*, que se utiliza una palabra latina para englobar lo existente en contraposición a lo aparente o lo imaginario; sustantivo que, si bien es de uso común, la complejidad de dicha concepción ha devenido en infinidad de postulaciones a lo largo del tiempo dependiendo la doctrina filosófica y el campo de estudio.

El léxico del latín clásico concibe la existencia y su relación con lo verdadero desde un matiz práctico, pues la formulación de un discurso judicial exige entender la diferencia entre un argumento falso y uno verdadero; al igual que el planteamiento de verdad y realidad, al lado de los hechos. Así, mientras *proxime ad verum accedere* significa acercarse a la verdad de los hechos, *omnia ad veritatem dicere* guarda un matiz abstracto para determinar que hay honestidad o certeza al momento de hablar. *Veritas* ¹⁸⁷, entonces, es uno de los sustantivos que, gracias al contexto en el que se encuentre, puede expresar el concepto “realidad”. Asimismo, esta diferencia de percepción también se encuentra en las frases *argumentum afferre* y *rationem affere*, donde la primera implica traer al discurso una prueba concreta (real) basada en los hechos existentes, a diferencia de la segunda que implica necesariamente un argumento verdadero, basado en experiencias pasadas y el sentido común, más no real perceptible por los sentidos, como se explicará en el apartado de Lucrecio. Finalmente, *res* es de los sustantivos del léxico latino que contiene el más amplio rango de aplicación, ya que puede ir de lo concreto: *res ipsa docet*, a un tono medio: *res ipsa loquitur*, hasta alcanzar un alto grado de abstracción que puede verse en el adverbio *reapse* y, posteriormente, en el término ya mencionado: *realitas* ¹⁸⁸. El propio Séneca en la *Ep.* 108 hace notar que el *grammaticus* no dejaría pasar la mención de *reapse* (*re ipsa*) ni *seipse* (*se*

¹⁸⁶ Cfr. Albrecht (1997), p. 104.

¹⁸⁷ Meissner, p. 46, nota 95.

¹⁸⁸ DuCange, s.v. *realitas*.

ipse) en Cicerón ¹⁸⁹. Así, *res* será el vocablo que con frecuencia acompañará tanto a Lucrecio como a Cicerón para poder expresar aquella realidad aún desconocida para las letras latinas y, eventualmente será utilizado también por Séneca, desde una perspectiva más allá de lo lingüístico. Las concepciones mencionadas ayudarán a dichos autores a entender los planteamientos filosóficos griegos y, sobre todo, a encontrar equivalencias semánticas para evitar préstamos, como veremos más adelante, ya que algunas expresiones significarán distinto dependiendo el contexto, como *veri simile* y *probabile* ¹⁹⁰, que se utilizaban tanto con un matiz oratorio como con uno filosófico.

II. I Cicerón

Para fines probablemente didácticos, la llegada oficial de la filosofía a Roma cuenta con una narración en concreto que ha sido repetida tanto por autores antiguos ¹⁹¹, como por historiadores de la filosofía ¹⁹² y literaturas latinas posteriores ¹⁹³: el acontecimiento se sitúa en 155 a.C. cuando llega a Roma una embajada ateniense integrada por un académico, un peripatético y un estoico; Carnéades, Critolao y Diógenes respectivamente, para pedir que se disminuyera el tributo que se le exigía a su ciudad. Carnéades toma la palabra y asombra a todos con su ingenio. En virtud de esto, se puede resaltar, primero, que no hay mención de un epicúreo y, segundo, que, a pesar de tratarse de un punto de partida para la filosofía en Roma, lo que se recalca en la anécdota es la capacidad oratoria de los atenienses. Así, dicha historia puede ilustrar lo que representó para los romanos la filosofía ¹⁹⁴ y, específicamente para este estudio, para Cicerón, ya que su acercamiento guarda marcadas similitudes con lo expuesto, pues, como se puede ver en los primeros textos del arpinate, su primera intención de fomentar el camino a la filosofía fue para enriquecer el ejercicio oratorio. No es hasta la muerte de su hija Tulia en 45 a.C. que Cicerón decide escuchar a la filosofía desde una perspectiva distinta ¹⁹⁵. Con ello, su interés por difundir el pensamiento filosófico se

¹⁸⁹ Sen. *Ep.* 108. 32. 2

¹⁹⁰ Vid. Glucker John en *Cicero, the philosopher twelve papers*, pp.115-143. Glucker hace un recorrido por todas las acepciones aplicadas a los textos retóricos y filosóficos para comprobar si efectivamente *veri simile* y *probabile* guardan similitudes con el concepto *πιθανός* del académico Carnéades o con *εικόζ*.

¹⁹¹ Cic. *de Orat.* 2. 155.

¹⁹² “El fundador de la Academia tercera o nueva fue Carnéades de Cirene (214/12-129/8 a. J. C.), que acompañó a Diógenes el estoico en su embajada a Roma en 156/5.” Copleston, p. 364.

¹⁹³ Vid. Albrecht (1997), pp. 79-80 y Codoñer (2011), p. 345.

¹⁹⁴ Cfr. Introducción de *Cicero, the philosopher twelve pages*, p. 31.

¹⁹⁵ Cic. *N.D.* 1. 9.

acrecentó, pues ahora más allá de plantearlo como una herramienta para el *ars dicendi*, también lo entiende como el camino para llegar a la verdad. Esta intención de expresarla es lo que le llevará a la compleja formulación de contener el pensamiento filosófico griego en palabras latinas. Así, a diferencia de la influencia helénica ya mencionada, Cicerón buscará verter no sólo una teoría o imitar un género literario, sino que planteará la transmisión de toda una percepción de la realidad con todos los elementos que esto implica.

Lo primero a considerar es el origen de dichos planteamientos: Grecia. En aquella región fue natural que evolucionara la construcción de su lenguaje filosófico por necesidad y a partir de sus propios recursos, es decir, que la lengua griega contara con una extensa cantidad de conceptos abstractos y el latín no, se debe a las circunstancias, no a una imposibilidad inherente de la lengua en sí por su morfología y sintaxis; esta afirmación es reiterada constantemente por J.G.F Powell ¹⁹⁶, pues busca que no se olvide “el lado humano” ni de las lenguas ni del que realiza un ejercicio de traducción. En otras palabras, Powell apela al entendimiento de la lengua a partir de la comprensión del pensamiento, pues primero es el pensamiento y luego la lengua, como Copleston lo hace notar: “Pero no se olvide que el lenguaje sigue al pensamiento, se construye como expresión del pensamiento, y esto es especialmente verdad tratándose del lenguaje filosófico” ¹⁹⁷. De tal suerte que Powell refuta la postura de Roland Poncelet ¹⁹⁸, quien asegura que existe una repugnancia o incapacidad natural del latín hacia el lenguaje filosófico. Sin embargo, es conveniente puntualizar algunas de las observaciones que Roland Poncelet hizo sobre las diferencias sintácticas y morfológicas entre el griego y el latín, ya que, aunque su “erudito estudio lingüístico no llega a una conclusión más allá de lo obvio”, como resalta J.G.F Powell ¹⁹⁹, ayudará en esta investigación a dar algunos puntos clave de lo que tuvo que enfrentar Cicerón como pionero en su intención.

El concepto ejemplar para este primer acercamiento es τὸ ὄν, al reunir dos de los elementos más importantes a considerar: el uso del artículo griego para sustantivar un adjetivo y la flexibilidad de la sintaxis griega para utilizar participios con frecuencia,

¹⁹⁶ Powell, pp. 284-286 en *Cicero, the philosopher twelve papers*.

¹⁹⁷ Copleston, t.1, p. 250.

¹⁹⁸ Poncelet Roland, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Université de Paris, Faculté des Lettres. Paris, 1957. Postura que secunda Teodoro de Villapadierna en su artículo “*Cicerón traductor*”, en *Helmántica*. 1958, volumen 9, n.º 28-30, pp. 425-443.

¹⁹⁹ Powell, p. 284.

dependiendo las exigencias de las circunstancias ²⁰⁰; situación que, si bien no impide el ejercicio de traducción, sí presenta ciertas dificultades al momento de elegir posibles equivalencias. Pues hay que resaltar que mientras el latín cuenta con tres tiempos para el participio: pretérito en voz pasiva, así como presente y futuro en voz activa; el griego tiene cuatro: presente, perfecto, futuro y aoristo en las tres voces (activa, media y pasiva) ²⁰¹. Así, el participio perfecto y el participio aoristo del griego permiten un rango más amplio de interpretación ²⁰². De igual modo, el verbo εἰμί cuenta con participio presente, a diferencia del verbo *sum* que bien puede sobreentenderse en construcciones como el ablativo absoluto, de manera que se ha afirmado que tal forma nominal del verbo no existe, al igual que su participio pretérito, gerundio y gerundivo ²⁰³. J. G. F Powell comenta que Cicerón nunca propuso la forma del presente participio de *esse* ²⁰⁴. En un mismo sentido, Moreno Hernández resalta que la dificultad para traducir términos ontológicos y en general las formas nominales del verbo εἰμί será una constante ²⁰⁵. Así mismo, el propio Séneca hace notar esta diferencia cuando menciona: τὸ ὄν. *Duri tibi videor ingenii; in medio positum, posse sic transferri, ut dicam " quod est." Sed multum interesse video; cogor verbum pro vocabulo ponere* ²⁰⁶.

²⁰⁰ A diferencia del latín que frecuenta el gerundivo.

²⁰¹ "Each of the tense-aspect stems has its own participle", Van Emde Boas, p. 607. En la clasificación de tiempo absoluto se encuentra, por un lado, el presente indicativo y perfecto indicativo que refieren al presente; por otro lado, el imperfecto, aoristo indicativo y pluscuamperfecto que refieren al pasado y, finalmente, el futuro indicativo y futuro perfecto indicativo que refieren al futuro, *cf. idem*, p. 404. A su vez, bajo este contexto cabe resaltar que "Moods other than the indicative (i.e., the subjunctive, optative and imperative) and non-finite forms of the verb (infinitives, participles and verbal adjectives), do not inherently express tense, but only aspect. This aspectual value, however, may lead to a relative-tense interpretation", *idem*, p. 405.

²⁰² "The aorist participle usually expresses an action anterior to that of the matrix verb", *idem*, p. 607; "The perfect participle typically refers to a state (or lasting effects), simultaneous with the matrix verb, resulting from a previously completed action", "The aorist participle is not infrequently used to refer to an action which does not precede, but coincides with the action of the matrix verb (so-called coincident aorist participle); the aorist is then used to refer to the action in its entirety. This is especially frequent with circumstantial participles used as a modifier of manner"; "The aorist participle of atelic verbs may also have an ingressive or complexive interpretation", *idem*, p. 608. "An aorist participle preceding a finite verb is very often used to express a sequence of actions", *idem*, p. 626.

²⁰³ Por su parte, Prisciano hace la siguiente observación en sus *Institutiones grammaticae* (11,7,30,8-10): *A verbo "sum", quod est anomalum, veteres praesentis temporis proferebant participium "ens", unde componitur "potens"; nam "futurus" magis a "fio" verbo videtur nasci, potest tamen etiam a "fui" esse existimari.*

²⁰⁴ Powell en *Cicero the philosopher twelve pages*, p. 296.

²⁰⁵ *Vid.* Moreno Hernández, *Las traducciones latinas de οὐσία en Cicerón y Séneca*. Moreno Hernández hace un estudio del contexto en el que el término es usado con las diferentes formas latinas.

²⁰⁶ Sen. *Ep.* 58. 7 "τὸ ὄν. Te parezco obstinado; es público que se puede traducir así, como diré: *quod est*. Pero considero que hay bastante diferencia, me obligo a poner un verbo por un sustantivo". La diferencia entre *verbum* y *vocabulum* se puede ver en Var. *De Ling.* 8. 11. 4: *de his Aristoteles orationis duas partes esse dicit: vocabula et verba, ut homo et equus, et legit et currit* "Aristóteles dijo que respecto a estas oraciones hay dos partes: sustantivos y verbos, como hombre y caballo, y leer y correr".

El artículo neutro griego se caracterizó por ser uno de los recursos más usados para expresar una imagen abstracta, pues remarca o separa lo que está sustantivando, permite que en este caso el verbo se vuelva sustantivo ²⁰⁷. Así, τὸ ὄν refiere al ser sin accidentes, individual y específico, mientras que, a causa del relativo *quod*, la expresión *quod est* refiere a algo dicho previamente en el discurso. El *quod* está “ligado” a la cosa a la que se está refiriendo, en otras palabras, mantiene un valor déictico. En *quod est*, el relativo *quod* expresa que hay algo que lleva a cabo el verbo *esse*: “lo que es”. La imagen mental que se produce a partir de la expresión “lo que es” (*quod est*) denota que algo existe; en cambio, la imagen que se produciría si se utilizara “el siente” o “lo siente” (τὸ ὄν) denotaría lo que está siendo, es decir, el estado continuo de ser. Un ejemplo equivalente en español, podría ser la diferencia entre usar “la verdad” y “lo que es verdadero”, así, la segunda expresión califica un conjunto de cosas verdaderas o aquello que entra en el grupo de *verdadero*, a diferencia de la primera que habla de una cosa denominada como *verdad*; en esta situación, τὸ ὄν correspondería a “la verdad”, mientras que “lo que es verdadero” correspondería a *quod est*.

La falta de artículo en el latín se resolvió con el relativo neutro *quod* que, si bien no separa a un término por tratarse de un relativo, sí logra un matiz de abstracción y Cicerón lo utilizará con frecuencia, como veremos más adelante. *Quod* pide un verbo finito, y esto es lo que le causa más problema a Séneca pues, lo que debería elevarse hacia un matiz abstracto con un participio neutro (ὄν), no deja de permanecer en lo concreto con un verbo conjugado (*est*). Herrero y Escobar explican que Cicerón muchas veces “traduce el artículo griego por el relativo; para traducir algunos participios griegos acude a una oración subordinada con *cum*, a una de relativo o a un ablativo absoluto” ²⁰⁸. Por su parte, J. G. F. Powell expresa que las diferencias sintácticas entre el griego y el latín despertaron el interés de estudiosos que se concentraron en la ausencia del latín de ciertos recursos esenciales dentro del lenguaje filosófico, tales como “the definite article, the participle in all its variety, and the complex system of prepositions expressing numerous kinds of abstract relationship” ²⁰⁹. Mientras que en Company Company leemos que “Aunque el latín no tenía artículo, es decir no tenía una

²⁰⁷ En este sentido, el artículo griego guarda similitudes con el artículo en el español de los siglos XII y XIII entorno al eje de gramática: “el artículo actúa como un indicador de sustantivación; es la herramienta para que otras categorías adquieran carácter sustantivo, es un transpositor a nombre. Se trata de un proceso metafórico mediante el cual acciones y cualidades se perciben como objetos”, Company, p. 253.

²⁰⁸ Herrero y Escobar en Intr. a *Cicerón, Obras filosóficas*, p. 20.

²⁰⁹ Powell en *Cicero the Philosopher twelve papers*, p. 284.

palabra específica determinante que funcionara como un presentador, individualizador o actualizador del sustantivo, sí tenía un rico y complejo sistema de deícticos”²¹⁰.

El frecuente uso de *quod* para traducir ciertos términos como *quod fieri possit* para *δυνατόν* o *philosophia, quae est de vita et moribus* para *ἠθική* llevó a una acumulación de subordinadas y gran cantidad de formas verbales personales; a lo que lingüistas rigurosos como Roland Poncelet consideraron desfavorable para la fluidez de la prosa latina. Finalmente, los prefijos griegos son muy variados y permiten la construcción de compuestos como *ἀεκίνητος* (*quod semper movetur*), *ἔμψυχον* (*quod est animal*) y *ἀθάνατον* (*aeternum*)²¹¹ que la mayoría de las veces se resuelven con una perífrasis latina.

Ahora, hay que resaltar que las cuestiones que tuvo que resolver Cicerón no van más allá de lo que todo traductor debe afrontar; la diferencia es que su trabajo no tiene un precedente formal y estructurado, no cuenta con una teoría o con el ejemplo de otros autores para empezar su camino, ya que, aunque él afirme que la filosofía ya se encontraba en las mentes romanas desde hace tiempo: *cum minime videbamur tum maxime philosophabamur*²¹², no deja de admitir que es reciente el interés de sus contemporáneos de buscar la forma de transmitir los planteamientos filosóficos griegos en tan importantes *litteris Latinis*. Cicerón se apoyó de su propio entendimiento de las doctrinas filosóficas para expresar en latín una idea que se le igualara, la posición en la que se encuentra Cicerón conjuga los elementos de pensamiento, lenguaje y filosofía. La respuesta de Cicerón ante la transmisión de conceptos filosóficos griegos fue instintiva y completamente apegada a lo que él mismo se propuso, tanto como *homo privatus*, pues de todas las escuelas filosóficas, las que se quedaron a su lado fueron la Academia y la Peripatética que lo impulsaron a siempre buscar y, por lo tanto, transmitir la verdad con mirada escéptica²¹³; como *homo publicus*, ya que integrar la filosofía con la retórica y la política era una forma de enriquecer el pensamiento y la lengua latina en favor de los romanos²¹⁴.

²¹⁰ Company, p. 243

²¹¹ Ejemplos tomados de De Villapadierna, pp. 425-443, quien compara un fragmento del *Fedro* del libro VI de la *República* con el que se encuentra en Cic. *Tusc.* 1. 53.

²¹² Cic. *N.D.* 1. 6 “Cuando menos parecíamos, entonces más filosofábamos”.

²¹³ Cic. *Fin.* 1. 3.

²¹⁴ Cic. *Fin.* 1. 4; Cic. *N.D.* 1. 8. Vid. A.A.Long en *Cicero, the philosopher twelve papers*, pp. 37-47, Long menciona que Cicerón tuvo interés por la filosofía en primer momento por su utilidad retórica atraído por las técnicas de argumentación de Platón y Aristóteles; y propone que fusionó a tal grado la filosofía con la retórica que Cicerón planteó al orador ideal de la misma forma que Platón su teoría de las ideas, ya que ese orador ideal sólo se puede concebir con la mente.

II. I. I Léxico filosófico latino

Para lograr transmitir ideas completas, Cicerón utilizó distintas formas de trasladar el texto griego, dependiendo la necesidad, sin sacrificar ni el sentido del original ni el estilo de la lengua de llegada, pues nunca dejó de lado la elegancia al momento de escribir, ya que, como se ha dicho, el ejercicio de traducción era para enriquecer su propia lengua latina y no necesariamente para conocer la lengua extranjera. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos observar que Cicerón evitó transcribir palabras del griego en su prosa filosófica, a diferencia de sus cartas, donde el estilo es más flexible y permite, incluso, aspectos coloquiales ²¹⁵. De igual forma, sin contar su traducción del *Timeo*, el arpinate pocas veces adapta pasajes griegos completos con rigurosidad literal. Para explicar dicha situación, Powell rescata dos lugares donde Cicerón muestra un esfuerzo por mantener el griego ²¹⁶, el resto de los fragmentos son adaptados con libertad o a través de un discurso indirecto; por lo tanto, Cicerón conocía a detalle los fundamentos teóricos de cada escuela para poder representarlos fluidamente.

Así, hay situaciones donde es posible trasladar el término técnico griego a una palabra equivalente en latín de uso cotidiano, es decir, *verbum e verbo* ²¹⁷. Cuando Cicerón recurría a esto, construía su texto en tres niveles de explicación: primero, optaba por escribir la palabra griega, luego la latina y, finalmente, agregaba el contexto de aplicación necesario para ampliar el significado del vocablo ya existente ²¹⁸. De esta manera, Cicerón proporcionó nuevos conceptos a vocablos latinos que, en virtud de su explicación de uso, ahora podían

²¹⁵ Cfr. Powell, pp. 289-290, Powell menciona que tanto Cicerón como Quintiliano y Séneca mantenían una pureza del lenguaje latino para elevar su prosa literaria, mientras que en la vida cotidiana no había tanta renuencia a palabras griegas. También en R. B. Steele, "The greek in Cicero's epistles" en *American Journal of Philology*, Vol. 21, No. 4 (1900), The Johns Hopkins University Press, pp. 387-410, donde hace un estudio sobre las palabras griegas que se utilizaban de manera cotidiana entre los romanos reflejadas en las cartas a Ático de Cicerón.

²¹⁶ Powell, pp. 279: *Tusc.* 3. 41-42 y *Fin.* 2. 21, en tales pasajes, menciona Powell, Cicerón cita a Epicuro. Por otro lado, en la presente investigación se encontraron los mismos pasajes en D.L. 10. 6 y D.L. 10. 142.

²¹⁷ En Cic. *Fin.* 3. 15, Cicerón explica tres formas de traducción que utilizó en sus textos: *verbum e verbo*, *verbum quod idem declarat* y *quod uno Graeci...id pluribus verbis exponere*. "Palabra a partir de una palabra", "una palabra que revela lo mismo" y "lo que una palabra de los griegos...eso exponerlo en muchas palabras".

²¹⁸ Cfr. Powell en *Cicero the philosopher twelve pages*, p.290. Por su parte, Cicerón explica en *Ac.* 1. 25. 10 lo siguiente: *dialecticorum vero verba nulla sunt publica, suis utuntur. et id quidem commune omnium fere est artium; aut enim nova sunt rerum novarum facienda nomina aut ex aliis transferenda*. "De hecho, ninguna palabra de los dialécticos es pública, (sino que) las usan. Y, en efecto, eso común de todos casi es intrincado; pues ya sea que los nuevos nombres tengan que hacerse de las cosas nuevas, ya sea que tengan que traducirse a partir de otras".

considerarse parte de una nueva terminología latina, es decir, las palabras cotidianas latinas adquirieron una nueva acepción para ser utilizadas posteriormente dentro de un nuevo campo: el filosófico. A esta forma de ampliar el significado de una palabra ya existente se le llamará posteriormente *calco semántico*, el cual, Natalia Castillo Fadic explica que es cuando “un vocablo es influido por un término de otra lengua, adquiriendo a raíz del contacto una nueva acepción”²¹⁹ o, para decirlo de otra forma, la lengua receptora “adopta” un significado de una lengua extranjera para colocarlo en una palabra de su acervo. Por su parte, J. G. F. Powell afirma que “A word used in an extended sense, modelled on the use in another language of the word for which it normally serves as an equivalent, may be called a semantic calque”²²⁰. Mientras que Gómez Capuz determina que “el préstamo/calco semántico no produce una nueva palabra compuesta en la lengua receptora, sino que tan sólo se limita a alterar las funciones o significados de una palabra simple ya existente en la lengua receptora, generalmente, a través de una extensión semántica”²²¹. Por lo tanto, hubo términos griegos que no tuvieron mayor problema de traslación, puesto que el propio latín contaba con vocablos afines que solo requerían una nueva explicación de uso para generar una acepción que refiriera a un sentido filosófico. Gracias a esto, Cicerón contribuyó a crear una gran diversidad de palabras polisémicas latinas.

Algunos de estos *calcos semánticos* son: *iudicium*-κριτήριον, *scientia*-ἐπιστήμη, *natura*-φύσις, *regula*-κανών, *adpetitio*(*animi*)-ὄρμη, *finis*-τέλος²²²; así como *visum/visio*(*comprehendibile*) para φαντασία(καταληπτική) que, si bien, morfológicamente este último término latino no contiene la misma carga semántica que el griego, sí logra acercarse a la imagen que busca dar el vocablo una vez delimitado²²³; ya que *visum* es el participio pretérito neutro pasivo del verbo transitivo *video* que significa ‘ver’, ‘percibir’, ‘considerar’²²⁴; por otro lado, φαντασία es el sustantivo verbal de φαντάζομαι²²⁵, donde la

²¹⁹ Castillo Fadic, p. 475.

²²⁰ Powell en *Cicero the philosopher twelve pages*, p. 292.

²²¹ Gómez Capuz (2009), Capuz también proporciona esta definición: “Una palabra de la lengua extranjera transfiere un elemento de contenido (**sema** en términos estructuralistas, **acepción** en términos lexicográficos) a una palabra de la lengua receptora con la que mantiene algún tipo de vinculación semántica (y a veces también formal), lo cual produce un enriquecimiento semántico de esta palabra nueva”. Gómez Capuz (2009).

²²² Hubo otros calcos semánticos que se dieron por contacto directo desde principios de la literatura latina como *virtus*-ἀρετή, *ars*-τέχνη que, según Powell, p.293, no volverían a ser los mismos después de los filósofos, puesto que las doctrinas griegas plantearon nuevos significados a partir de sus reflexiones.

²²³ Este fenómeno correspondería a la tipología de *calco aproximado* que se detallará más adelante.

²²⁴ L&S, s.v. *video*.

²²⁵ *Vid.* I. I La Stoa y el Jardín.

voz media de dicho verbo denota un sentido reflexivo que no es posible apreciar en *video*, aquí la importancia de estructurar una explicación en tres niveles, pues se enriquece la noción original del vocablo latino para concederle un significado más cercano a lo abstracto que el griego busca representar, ya que no hay que olvidar que la esfera de lo concreto está mejor posicionada en el pensamiento romano; basta con hacer un recorrido por la gran cantidad de verbos que representan movimiento, o la extensa variedad de frases que contienen el sustantivo *oculus* para expresar ‘imaginar’: *ante oculos proponere aliquid*, *ante oculos aliquid versatur*, *ante oculos vestros res gestae proponite*, *oculis mentis videre aliquid* ²²⁶, así como las que refieren a la distancia, dirección, territorio y conquista ²²⁷.

Otras veces, Cicerón consideró necesario un neologismo ²²⁸. Castillo Fadic clasifica al *neologismo* dentro del *calco semántico*, con la excepción de que en el neologismo no se crea una nueva acepción en una palabra ya existente dentro del acervo de la lengua receptora, sino que se opta por formar una palabra completamente nueva para designar el nuevo significado ²²⁹. Un buen ejemplo de este recurso es *qualitas* ²³⁰ para expresar la misma idea que el término griego ποιότης, vocablo griego que a su vez también fue un neologismo en el contexto de Platón. John Glucker considera a *qualitas*, además de un neologismo, también una traducción etimológica ²³¹, puesto que Cicerón creó una nueva palabra o neologismo dentro del léxico latino, pero también realizó un proceso de derivación de la misma manera que Platón hizo con el sustantivo griego ποιότης ²³². Por otra parte, tal proceso coincide con lo que Werner Betz define como *calco literal* o “la exacta traducción miembro por miembro del modelo, ya que cada morfema del modelo es traducido por el morfema más próximo de

²²⁶ Cfr. Meissner, p. 17. Traducciones literales: “Poner algo frente a los ojos”, “permanece algo frente a los ojos”, “pon frente a tus ojos los logros”, “ver algo con los ojos de la mente”.

²²⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 7-11.

²²⁸ No se tratarán aquí conceptos propiamente ciceronianos como *humanitas*, por tratarse de un tema que rebasa los límites del contenido de este apartado.

²²⁹ Cfr. Castillo Fadic, p. 475

²³⁰ Cic. *Ac.* 1. 24-28; *N.D.* 2. 94. 2. Se discute si realmente el término es innovación de Cicerón o si el diálogo va más allá y representa la autoría de Varrón: “This is based on the word’s occurrence, without explanation or apology, in a fragment of Varro, and on the context of the *Acad. Post.* passage where the word is discussed, where, at any rate for the purposes of the dialogue, Varro is certainly presented as responsible of the coinage”. Powell, p. 295, Glucker (2015) difiere en p. 41, sin embargo, ha tenido más eco la afirmación de Powell, por ejemplo, *vid.* nota 258 de Herrero Llorente y Ángel Escobar a la traducción de *Sobre la naturaleza de los dioses*, Gredos 2009.

²³¹ Cfr. Glucker (2015), p. 42.

²³² Fenómenos lingüísticos estudiados por la lexicogénesis.

la lengua receptora”²³³. En otras palabras, ambos autores, tanto Cicerón como Platón, estructuraron un neologismo a partir de los recursos que su propia lengua les ofrecía, a saber, el sustantivo *qualitas* deriva del adjetivo *qualis*, de la misma forma que el sustantivo ποιότης deriva del adjetivo ποιός. Cabe aclarar que Cicerón presenta el nuevo término por medio del interlocutor Varrón, quien alega en el diálogo que es preferible crear nuevas palabras en latín a utilizar griegas²³⁴. Asimismo, Varrón resalta que los propios griegos también enriquecían su léxico, ya que justamente ποιότης no era un vocablo de uso común, sino de los filósofos: *Qualitates igitur appellavi quas ποιότητος Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum sed philosophorum*²³⁵. En efecto, cuando Platón introduce dicho término, se disculpa por ser un ἀλλόκοτον ὄνομα²³⁶. De igual manera, es necesario agregar que *qualitas* es mencionado en dos textos de Cicerón y en ambos casos con el equivalente griego; mientras que en Séneca el término ya es recurrente sin necesidad de hacer referencia a su origen²³⁷; en consecuencia, hay altas probabilidades de ser un vocablo aceptado al menos entre los círculos afines, ya que, como se verá en el apartado del problema de la *paupertas verborum*, Séneca evita un léxico que sobresalte a los lectores romanos²³⁸.

Siguiendo con la traducción *verbum e verbo*, Cicerón en vez de proponer una sola palabra equivalente, veía necesario dar distintas opciones dependiendo la situación para acercarse al sentido original: “Where Cicero does alternative between a number of translations, one should expect a particularly recalcitrant Greek term”²³⁹. Algunos de estos términos son: σωφροσύνη que bien puede ser *temperantia*, *moderatio*, *modestia* o, para nivelarlo a una virtud romana, *frugalitas*²⁴⁰. También *adsensio*, *approbatio* o *probatio*²⁴¹ que refieren a συγκατάθεσις, término utilizado por estoicos y académicos para explicar el juicio que se crea por medio de la experiencia dada a partir de las representaciones.

²³³ Cfr. Gómez Capuz (2009), Gómez Capuz nos habla de la tipología propuesta por Werner Betz (1949).

²³⁴ Cic. Ac. 1. 25. 4 *sed enitar ut Latine loquar* “pero me esforzaré para hablar en latín”; Cic. Ac. 1. 26. 5 *'Audebimus ergo' inquit 'novis verbis uti te auctore, si necesse erit.* “Osaremos entonces, dijo, a usar nuevas palabras, contigo como testigo, si fuese necesario.”

²³⁵ Cic. Ac. 1. 25 “Por lo tanto, llamé *qualitates* a las que los griegos llaman ποιότητος, la cual esta misma entre los griegos no es una palabra común, sino de los filósofos”.

²³⁶ Pl. *Tht.* 182a.

²³⁷ Sen. *Ep.* 66; Sen. *Ep.* 118. 15; Sen. *Ep.* 84; Sen. *Ep.* 85. 22 y Sen. *Ep.* 112. 2.

²³⁸ Vid. apartado II. III. I.

²³⁹ Glucker en *Cicero the philosopher twelve papers*, p. 118.

²⁴⁰ Cic. *Tusc.* 3. 16.

²⁴¹ Cic. *Luc.* 37. 2 y Cic. *Luc.* 99. 9.

Πρόληψις, segundo criterio de verdad epicúreo ²⁴², puede ser *praenotio* ²⁴³, *anticipatio* en un contexto de argumentos epicúreos y cercano al término *μαντικός* (*praesensio* ²⁴⁴) o *notitia* ²⁴⁵ para el ámbito retórico; noción que recuerda a la frase *rationem affere*, ya mencionada y que se retomará más adelante en el apartado de Lucrecio.

El uso de un mismo término tanto para la esfera retórica como para la filosófica no es extraño, pues ya se ha dicho que muchas nociones griegas se acercaron primero y con mayor fuerza a la teoría retórica. David N. Sedley ²⁴⁶ menciona que probablemente el término *κατάληψις* ²⁴⁷ se usó primero en la oratoria, pues explica que Cicerón utilizó *perceptio* ²⁴⁸ en un sentido cercano al griego sin necesidad de aclarar su origen; sin embargo, el concepto se enriquece en la obra filosófica del Arpinate cuando menciona: *nec definiri aiebant necesse esse quid esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant* ²⁴⁹, con la intención de presentar a *comprehensio* más acorde a las demandas de *κατάληψις* ²⁵⁰. No obstante, hay que resaltar que el estudio de Sedley no va más allá de contrastar algunos textos de Cicerón. En cambio, para los términos *probabile* y *veri simile* el estudio es más profundo en John Glucker ²⁵¹, quien concluye que, aunque la diferencia es casi imperceptible, puede entenderse que un argumento debe ser *veri simile* ²⁵² (*εικός*), mientras que todo el discurso debe ser *probabile* (*πιθανός*); el segundo término se utilizó para el criterio de verdad de los académicos: *πιθανή φαντασία* ²⁵³ que Cicerón tomó como *probabile visum* o *probabilis visio* ²⁵⁴. El término *veri simile* será usado posteriormente por Séneca para explicar la diferencia entre un bien verdadero y uno que puede parecer un

²⁴² Vid. Capítulo I.

²⁴³ Cic. *D.N.* 1. 44. 12, *praenotio* y *anticipatio* en el mismo periodo.

²⁴⁴ Cic. *Div.* 1. 1. 5.

²⁴⁵ Cic. *Luc.* 30.17.

²⁴⁶ Sedley (1999), pp. 43-44.

²⁴⁷ D.L. 7. 52 en sentido estoico y D.L. 10. 33 en sentido epicúreo.

²⁴⁸ Cic. *Inv.* 1. 9. 10 y Cic. *Inv.* 1. 36. 3.

²⁴⁹ Cic. *Luc.* 17. 10 “Decían que no era necesario definir lo que sería *cognitio* o *perceptio* o, si queremos palabra por palabra, *comprehensio*, a la que ellos llaman *κατάληψις*”.

²⁵⁰ Se retomará el tema en los apartados III. I. I Representaciones comprensibles y III. I. II Dialéctica como virtud.

²⁵¹ Cfr. Glucker en *Cicero the philosopher twelve papers*, pp. 115-143.

²⁵² Dos frases alternas a *veri simile*: *proxime ad verum accedere* y *a vero non abhorrere*. Cfr. Meissner, p. 46.

²⁵³ Francisco L. Lisi explica acerca de los *Académica*: “En esta obra se presenta como un escéptico moderado, influido por los *probabilia* de la filosofía de Carnéades, en la que se solía defender cada pro y contra de las argumentaciones.” Codoñer (2011), p. 352.

²⁵⁴ En Cic. *N.D.* 1. 12, después de aclarar el escepticismo propio de la Academia, agrega: *ex quo existit et illud, multa esse probabilia, quae quamquam non perciperentur, tamen, quia visum quandam haberent insignem et inlustrem, his sapientis vita regetur*.

bien para el individuo: *verum et veri simile inter se differunt* ²⁵⁵, pues, contrario a los académicos, para los estoicos lo verdadero sí puede ser identificado ²⁵⁶.

En el mismo tono, con algunas modificaciones, está la traducción *verbum quod idem declarat* ²⁵⁷ o lo que podría entenderse como *calco libre* o *conceptual*, puesto que coincide con lo que Gómez Capuz explica:

el calco libre o conceptual se trata de un tipo de calco menos fiel pues, aunque respeta la entidad conceptual de dicho modelo, es formalmente independiente de este modelo extranjero. En este caso, también nos encontramos ante equivalentes nativos acuñados para evitar un préstamo ²⁵⁸

El mejor ejemplo para ello es la palabra *vitium* ²⁵⁹ para el término *κακία*, ya que Cicerón pudo haber seguido la lógica de *qualitas*, al tomar el adjetivo *κακία* por *malitia*, pero él mismo explica que no lo consideró pertinente porque en ese caso parecería que se refiere a un único vicio y no a todos como *κακία* tiene la intención ²⁶⁰. *Vitium*, por lo tanto, le hacía más justicia a la carga semántica que implicaba el original. Así, *nunc omni virtuti vitium contrario nomine opponitur* ²⁶¹, igual que *κακία* a *ἀρετή*. En Séneca también se puede ver esta diferencia entre *vitia* y *malitia*, cuando explica a Lucilio que los bienes son corporales ²⁶², donde hace una clasificación de *adfectus*, *morbi animorum* y *malitia*; los *vitia* se encuentran en la categoría de *morbi animorum*, en contraposición a los *bona hominis* que son virtudes.

El uso de terminología es favorable para el lector sólo si se ha llevado un proceso de especialización en el tema a tratar, es decir, un texto técnico puede contener mucha información en pocas palabras, sin embargo, resta calidad literaria y filtra posibles lectores. El autor debe tener en mente a quién va dirigido su texto y cuál es la intención; el trabajo del

²⁵⁵ Sen. *Ep.* 118. 8. La misma carta abre con una referencia directa a Cicerón y el contenido tiene otros conceptos ya atribuidos a Cicerón como *impetus* y *petitio*.

²⁵⁶ Cic. *Tusc.* 5. 33-34.

²⁵⁷ “Palabra que revela lo mismo”.

²⁵⁸ Gómez (2009).

²⁵⁹ Vid. Glucker (2015), p. 43 y Powell, “Cicero’s translation from Greek”, p. 298.

²⁶⁰ Cic. *Fin.* 3. 40. 15-21.

²⁶¹ Cic. *Fin.* 20 “Ahora todas las virtudes se oponen al vicio con un nombre distinto”.

²⁶² Sen. *Ep.* 106, postura epicúrea y estoica. Cabe mencionar que toda la carta tiene un tono burlón, pues a Séneca no le parece oportuno clasificar cada cosa para la práctica filosófica, de manera que es posible que su clasificación de *morbi animorum* tampoco sea genuina, sin embargo, el uso diferente de los dos términos sí está presente.

traductor, entonces, es equilibrar la intención del texto de origen sin destruir la lengua de llegada, de lo contrario es posible que el objeto de transmisión se pierda, pues una traducción demasiado literal carece de contenido lógico para el lector. Powell resalta con acierto que, si bien es evidente que el traductor se enfrenta a continuas dificultades: “A highly literal rendering may be posible, but unacceptable because it is unidiomatic, inelegant, or unintelligible to a normal user of the language”²⁶³. Qué tan precisa es una traducción radica en respetar el sentido y el estilo del texto a traducir, así, lo literario es un factor a considerar; sin embargo, los parámetros se modifican dependiendo la época, en consecuencia, es necesario tomar en cuenta que las exigencias literarias en el período de Cicerón eran distintas a las que hoy en día se transmiten, al respecto Powell agrega: “otherwise our judgement is in danger of being base on modern assumptions wich are at best irrelevant and at worst misleading”²⁶⁴.

Sin duda, Cicerón dio prioridad a la claridad y al estilo²⁶⁵, pues cuando traduce respeta el contenido griego sin dejar de lado la *elegantia verborum latinorum* que él mismo exige tanto al orador como a cualquier otro ciudadano romano. Así, la *latinitas* no solo son parámetros estilísticos, sino un reflejo de la virtud del autor o de sus vicios²⁶⁶. Con esto en mente, se puede apreciar que nuestro autor recurrió más de una vez a la perífrasis o *quod uno Graeci...id plurimis verbis exponere*²⁶⁷, muchas veces introducidas por un *quod*. En *De fato*, por ejemplo²⁶⁸, Cicerón prefiere hacer una explicación de ἀξιώματα, δυνατόν y λογική a proponer un sustantivo equivalente, ya que los tres términos contienen una connotación demasiado específica como para utilizar una sola palabra latina que englobe su significación completa: en el caso de ἀξιώμα, la traslación debe representar que se trata de un planteamiento, ya sea falso o verdadero; y, si bien Cicerón utiliza *effatum*²⁶⁹, *pronuntiatum*

²⁶³ Powell, “Cicero’s translation from Greek”, p. 275.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Cic. *Opt.Gen.* 5. 14 *In quibus non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi*. “En los cuales no tuve la necesidad de traducir palabra por palabra, sino que conservé todo origen y fuerza de las palabras”.

²⁶⁶ *Vid.* apartado III. I. III *Qualis vir, talis oratio*.

²⁶⁷ Powell, p. 293, resalta que queda ambiguo si Cicerón se refiere a varias posibilidades de términos latinos para uno griego, como se vio en el párrafo anterior, o si se refería a una perífrasis. En cualquier caso, Cicerón realiza ambas opciones.

²⁶⁸ De igual forma en Cic. *Tusc.* 5. 68.

²⁶⁹ Cic. *Luc.* 95.

²⁷⁰ o *enuntiatio* ²⁷¹, en todos los casos agrega la aclaración *aut vera aut falsa erit*, de lo contrario el sentido se quedaría en la acción que denota λέγω ²⁷². La misma variedad de términos es mencionada por Séneca en la epístola 117 para explicar tal concepto: *Dico deinde: Cato ambulat. Non corpus," inquit, " est, quod nunc loquor, sed enuntiativum quiddam de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum* ²⁷³; lo cual sugiere que permanece el uso de varios términos, a diferencia de ἥθος, pues Cicerón resalta que para enriquecer el latín también es posible llamar a esa rama, *philosophia moralis* ²⁷⁴. En efecto, el concepto de *moralis* [*mos+ -alis*] ²⁷⁵ englobaba un conocimiento ya sumamente pulido dentro del pensamiento romano, sin romper con la idea del término griego y, aunque Cicerón no vuelve a mencionarlo, la propuesta es acuñada por Séneca.

Evitar préstamos en sus textos filosóficos le permitió a Cicerón expresar que el latín era una lengua lo suficientemente fuerte como para sostener una realidad sólo conocida por el griego hasta ese momento. Cicerón por devoción a la verdad examinó, analizó y presentó con amplio panorama los distintos planteamientos filosóficos griegos ya esparcidos por el territorio romano; por devoción a Roma, hizo consciente el inminente intercambio cultural generado por contacto directo para usarlo a su favor, ya que Cicerón nunca debilita al latín mostrando algún vacío en su estructura, en cambio, demuestra su fortaleza para dominar incluso campos desconocidos.

II. II Lucrecio

Como ya se ha visto, el acervo léxico nace de un proceso de interpretación del mundo. En Lucrecio con *De rerum natura* tenemos el privilegio de presenciar los engranajes de tal proceso. Su texto invita a observar al mundo dibujado en sus letras para entender la doctrina de Epicuro, donde la realidad y la verdad están entretrejidas con agudeza retórica. Para

²⁷⁰ Cic. *Tusc.* 1. 14.

²⁷¹ Cic. *Fat.* 20.

²⁷² Glucker califica al término estoico como un ejemplo de “Ciceronian multiple translation”. Cfr. Glucker en *Cicero the philosopher twelve papers*, p. 130.

²⁷³ Sen. *Ep.* 117. 13 “Digo, por lo tanto: Catón camina. ‘No es un cuerpo’, dijo, ‘lo que ahora hablo, sino una enunciación a partir de cierto cuerpo, lo que otros llaman *effatum*, otros *enuntiatio*, otros *dictum*”.

²⁷⁴ Cic. *Fat.* 1 [...] *quia pertinet ad mores, quod ἥθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem*. “Puesto que concierne a las costumbres, lo que ellos llaman ἥθος, nosotros solemos llamar a esa parte de la filosofía *acerca de las costumbres*, pero es conveniente nombrarla *moral* respecto a la creciente lengua latina”.

²⁷⁵ OLD s.v. *moralis*.

lograrlo, Lucrecio utilizó con ingenio todos los recursos que le permitió la poesía didáctica²⁷⁶, género que desde la Antigüedad provoca dificultades para su delimitación por la amplitud que denota su estructura, ya que hay una aparente contradicción entre la intención didáctica y la forma poética. En el caso de Empédocles, por ejemplo, Aristóteles optó por quitarle al filósofo la calidad de poeta, al afirmar que sólo envolvió en metro un tema filosófico para facilitar la comprensión de sus planteamientos²⁷⁷. Por su parte, Lucrecio no desdeña del todo el utilizar el metro con fines didácticos, de manera que a sus ojos el metro se vuelve un importante medio para el fin principal²⁷⁸; por otro lado, antes de considerar a la poesía didáctica un género propio, se incluyó dentro de la épica por estar generalmente en hexámetro. Von Albrecht explica que para Goethe la poesía didáctica es un producto a medias entre la poesía y la retórica²⁷⁹.

Así, *De rerum natura* está enriquecida con la gama de matices que el género al que pertenece otorga, ya que el rasgo poético ayudará a Lucrecio a explicar y fundamentar la única doctrina que, para él, enseña la verdad. Pues, a diferencia de Cicerón, Lucrecio se muestra en sus textos convencido de haber encontrado en el epicureísmo el camino que lo alejará de los tormentos que acosan a la humanidad. Lucrecio toma la corona de laurel para dictar a detalle aquello imperceptible para los ojos e inexplorado hasta ese momento por las letras latinas. Asimismo, este es el primer problema que debe enfrentar, pues, como se ha explicado, el criterio de verdad depende en primer momento de los ojos y las impresiones que estos permiten en el alma para generar un juicio. En efecto, más allá de hacer un traslado sistemático de palabras griegas al latín, el eje de su obra es la unión de imágenes poéticas con el buen manejo de argumentos, haciendo armonía entre el contenido filosófico griego con el sonido de las palabras latinas y la estructura de su obra.

II. II. I *De rerum natura*

²⁷⁶ Von Albrecht resalta que, desde el principio, la poesía didáctica fue la acompañante habitual de la aristocracia romana, por una inclinación innata hacia la enseñanza y aprendizaje en relación con la vida real: *Aratea* ciceronianas, *Chorographia* de Varrón, *Ornitogonía* y *Tratado de los venenos* de Emilio Macro o *Sobre las hierbas* de Valgio Rufo. Cfr. Albrecht (1997), p. 270.

²⁷⁷ *Poet.* 1. 1447b 18 en Albrecht (1997), p. 268. Lucrecio se refiere a Empédocles con gran respecto. Sin embargo, difiere con él en algunos aspectos, pues afirma que se equivocó en difundir que el aire, fuego, tierra y el líquido eran los cuatro elementos primordiales (Lucr. 1. 712-762).

²⁷⁸ Para un acercamiento a la influencia de Empédocles en Lucrecio, *vid.* Sedley (2004), pp.1-34.

²⁷⁹ Albrecht (1997), p. 268-269.

Lucrecio rompe los límites del pensamiento concreto romano expresado en unidades fraseológicas que buscan explicar el mundo que nos rodea, tales como: *res sensibus, res quas oculis cernimus, res externae, haec omnia quae videmus, oculis subiectae* ²⁸⁰, cuando presenta la posibilidad de construir una estructura mental verdadera a partir de lo real guiado por la razón. Para entender esto, recorreremos *De rerum natura* con el fin de detectar la intención detrás del contenido que refleje los tres puntos planteados por Cicerón: *probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae* ²⁸¹; y los criterios de verdad planteados por Epicuro: αἴσθησις, πρόληψις, πάθη ²⁸². El poema comienza con una controversial invocación a Venus ²⁸³:

*Aeneadum genetrix, hominum divomque voluptas,
alma Venus, caeli subter labentia signa
quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
concelebras, per te quoniam genus omne animantum
concipitur visitque exortum lumina solis:* ²⁸⁴

Inmediatamente después, Lucrecio le advierte a su escucha Memio que preste atención, pues revelará el fin último del cielo y los dioses, así como el principio de las cosas (*rerum primordia*), es decir, el tema a comprobar es *rerum natura* con la existencia de los ἄτομα ²⁸⁵, así, para que su planteamiento y la doctrina que defiende sean aceptados como verdaderos, debe presentar pruebas a favor de lo invisible ²⁸⁶. En efecto, no hay que olvidar,

²⁸⁰ Todas las frases se encuentran en Meissner, p. 18 y expresan “the world of sense” o “the visible world”. Traducciones literales: “cosas sensibles”, cosas que diferenciamos con los ojos”, “cosas externas”, “todas las cosas que vemos”, “[cosas] sujetadas con los ojos”.

²⁸¹ Cic. *Or.* 69. 4 “comprobar es de necesidad, deleitar de placer, persuadir de victoria”. Para un estudio completo de la intención de Lucrecio de enseñar y convencer a sus lectores de la verdad bajo argumentos retóricos, ayudándose del género de poesía didáctica, ya que la poesía es memorable, así como su creatividad léxica *vid.* E.J. Kenney, *Lucretian texture: style, metre and rhetoric in the De rerum natura*, pp. 92-110.

²⁸² Explicados en el capítulo I.

²⁸³ La controversia en torno a esta invocación radica, por un lado, en explicar por qué Venus encabeza el texto de Lucrecio, a partir de esto se han tomado distintas perspectivas, desde su intención poética en estructura y contenido, su intención filosófica, hasta su influencia romana. Por otro lado, ha habido estudios que cuestionen la aparición de *voluptas* en el primer verso e, incluso, se ha querido justificar la velada aparición de los cuatro elementos naturales, a saber, *mare* para agua, *terras* para tierra, *animatum* para aire y *lumina solis* para fuego. *Vid.* Lucrecio, *Naturaleza*, p. 121, nota 2 de Fernando Socas quien proporciona una vasta bibliografía.

²⁸⁴ Lucr. 1. 1-5 “Madre de los Enéadas, deleite de hombres y dioses, / fructuosa Venus, desde abajo a las errantes constelaciones del cielo/ que hacen al mar navegable, que hacen a las tierras fértiles/ atiendes, por ti desde entonces todo género viviente/ es concebido y contempla al nacer los rayos del sol”.

²⁸⁵ D.L. 10. 41 ταῦτα δὲ ἔστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα “estas cosas son indivisibles e inmutables”; Epicuro explica que todo está conformado por cuerpos y que a su vez existen cuerpos tan pequeños que ya no pueden dividirse más ni modificar su forma, a partir de ellos se conforma todo lo que nos rodea.

²⁸⁶ *Vid.* P.H. Schrijvers en *Oxford readings in Classical studies, Lucretius*, pp. 255-288. Schrijvers plantea que Lucrecio no sólo usa imágenes por ser poesía ni para evitar tecnicismos griegos ni para facilitar que lo entiendan,

primero, que Lucrecio debe reconciliar un pensamiento helénico con las *mores maiorum*, luego, que el epicureísmo no era la única escuela filosófica en Roma ni la única que profundizó en el área de lo φυσικόν, pues, al tiempo, el estoico Posidonio mostraba un fuerte auge ²⁸⁷.

Por su parte, Epicuro abre su *Carta a Heródoto* ²⁸⁸ hablando de la importancia de un discurso claro que genere una imagen memorable en quien lo escucha, pues demuestra que se ha observado el entorno y se le ha dado el nombre correcto a cada cosa por medio de los sentidos, el entendimiento y las pasiones; es necesario, entonces, observar, nombrar y recordar para finalmente conocer las cosas ocultas a partir del propio raciocinio. Lucrecio sostiene su defensa bajo ese entendido siempre aludiendo a la vista de forma directa con el verbo *videre*, o indirecta con las frases latinas que denotan un juego entre la imagen del mundo visible y el oculto, por ejemplo, cuando explica que el principal miedo a las divinidades es por no ver las causas verdaderas: *Humana ante oculos foede cum vita iaceret//in terris oppressa gravi sub religione* ²⁸⁹; cuando con la ayuda de sus versos Memio ya inmerso podrá ver lo oculto: *res quibus occultas penitus convisere possis* ²⁹⁰; cuando plantea que no es la luz del sol la que ilumina la mente, sino la luz que proporciona la observación y el entendimiento del entorno, principio del estudio de lo φυσικόν y que repetirá textualmente al cierre de los preludios de los libros I, II, III y VI: *non radii solis neque lucida tela diei/discutiant, sed naturae species ratioque* ²⁹¹; o cuando termina de ilustrar lo visible y pide a Memio que no desconfíe de lo que hablará a continuación porque: *nequeunt oculis rerum primordia cerni* ²⁹². Esto le permite introducir la existencia de cuerpos tan pequeños

sino como argumentos a la manera retórica. Su estudio reconcilia los rasgos poéticos y retóricos por medio de metáforas raíz o arquetipos contenidos en el texto.

²⁸⁷ Sedley explica las principales escuelas filosóficas en Roma durante el tiempo de Lucrecio. Menciona que Posidonio (c. 135 a. C. - 51 a. C.), si bien tenía como principal residencia Rodas, visitaba Roma con frecuencia y era cercano a Cicerón, *cfr. Philosophy in Italy*, Sedley (1998), pp. 62-65, Sedley también explica que Posidonio refutó la afirmación epicúrea del tamaño de los astros tan pequeños como se ven, misma que aun así respaldó Lucrecio, Sedley (1998), p. 83.

²⁸⁸ D.L. 10. 35.

²⁸⁹ Lucr. 1. 62. “Cuando terriblemente yace ante los ojos la vida humana / en la tierra oprimida bajo la pesada religión”.

²⁹⁰ Lucr. 1. 136. “Las cosas con las que, inmerso, podrás examinar lo oculto”.

²⁹¹ Lucr. 1. 146 también en 2. 60-61; 3. 92-93; 6. 40-41. “Ni con los rayos del sol ni con el manto luminoso del día se disipan, sino con la observación de la naturaleza y la razón”.

²⁹² Lucr. 1. 268. “No pueden ser discernidos los principios de las cosas con los ojos”.

que no se pueden ver, pero que en conjunto generan grandes cosas perceptibles a la vista, al olfato y al tacto.

Junto a esas afirmaciones teje imágenes cotidianas que a veces recuerdan a la poesía bucólica para comprobar el principio filosófico: “nada se crea a partir de la nada”²⁹³, lo que Schrijvers llama *root metaphor*²⁹⁴, ya que Lucrecio se ayuda de *argumenta afferre* basados en los sentidos (αἴσθησις), para hacer una serie de descripciones metafóricas de las partículas elementales como semillas; Schrijvers detalla que el uso de metáforas base radica en la selección, énfasis, supresión y organización de los aspectos del objeto a explicar (*illustrandum*) con relación a la conclusión a la que quiere llegar el argumento, apoyado por una imagen que denote las mismas propiedades²⁹⁵; así, en ese periodo Lucrecio utiliza los términos *materies*, *genitalia corpora* y *semina rerum*²⁹⁶, con el fin de poner énfasis en sus capacidades dinámicas de generar²⁹⁷. A la par, ya que ha traído a la memoria hechos visibles como el brotar de las flores en primavera o no visibles, pero evidentes, como el viento empujando los barcos, plantea que así como vemos manifestarse esos fenómenos, de igual forma existen cuerpos que no podemos ver (*corpora caeca*), pero que mantienen la misma lógica de comportamiento, es decir, una vez que se han entendido las imágenes de los *argumenta*, no hay forma de refutar el elemento de *rationem afferre* en el discurso²⁹⁸, pues a partir de la experiencia ya se puede llegar a una conclusión basada en la memoria y la razón (πρόληψις), concepto que se puede explicar con la frase: *oculis mentis videre aliquid*.

Una vez que enriqueció las connotaciones de *semina* para explicar que nada nace de la nada y que nada se vuelve nada, mantiene esa estructura con el fin de plantear el resto de las metáforas base que le servirán como representación de cada una de las características de

²⁹³ Lucr. 1. 150 *nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam* “ninguna cosa nace divinamente a partir de nada nunca”. Por su parte, en D.L. 10. 38 encontramos que Epicuro, después de referirse a la importancia de los criterios de verdad, comienza su explicación con la misma idea del origen de las cosas: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίγνεται ἂν σπερμάτων γε οὐθὲν προσδεόμενον: “Nada nace de lo que no es. Pues todo ha nacido de todo, si acaso, pues, no sería necesario de las semillas”.

²⁹⁴ Cfr. Schrijvers, p. 256.

²⁹⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 259.

²⁹⁶ Vid. *Ibidem*, Schrijvers agrega que, al explorar la esfera del léxico biológico, Lucrecio facilita la explicación del argumento y permite la posibilidad de usar el término propuesto en otros textos, ya sea por él mismo o por otros autores.

²⁹⁷ Cfr. Sedley (1998), p. 39.

²⁹⁸ Recurso retórico que se encuentra en Cic. *Luc.* 17, donde Cicerón explica el uso de ἐνάργεια: *ut Graeci, perspicuitatem aut evidentiam nos si placet nominemus*. Y que Von Albrecht (2000) considera un recurso de “extrema sugestividad visual” utilizado en las epístolas de Séneca para crear un fuerte efecto en la imaginación del lector, p. 242.

los *rerum exordia*. Luego, el movimiento en el vacío ²⁹⁹ y la unión ordenada de unos con otros es dibujado con la metáfora de los *elementa* ³⁰⁰; el periodo donde refuta la *homoeomeria* ³⁰¹ de Anaxágoras haciendo un juego entre *ignis* y *lignum* ³⁰² resulta muy ilustrativo, pues también se ayuda del sonido con una doble intención: “The similarity of sound failing to support the wrong doctrine of Anaxagoras does support the orthodoxy of Democritus and Epicurus” ³⁰³. Friedländer ³⁰⁴ menciona que Lucrecio basa el uso del sonido en su teoría del lenguaje, pues a partir de un limitado número de fonemas influidos por el metro, mueve y ordena las palabras de manera que el sonido natural que se genera simule una diversidad de imágenes que apoyen el contenido de su poema con utilidad. Así, la repetida metáfora de *elementa* no sólo apoyará el contenido filosófico, sino también la estructura de su poema. Al respecto, Campbell afirma que “In structural terms, the *De rerum natura* presents itself as a linguistic simulacrum of the entire universe” ³⁰⁵. La importancia del sonido también se ve reflejado en la frecuencia de aliteraciones apoyadas por el ritmo que ayudan a que tanto la forma como el contenido sea memorable, ya que Lucrecio tejió su texto de tal forma que el lector quisiera seguir leyendo, pues leer su obra de principio a fin y no sólo fragmentos significa transmitir la doctrina de Epicuro con éxito ³⁰⁶. Incluso, el propio poeta advierte sus intenciones de deleitar: *ne mea dona tibi studio disposta fidei, // intellecta prius quam sint, contempta relinquant* ³⁰⁷.

Finalmente, cuando en el contexto del poema el rasgo de generar de los ἄτομα no es tan importante, pero sí la pequeñez, utiliza *corpuscula* ³⁰⁸, característica que también se puede aplicar a la estructura completa del poema, pues comienza describiendo aquellos pequeños cuerpos en el libro I, avanza por la descripción del alma mortal del ser humano en el libro III y cierra con la peste de Atenas en el libro VI, demostrando que el macrocosmos no es otra

²⁹⁹ Lucr. 1. 420 [...] *nam corpora sunt et inane*. D.L. 10. 39 τὸ πᾶν ἐστὶ σώματα καὶ κενόν.

³⁰⁰ Lucr. 1. 197; 1, 823-826; 2. 688; 2. 1012-1022.

³⁰¹ Es probable que esta transliteración en Lucrecio tenga justificaciones retóricas, como se verá más adelante.

³⁰² Lucr. 1. 875-914.

³⁰³ P. Friedländer en *Oxford readings in Lucretius*, p. 353.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 351.

³⁰⁵ Campbell, *Lucretian architecture: structure and argument of De rerum natura*, p. 91. También, E.M. Thury en *The American Journal of philology* 108 (1987).

³⁰⁶ Vid. Markovic Daniel, *Lucretius. The Rhetoric of explanation in Lucretius De rerum natura*, p. 34; también Marcovik explica la diferencia entre argumentos retóricos y ornamentos, pp.83-144.

³⁰⁷ Lucr. 1. 52-53 “Para que mis regalos dispuestos para ti con fiel estudio / antes de que sean entendidos / no dejes condenados”.

³⁰⁸ Sedley (1998), p. 39. Término también utilizado por Amafinio en Cic. *Ac.* 1. 6.

cosa que la representación del microcosmos. Von Albrecht propone que la estructura refiere al mundo que nos rodea con los libros externos I y VI, y la interioridad del hombre en los libros II-V ³⁰⁹. Campbell ³¹⁰, en cambio, plantea que se puede considerar una división tripartita: libros I-II acerca de los átomos y vacío; III-IV sobre psicología y libros V-VI historia natural; o una división por la mitad: libros I-II sobre los principios de la teoría atómica y libros III-VI acerca de las implicaciones éticas de la teoría atómica. Lo que no deja lugar a duda es la intención de Lucrecio de mantener cuidadosamente un equilibrio entre sus palabras, la forma del texto y su pensamiento.

Las últimas dos metáforas de las que habla Schrijvers refieren al alma, pues, una vez que Lucrecio ya ha demostrado la existencia de los *corpuscula* como componentes de todo, plantea que el alma ³¹¹ también está conformada por esos cuerpos en movimiento; en consecuencia, el alma es mortal, de manera que no hay que temer a la muerte, ya que morir significa eliminar cualquier sensación propia del cuerpo. Lucrecio, entonces, no discute el hilemorfismo, sino la posibilidad de que el alma sea independiente del cuerpo y pueda salir de éste para regresar a algún origen. Dicho esto, utiliza a manera de contraejemplo el símil del cuerpo como recipiente del alma ³¹², y agrega que, así como el agua sale del recipiente cuando se rompe, así también los *corpuscula* se disipan cuando el cuerpo está herido una vez que se han dispersado, de modo que el cuerpo y el alma dejan de ser lo que eran para formar uniones nuevas. Campbell considera que una vez que Lucrecio comprueba que el alma es material, su caso está ganado, lo que sigue es un entendimiento completo del mundo ³¹³.

La renuencia de Lucrecio para transliterar el término ἄτομα, se puede observar también en εἶδωλα ³¹⁴, pues, a pesar de las dificultades, prefiere utilizar *simulacrum*, *imago*, *effigies* y *figura*; vocablos que dan prioridad al hecho de ser un reflejo o retrato fijo del objeto que representan, por encima de la volatilidad que implica el significado de εἶδωλα. Esto quiere decir que Lucrecio se apoyó de imágenes como la de la serpiente que cambia de piel ³¹⁵ o el

³⁰⁹ Albrecht (1997), p. 288.

³¹⁰ Cfr. Campbell, p. 80. Cabe resaltar que, con excepción del libro VI, la estructura del poema es prácticamente la misma que la de la *Carta a Herodoto* de Epicuro, situación que ha dado lugar a discusiones acerca de su originalidad, *vid.* Campbell, p. 76.

³¹¹ Lucrecio sostiene que *animus* y *anima* deben considerarse juntos como uno: *hoc anima atque animus vinciti sunt foedere semper*. *Lucr.* 3. 415-424.

³¹² *Lucr.* 3. 440; *Lucr.* 3. 555.

³¹³ Campbell, p. 83.

³¹⁴ Séneca utiliza *figura* en *Q.N.* 1. 5. 1. *Vid.* Sedley (1998), pp.39-43.

³¹⁵ *Lucr.* 4. 60.

fuego que desprende calor ³¹⁶ para expresar la naturaleza de movimiento que tienen los simulacros (εἶδωλα) ³¹⁷. La importancia de que se entienda con claridad tal concepto radica en que éste es el intermediario entre los sentidos y el raciocinio, en otras palabras, es el puente que permite que lo externo se impregne en la mente de quien tiene la tarea de juzgar lo que le rodea; así, tanto ἄτομα como εἶδωλα son términos dignos de la atención del poeta, pues juntos le dan cohesión a su postura filosófica y a la estructura de su poema. Cabe resaltar que sólo en dos ocasiones opta por transliterar: cuando refuta el concepto que le atribuye a Anaxágoras *homoeomeria* ³¹⁸ y cuando explica que el posible término pitagórico *harmonia* ³¹⁹ que justifica la forma en la que el alma reside en el cuerpo está mal. James Warren menciona al respecto que los términos que Lucrecio reconoce como imposibles de encontrar en el latín, son justamente términos que corresponden a otras escuelas ³²⁰; de igual forma, Sedley agrega que existe la posibilidad de que Lucrecio transliterare con intenciones retóricas: “philosophically welcome concepts must make themselves at home in the language too” ³²¹, así, los términos rechazados por la propia lengua latina deben ser rechazados también por quien se está instruyendo con su poema. Esto no parece insensato si se analizan otros lugares donde Lucrecio utiliza palabras griegas fuera de un contexto doctrinal ³²², como el periodo en el que emula la épica homérica para ejemplificar que todos los *eventus* no hubieran ocurrido sin la unión entre cuerpos y vacío, pues incluso el tiempo es producto de tal unión, ya que sin los eventos pasados no podríamos percibirlo ³²³. Sedley afirma que, cuando el contexto lo exige, como el mencionado, Lucrecio hace que el lector piense en griego

³¹⁶ Lucr. 4. 56.

³¹⁷ Lucrecio dedica gran parte de su libro IV a la explicación de los εἶδωλα: proyecciones que los mismos objetos “exhalan” para que puedan ser percibidos o, mejor dicho, recibidos por los sentidos. Lucrecio incluso detalla que tales proyecciones o simulacros viajan a través del viento para que la nariz perciba el olor del objeto y para que los ojos conciban su forma.

³¹⁸ Lucr. 1. 830.

³¹⁹ Lucr. 3. 100 y Cic. *Tim.* 27.

³²⁰ Warren, p. 29.

³²¹ Sedley (1998), p. 49.

³²² *Vid.* Sedley (1998), pp.50-58, desarrolla una justificación de los lugares donde Lucrecio aglomera palabras griegas, para demostrar que la postura de Bailey es incorrecta, quien asegura que el poeta no encontró palabras latinas que se ajustaran a las griegas, que lo hizo por capricho o que simplemente Lucrecio hizo una traducción directa del griego para su texto. Sedley, además, agrega un apéndice de los grecismos, pp. 59-61.

³²³ Lucr. 1. 459-482.

utilizando nombres propios griegos, agregando sustantivos que aludan al griego como *durateus* e, incluso, agregando adjetivos compuestos como *Gratiiugena*³²⁴.

A diferencia de Cicerón, Lucrecio tuvo más libertad léxica al aventurarse a formar sustantivos, adverbios y adjetivos compuestos³²⁵, como ya se resaltó. Von Albrecht menciona que tanto la lengua de Lucrecio como su estilo siempre estuvieron al servicio del contenido, pues no dudó en crear nuevas palabras con abstractos en *-men* y *-tus*; formaciones nominales en *-cola* y *-gena*; adverbios en *-tim* y *-per*; así como adjetivos en *-fer* y *-ger*³²⁶. Además, Von Albrecht menciona que Lucrecio utilizó latín arcaico como la *-s* final, el genitivo femenino en *-ai* y el plural en *-um*. También, a la manera de Enio, adjetivos que pueden referirse a un sustantivo (hipálage). Y agrega: “Como *poeta doctus* Lucrecio se atreve todavía, como Enio, a una <dissección> en plena regla de las palabras, una violencia que el gusto augústeo no permitirá más”³²⁷. En suma, con la demostración de la riqueza léxica que se vio en este apartado, es imposible no pensar que Lucrecio busca enaltecer su labor cuando se queja de la pobreza del latín³²⁸, misma que repite al explicar con distintas imágenes que es el primero en transmitir una doctrina griega en palabras latinas, endulzadas con el sabor de la luz de sus versos³²⁹.

II. II. II Ἡθικός

Ahora bien, un caso no está del todo ganado si no se ven las implicaciones de la postura planteada. Y, una vez más, Lucrecio traza su propia línea, pues mientras que en Epicuro encontramos tres cartas distintas para tres temas bien delimitados, en Lucrecio, hay un tema base entrelazado con alusiones éticas. Diógenes explica que los epicúreos unieron la rama de

³²⁴ Cfr. Sedley (1998), p. 51. Luc. 1. 477 y en Cic. *ND.* 2. 92. 1. Misma estructura que mantiene Virgilio con *Troiugena* en Verg. *A.* 3. 359, Verg. *A.* 8. 117 y Verg. *A.* 12. 626.

³²⁵ Cfr. Kenney, p. 97.

³²⁶ Albrecht (1997), p. 290.

³²⁷ *Ibidem*, pp. 291-292.

³²⁸ Lucr. 1. 136-145; 3. 258-261; 5. 335-337, misma intención en Sen. *Ep.* 58 y más clara en Cic. *Fin.* 3. 51.

³²⁹ Hay que resaltar que en los libros 1. 925-949 y 4. 1-24 Lucrecio repite exactamente los mismos versos que aluden a su labor del primer poeta que administra medicina a sus lectores; en ellos se puede encontrar una cita de Enio: *atque haurire, iuvatque novos decerpere flores/insignemque meo capiti petere inde coronam* “además beber, y ayuda a recolectar nuevas flores / y de ahí colocar una insigne corona en mi cabeza”. Engañar al enfermo con palabras endulzadas para que pueda tomar el amargo sabor de la medicina lo retomará Séneca: *Ep.* 75 y más detalladamente en *Ep.* 108, donde advierte que los versos adornados son un primer buen recurso para llamar la atención de los jóvenes, pero hay que tener cuidado, pues pueden sólo atraer por la belleza de sus palabras sin ser entendidos verdaderamente para la práctica en la vida.

κανονικός con la de φυσικός otorgándole el nombre de *περὶ κριτηρίου καὶ ἀρχῆς*, tema base de *De rerum natura*; por otro lado, le asignaron la descripción de *περὶ αἰρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων*³³⁰ a la rama de ἠθικός, misma que tiene muy marcadas las palabras σοφός, θεός y ἡδονή como protagonistas. En contraste, los vocablos latinos que corresponden a θεός y ἡδονή son mencionados a lo largo de todo el poema de Lucrecio. Ejemplo de esto es la invocación a Venus que guarda los últimos dos elementos mencionados y, más adelante, el elemento de θεός se manifiesta en la mención de la primera premisa por defender, pues cuando Lucrecio explica que nada nace a partir de la nada agrega el adverbio *divinitus*, matiz que no se encuentra en el texto atribuido a Epicuro. Así, Lucrecio guía a su lector al relacionar en un mismo lugar la importancia del conocimiento de la naturaleza de las cosas con el resultado positivo que este mismo implica en la vida cotidiana, relación que desemboca en su libro V. De igual forma, *voluptas* está presente, aunque distinta a como Epicuro plantea la ἡδονή. Finalmente, las referencias al *sapiens* son puntuales (libros II, III y V) en contraposición a Epicuro que busca su definición a detalle en su carta a Meneceo.

De acuerdo con Epicuro, la εὐδαιμονία descansa en el conocimiento de la verdadera naturaleza divina³³¹; con él se elimina el velo del miedo y permite la observación del mundo como es realmente, guía para la elección y la fuga, la salud del cuerpo y tranquilidad del alma³³²; el σοφός es quien se conduce adecuadamente, pues su raciocinio filtra cualquier situación que lo aleje del verdadero placer, fin último para vivir dichosamente³³³. En relación con tal afirmación de Epicuro, es necesario destacar tres lugares en Lucrecio. En primer lugar, el proemio al libro II, por contener la primera mención de los sabios y sus enseñanzas que dan paso a observar desde tierra firme cómo el resto sigue errando en vientos tormentosos³³⁴. En

³³⁰ D.L. 10. 30 “Acerca de lo que se elige, se huye y acerca de la vida”.

³³¹ Ni Lucrecio ni Epicuro eliminan la existencia divina, sólo la conceden alejada de las necesidades humanas D.L. 10. 123. Lucrecio lo desarrolla en 5. 55-234.

³³² D.L. 10. 128 *τούτων γὰρ ἀπλανῆς θεωρία πᾶσαν αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἐπανάγειν οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν, ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*: “Pues la observación fija de estas cosas sabe comprender toda elección y fuga para la salud del cuerpo y la tranquilidad del alma, después de esto vivir felizmente es el fin”.

³³³ D.L. 10. 128-132.

³³⁴ Lucr. 2. 7-10 *Sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere/ edita doctrina sapientum templa serena,/ despiciere unde queas alios passimque videre/ errare atque viam palantes quaerere vitae*: “Pero no hay nada más dulce / que tener bien amurallados/ los serenos templos de los sabios con una elevada doctrina/ donde serás capaz de ver a los otros desde arriba y observar que a cualquier dirección/ deambulan y, errantes, buscan la vía de la vida”.

segundo, el libro V, primero, donde afirma que se puede vivir sin cereales y vino, pero no se puede vivir dichosamente sin un espíritu puro proporcionado por la *sapientia* ³³⁵:

*namque Ceres fertur fruges Liberque liquoris
vitigeni laticem mortalibus instituisse;
cum tamen his posset sine rebus vita manere,
ut fama est aliquas etiam nunc vivere gentis.
at bene non poterat sine puro pectore vivi;* ³³⁶

Luego, el periodo que narra cómo se han desarrollado las civilizaciones explica que en un principio los pueblos fueron gobernados por hombres fuertes de buena apariencia y con un ingenio agudo, probablemente haciendo referencia al *καλοκάγαθός*, características que perdieron valor después del descubrimiento del oro al cederle el poder a quien acumulara más riquezas ³³⁷.

Dicho eso, describe dos tipos de individuos: *quod si quis vera vitam ratione gubernet, / divitiae grandes homini sunt vivere parce / aequo animo; neque enim est umquam penuria parvi* ³³⁸. Y los que, en cambio, prefieren la fama y el poder para que *fundamento stabili fortuna maneret*. Lucrecio aquí hace un juego de palabras entre las acepciones de *fundamentum*, pues puede ser tanto cimientos de una propiedad, haciendo referencia a las riquezas materiales, como argumento, aludiendo, quizá, a cualquier respuesta que quiera fundamentar en pro de lo material; al tiempo, se muestra la ironía de utilizar el verbo *maneo* y el adjetivo *stabilis* con *fortuna*, dado que es un lugar común afirmar que la fortuna es lo contrario a estable. La línea de pensamiento que Lucrecio abrió con el segundo tipo de individuos cierra con una nítida relación entre *αἴσθησις* y *πρόληψις*: *quandoquidem sapiunt alieno ex ore petuntque / res ex auditis potius quam sensibus ipsis* ³³⁹.

Si bien se considera que *De rerum natura* no es ético, sí mantiene rasgos suficientes para demostrar que el poeta comprendió con tanta claridad las enseñanzas de Epicuro que no pierde oportunidad para dar guiños del resultado o uso práctico de su teoría, ya que, como se

³³⁵ Luc. 5. 8-12 [...] *deus, inclyte Memmi, / qui princeps vitae rationem invenit eam quae / nunc appellatur sapientia, / quique per artem / fluctibus et tantis vitam tantisque tenebris / in tam tranquillo et tam clara luce locavit*: “[...] un dios, ilustre Memio, el primero que encontró ese conocimiento de la vida que / ahora se le llama sabiduría, / y el que por medio de la doctrina / a la vida con tantas turbulencias y tantas tinieblas / colocó en tan apacible y tan clara luz [...]”. El proemio del libro V alaba las enseñanzas de Epicuro.

³³⁶ Lucr. 5. 14-18 “Pues se dice que Ceres los frutos y Líber del licor / el líquido del viñedo trajeron a los mortales; / cuando, sin embargo, se podía sin esas cosas mantener la vida, / como se sabe que algunas personas todavía ahora viven. / Sin embargo no se podría vivir bien sin un espíritu puro”

³³⁷ Lucr. 5. 1105-1116.

³³⁸ Lucr. 5. 1116-1119.

³³⁹ Lucr. 5. 1133-1134.

ha dicho, las divisiones de la filosofía se entendían como un todo entrelazado. Por medio de vocablos latinos, Lucrecio logra atrapar los conceptos de tal forma que su imagen se impregna en la memoria. El poeta trasladó el planteamiento de Epicuro con respeto a sus posturas y de una manera tan meticulosa que sus propias letras invitan a la ejecución del proceso que lleva el criterio de verdad, paso indispensable para tomar decisiones en favor de la sabiduría. Tal correlación entre teoría y praxis estilística es la característica fundamental que da cohesión a la obra epistolar de Séneca, como se verá a continuación.

II. III *¿Paupertas verborum en las Epistulae?*

La posible estabilidad que el *quinquennium Neronis* le otorgó a Séneca se disipó con rapidez con el asesinato de Agripina en el 59 d.C. y la muerte de Burro en el 62. Bajo el encierro que representó el rechazo de Nerón a su retiro ³⁴⁰, Séneca pasó sus últimos años de vida formulando dos obras en prosa dirigidas a Lucilio ³⁴¹: una con carácter de φυσικός, sus *Naturales Quaestiones*, y otra de ἠθικός, las *Epistulae*. Sin embargo, la datación exacta de las 124 cartas es incierta. Aldo Setaioli ³⁴² sugiere que una de las primeras epístolas quizá fue escrita alrededor del 62 d.C y que, gracias a la mención del incendio de la colonia Lugdunum (actual Lyon) en la *Ep.* 91, es posible considerar que esta se escribió en el 64; el resto sólo da referencias a la temporada más no al año. Las *Epistulae*, a pesar de pertenecer al género epistolar, no permiten extraer contenido histórico o biográfico fehaciente, pues, menciona Von Albrecht que el uso constante de la primera persona y las anécdotas cotidianas son herramientas meramente retóricas y filosóficas ³⁴³, lo que da cuenta del genio creativo de nuestro autor y la intención de publicación, incluso en las cartas que denotan un fuerte tono personal ³⁴⁴. Así, aunque su evidente intención de dirigirse a un público amplio ha abierto discusiones acerca del carácter real o ficticio de la correspondencia, la balanza se orilla por

³⁴⁰ Tac. *Ann.* 14. 52-55.

³⁴¹ Se tiene poca información de Lucilio, ya que las *Epistulae* son la única fuente. Probablemente fue ecuestre del sur de Italia que frecuentaba Pompeya, *procurator* en Sicilia y poco más joven que Séneca. *Cfr.* Wilson, p. 181.

³⁴² Setaioli en *Brills Companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, p. 191.

³⁴³ *Cfr.* Albrecht (2000), p. 228.

³⁴⁴ Afirmación que concuerda con Wilson: “All are carefully constructed works of public performance, even the most apparently personal” Wilson, pp. 5-6. Por su parte, James Ker apunta que Séneca evita tratar temas sólo conocidos por él mismo o Lucilio, ya que la importancia es entorno a la intención doctrinal con vías a publicación. *Vid.* Ker James en *Seeing Seneca Whole*, p. 27.

aceptar que se trata de un verdadero intercambio epistolar en equilibrio con recursos literarios que dejan abierta la posibilidad de publicación ³⁴⁵.

Otro factor que hay que considerar es el que plantea el propio Séneca en la *Ep.* 118, donde detalla que el contenido de sus cartas no tomará el camino que Cicerón decidió para sus textos dirigidos a Ático ³⁴⁶, ya que no centrará su atención en cuestiones políticas; en cambio, se da a la tarea de buscar cuál es un bien verdadero y su relación con lo *honestum* ³⁴⁷. La *Ep.* 118, si bien rechaza textualmente el contenido planteado por Cicerón, está estructurada con conceptos traídos del griego al latín por el arpinate como *petitio* para ὀρμή y el ya explicado *qualitas*. Convergen también explicaciones de planteamientos estoicos como *perfecte secundum naturam est* (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) en contraposición a κατὰ φύσιν ³⁴⁸, así como una clara referencia a los ἄτομα cuando utiliza el adjetivo *insecabilis*. El tono de las *Epistulae*, entonces, está bien delimitado tanto textualmente por el autor como en ejecución, pues, en el caso de esta carta Séneca nunca menciona términos en griego, a pesar de tratar un tema de alto nivel técnico, a diferencia de los textos filosóficos de Cicerón. Hay que considerar, entonces, que las epístolas con términos en grafías griegas tienen una intención específica.

Al igual que Cicerón, Séneca mantiene un único destinatario, elección que ayuda a que el lector dibuje, según sea el caso, esa imagen de cercanía o lejanía ³⁴⁹ y de diálogo, característica de la tradición del género epistolar: τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου ³⁵⁰. Las 124 epístolas a Lucilio invitan a que formemos parte de esa relación entre el guía y su discípulo

³⁴⁵ Setaioli, p. 194.

³⁴⁶ Única obra de Cicerón a la que hace referencia textual, también en Sen. *Ep.* 21. 4 y 97. 3-4. Otras menciones de Cicerón: Sen. *Ep.* 17. 2; Sen. *Ep.* 49. 5 y Sen. *Ep.* 58. Para estudios sobre las similitudes y diferencias entre las epístolas de ambos autores *vid.* Von Albrecht en *Brills Companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, pp. 701-702, donde desarrolla si es posible considerar a Séneca un anti-ciceroniano. También Wilson pp. 10-11 que destaca la diferencia temporal y política entre ambos.

³⁴⁷ Julia Wildberger sugiere que el calco semántico de καλόν por *honestum* atrajo malentendidos y una distorsión del significado original, aunque quizá por el bien de las *mores maiorum* fue mejor mantener tal término al ser ya tradicional romano, *cfr.* *Ethics IV: Wisdom and virtue* en *Brills companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, pp. 317-323.

³⁴⁸ κατὰ φύσιν: “according to nature”, lo externo que no puede controlarse y que es indiferente; ὁμολογουμένως τῇ φύσει “in agreement with nature”, la conciencia y seguimiento del orden que el sabio posee para guiarse. *Cfr.* Wildberger, p. 315.

³⁴⁹ *Vid.* Edwards Catherine en *Cambridge Companion to literature*. Edwards Catherine explica que las cartas pueden representar un puente o un obstáculo entre el emisor y el receptor, pero siempre con la intención de plantear una especie de conexión de vida entre ambos.

³⁵⁰ *De elocutione*. 4. 223 “la otra parte del diálogo”.

³⁵¹; es posible, incluso, detectar el proceso de aprendizaje de su destinatario, gracias a ciertos guiños que Séneca se encarga de agregar en el proemio de cada carta, donde relaciona el tópico a desarrollar con una anécdota propia, ambos elementos introducidos por una pregunta hecha por Lucilio anteriormente. En efecto, si nos apegamos a la afirmación de Von Albrecht: “Language and style can only be understood in view of his theory” ³⁵², se puede encontrar en cada carta una alusión clara a la estrecha relación de los tres elementos mencionados: lenguaje, estilo y teoría. De manera que, cualquier pregunta que el lector considere, en relación con el contenido de las epístolas, es respondida en el mismo lugar; no está de más resaltar que también esa claridad es intencional, pues, como ya se ha visto, Séneca rechaza cualquier ambigüedad que aleje del entendimiento de la filosofía ³⁵³.

Su formación retórica, filosófica y política ³⁵⁴ contribuyó al cuidado meticuloso de cada detalle en sus letras, enriquecidas con el constante uso de metáforas médicas, gastronómicas, náuticas, de finanzas y economía ³⁵⁵. Las *minutissimae sententiae* desdeñadas por Quintiliano ³⁵⁶ son una herramienta en favor de la impresión del planteamiento en la memoria del lector, pero también del ideal estoico de *brevitas* (συντομία ³⁵⁷). El rechazo a arcaísmos, el uso de calcos del griego sólo cuando no salta al oído romano y sus párrafos conectados por correspondencias verbales lo alejan menos de Cicerón de lo esperado ³⁵⁸, sin embargo, Séneca procuró mantener su propio estilo ya bien definido en las *Epistulae* que fue tan aceptado como rechazado. De nuevo, como se vio con la poesía didáctica de Lucrecio, el medio está ligado con el mensaje a transmitir. El género epistolar permite la reflexión diaria que Séneca aconseja hacer al final de cada día ³⁵⁹, cada una con variedad de temas que ha

³⁵¹ Aunque se trate de un monólogo, Séneca logra en sus cartas el efecto de una relación dialógica entre el maestro y el discípulo o entre dos personas en el mismo camino, donde el lector toma un papel activo de lo que está sucediendo. Cfr. Williams Gareth en *The Cambridge Companion to Seneca*, pp. 136-150.

³⁵² Albrecht (2014), p. 715.

³⁵³ “El discurso metafísico se formula con una voluntad deliberada de fluidez y claridad en aras del propósito pedagógico [...] por lo cual recurre constantemente a definiciones y a comparaciones esclarecedoras”, Moreno Hernández (1998), p. 192.

³⁵⁴ “Seneca’s intellectual growth from childhood to maturity was shaped by two main moods of education: rhetoric and philosophy” Wilson p. 51. Vid. Williams Gareth en *The Cambridge companion to Seneca*, pág. 137, para la influencia de *controversiae* y *suasoriae* en las *Epistulae*.

³⁵⁵ “The use of technical vocabulary gives Seneca’s imagery a precision that helps the students of philosophy to enliven and intensify the content of teaching” Albrecht (2014), p. 706. Así mismo, vid. Capítulo III.

³⁵⁶ *De elocutione* 10. 1. 128.

³⁵⁷ Vid. D.L.7. 59.

³⁵⁸ Cfr. Albrecht en *Brills Companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, pp. 701- 705.

³⁵⁹ “The format of the Letters suggests that each day will mean making a new beginning at the attempt at moral progress. The text is framed into small chunks, tiny pieces, because that is how we experience our lives—

representado un problema para su sistematización, Gunderson las describe como una compleja constelación que sólo manifiesta su figura desde una posición que permita conectar los puntos ³⁶⁰, ya que se puede ver cada tema por sí mismo, pero sólo en conjunto se logra entender el planteamiento que nutre; como se verá a continuación con tres epístolas distintas.

II. III. I Οὐσία-*essentia*

El proemio de la *Ep.* 58 trata el problema de la *paupertas verborum*, a la que Séneca le atribuye dos razones: el hecho de que existen cosas que exigen nombre, pero no lo tienen, y, el fenómeno de haberlo tenido, pero el desuso hizo que se perdiera. Para la primera causa, Séneca expresa que mil cosas se le atravesaron cuando por casualidad hablaba de Platón; aquí hay que resaltar que esa afirmación bien podría referirse a la escasez de vocablos latinos para términos griegos, bien a lo reducido que a veces resulta el lenguaje en general³⁶¹. Ya en *De beneficiis*, Séneca destaca algo similar: [...] *plures esse res quam verba. Ingens copia est rerum sine nomine, quas non propriis appellationibus notamus, sed alienis commodatisque* ³⁶², donde el *alienis* no se refiere a palabras ajenas al latín, sino a palabras latinas, pues habla del vocablo *pes* que se utiliza para la medida, las velas del barco o la métrica; cierra el periodo diciendo: *unum utrique nomen est, vis quidem ac potestas longe alia* ³⁶³, postura que determina la forma y contenido de las epístolas.

Para la segunda causa Séneca da tres ejemplos distintos extraídos de fragmentos de Virgilio: primero, el nombre de un insecto que, explica Virgilio, los griegos llamaban *oestrus* (οἴστρος) y los romanos *asilus* ³⁶⁴; luego, la frase *cernere ferro inter se* ³⁶⁵ que, menciona Séneca, comenzó a usarse más el verbo *decernere* (*de+cernere*); y después, el uso de *iusso*

episodically. This is not a philosophy of abstractions, but of habit formation, which happens from day to day". Wilson, p. 194.

³⁶⁰ Gunderson, p. 16.

³⁶¹ Copleston hace una observación similar antes de explicar la teoría de las formas de Platón: "Carecemos de experiencia respecto a la eternidad y nuestro lenguaje no está hecho para dar explicación a tales cosas", p. 151; situación que probablemente contribuyó a que el planteamiento platónico no se entendiera por completo y con su transmisión fuera erosionándose poco a poco, ya que el filósofo se vio en la necesidad de utilizar terminología espacial.

³⁶² Sen. *Ben.* 2. 34. 2. "[...] hay más cosas que palabras. Existe una enorme abundancia de cosas sin nombre a las que no les designamos vocablos propios, sino ajenos y adaptados".

³⁶³ Sen. *Ben.* 2. 34. 5. "Hay un nombre para cualquiera, sin duda, el significado y el dominio son por mucho algo distinto". Hay una afirmación similar en. Sen. *Tranq.* 9. 2. 3..

³⁶⁴ Verg. *G.* 3. 147.

³⁶⁵ Virgilio utiliza cuatro veces tal frase, a saber, una vez en Verg. *A.* 12. 709 con el verbo *cerno*, citado por Séneca, y tres en Verg. *A.* 12. 282; *A.* 12. 695 y *A.* 11. 218 con el verbo *decernere*.

³⁶⁶, en vez de *iussero*. De esta manera, el proemio plantea tácitamente dos cosas a partir de la reflexión sobre el lenguaje, primero, que no se le ha otorgado un nombre específico a cada cosa, ni a los actos, si seguimos la idea de *De beneficiis*; pues a veces vocablos como *fortitudo* que sólo debería ser una virtud de fuerza mental, también se utiliza para denotar la fuerza física carente de criterios, como la de los gladiadores ³⁶⁷; queda, entonces, en quién usa la palabra la intención que quiere darle. Segundo, que todo cambia, incluso el lenguaje.

Séneca justifica esa *praeparatio* para disculparse por traer al texto la palabra *essentia* que le atribuye a Cicerón para traducir οὐσία. Sin embargo, la presente epístola, junto a *Instituto oratoria* ³⁶⁸ son los primeros textos en los que se documenta una traducción directa del término ³⁶⁹, ya que no hay obra de Cicerón conservada que apoye la afirmación de Séneca ³⁷⁰. En la traducción del *Timeo* hay una alusión, *aeternitate inmutabili* ³⁷¹, que es mencionada antes de plantear la imagen de la teoría de las formas de Platón: *quem cernimus, mundum simulacrum aeternum esse alicuius aeterni* ³⁷². Powell sugiere que *aeterni*, al no estar en el texto griego, fue una propuesta del arpinate para evitar *res*, pues el vocablo rompería con el tono abstracto, ya que, mientras en el griego es posible sólo poner τινοῦς, *alicuius* generalmente exige un sustantivo ³⁷³. Séneca, por su parte, sugiere las perífrasis: *res necessaria, natura continens fundamentum omnium* ³⁷⁴, sin aludir si son propuestas suyas o ajenas. Sin embargo, Cicerón utiliza *res necessarias* ³⁷⁵ para exponer uno de los fundamentos de la teoría estoica, pues menciona que, a diferencia de las bestias, el hombre cuenta con *ratio* que le ayuda a conocer las causas y consecuencias de las cosas, así como a comparar unas con otras, de manera que contamos con las *herramientas necesarias* para conocer con facilidad el curso de la vida y aprender a sobrellevarla.

Luego, la reflexión ya mencionada sobre la traducción de τὸ ὄν. Cabe resaltar, que la estructura que aquí utiliza Séneca, junto con la de οὐσία, guardan similitudes con la

³⁶⁶ Verg. A. 11. 467.

³⁶⁷ Sen. Ben. 2. 34. 3.

³⁶⁸ Quintiliano no atribuye el término latino a Cicerón: οὐσίαν, qua Plautus essentiam uocat. Quin. Inst. 3. 6. 23.

³⁶⁹ Cfr. Moreno Hernández (1994), p. 663.

³⁷⁰ Idem (1998), p. 195.

³⁷¹ Cic. Tim. 1. 7. 5.

³⁷² Cic. Tim. 1. 7 “Al que entendemos que es la eterna imagen ordenada de algo eterno”.

³⁷³ Powell, p. 287.

³⁷⁴ Sen. Ep. 58. 6 “Cosa necesaria”, “naturaleza que contiene el fundamento de todas las cosas”.

³⁷⁵ Cic. Off. 1. 11.

explicación en tres niveles de Cicerón, es decir, palabra en griego, palabra latina y contexto de uso. Con ello, Séneca da pie al cuerpo de la carta, donde desarrolla en qué consisten las seis clases en las que Platón divide *quod est*³⁷⁶, de acuerdo con las palabras de su *amicus*³⁷⁷. Pero antes, Séneca hace un discernimiento entre *genus* y *species* (εἶδη/ιδέα)³⁷⁸, con el mismo fin que Lucrecio, pues guía al lector hasta llegar a aquella abstracción que se necesita para comprender la siguiente afirmación: *Primum illud 'quod est' nec visu nec tactu nec ullo sensu conprenditur: cogitabile est*³⁷⁹. Moreno Hernández³⁸⁰ resalta que, aunque Séneca evita helenismos y recurre siempre a voces latinas ya integradas a la lengua común, es justo en la *Ep.* 58 donde convergen tanto términos ya aceptados como *species*, así como acuñaciones propias: *cogitabilis* para νοητός, junto a las transcripciones de ιδέα y εἶδος³⁸¹, hasta entonces siempre en caracteres griegos. En consecuencia, se puede apreciar que en una sola carta Séneca recorre todas las formas de translación que se analizaron en Cicerón. Gunderson va más allá y, además, sugiere que la epístola no sólo plantea una translación de conceptos, también: “The status (or lack thereof) of matter in Platonic metaphysics allows the letter to enact the transfer from metaphysics to ethics, and from letter to life”³⁸².

Así, una vez que representa la diferencia entre *idea* e *idos* con la imagen del *artifex* y ya que explicó las seis clases, Séneca cambia el tono teórico para hablar de movimiento ya que *Quaecumque videmus aut tangimus, Plato in illis non numerat, quae esse proprie putat*³⁸³. Las cosas sensibles están sujetas al cambio, fluyen como el río de Heráclito: *"In idem flumen bis descendimus et non descendimus."*³⁸⁴. Ese fluir lo representa con una cascada de

³⁷⁶ Séneca, a pesar de su renuencia inicial, acepta utilizar el término, ya que agrega: *Sed si ita necesse est, ponam "quod est."* “Pero si así es necesario, pondré *quod est*”.

³⁷⁷ Moreno Hernández, destaca que generalmente Séneca evita discurso directo y citas textuales, a veces sus paráfrasis presentan modificaciones significativas que induce a la pérdida de modelos inmediatos, *cfr.* Moreno Hernández (1998), p. 192.

³⁷⁸ Término planteado por Cicerón en Cic. *Top.* 7 [...] *formae, quas Graeci εἶδη vocant, nostri, si qui haec forte tractant, species appellant.* Y en Cic. *Ac.* 1. 30: [...] *ιδέαν appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere.* Los vocablos ιδέα y εἶδη son de uso equivalente en Platón, *cfr.* Copleston, p. 153.

³⁷⁹ Sen. *Ep.* 58. 16 En primer lugar, aquello *quod est* no se ve ni se toca ni se comprende con cualquier sentido: es concebible”.

³⁸⁰ Moreno Hernández (1998), p. 195.

³⁸¹ Sen. *Ep.* 58. 21. 6. *Etiannunc si aliam desideras distinctionem, idos in opere est, idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus* “Incluso ahora si quisieras otra distinción, *idos* está en la obra, *idea* está fuera de la obra, no tanto fuera de la obra, sino antes de la obra”.

³⁸² Gunderson, p. 55.

³⁸³ Sen. *Ep.* 58. 22 “Cualquier cosa que vemos o tocamos, Platón no las cuenta en aquellas que piensa que existen propiamente”.

³⁸⁴ Sen. *Ep.* 58. 23 “Descendemos y no descendemos dos veces en el mismo río”.

tiempo cuando describe que nuestro propio cuerpo no es el mismo en la vejez que en la juventud, cuando advierte que mañana no seremos los mismos de lo que fuimos ayer, incluso, agrega, él mismo cambia mientras escribe esas cosas ³⁸⁵, frase en la que hace un juego: *Ego ipse, dum loquor mutari ista, mutatus sum* ³⁸⁶; de igual forma más adelante: *Quamvis enim omnia in se habeat, quae habuit, aliter habet quam habuit* ³⁸⁷. El cambio no es otra cosa que la muerte del momento anterior, nacemos y morimos cada día ³⁸⁸, aquí una alusión al género epistolar, reforzado por: *dum loquor mutari ista, mutatus sum*.

La cita de Heráclito, entonces, es el elemento de transición entre el desarrollo de la teoría de Platón y el enfoque práctico que Séneca va a plantear. Esto implica que el contenido de la epístola transita de los postulados planteados a la reflexión sobre lo demente que sería ya pensar en la devoción al cuerpo o el temor a la muerte, siendo uno tan fugaz y otro tan cotidiano, es decir, Séneca introduce uno de sus temas esenciales, la *brevitas vitae* ³⁸⁹. Y si el lector no entendió tal progresión de pensamiento, Séneca lo resalta: *Hoc ego, Lucili, facere soleo: ex omni notione, etiam si a philosophia longissime aversa est, eruere aliquid conor et utile efficere* ³⁹⁰. Así, la propia epístola guía paso a paso al *proficiens*, pues leerla es, en efecto, ya ejecutar lo que Séneca *facere solet*. Ahora, lo que sigue en esa progresión es hacer una correspondencia entre los términos que explicó de Platón, con su propia postura; para lograr esa *reformatio morum* que busca, Séneca debe comandar las palabras.

Se puede observar la relación entre *idea* e *idos* junto a *impetus* ³⁹¹ cuando Séneca afirma: *Imbecilli fluidique inter vana constitimus ad illa mittamus animum, quae aeterna sunt* ³⁹², el resto de la epístola seguirá utilizando *aeterna*, así como *forma*, *materia*, *fragilitas*,

³⁸⁵ Ovidio guarda una metáfora similar: *Eunt anni more fluentis aquae*. *Ov. Ars.* 3. 62 “Los años van a la manera de corriente de agua”, que recuerda a la frase coloquial: “los años corren como agua”.

³⁸⁶ “Yo mismo, mientras digo que las cosas cambian, he cambiado”.

³⁸⁷ “Pues, aunque tenga en sí muchas cosas, eso que tuvo, en otro sentido tiene lo que tuvo”.

³⁸⁸ [...] *cum omne momentum mors prioris habitus sit: Vis tu non timere ne semel fiat, quod cotidie fit!*. “[...] aunque sea costumbre que todo momento es la muerte del anterior. Tú no quieres temer que se haga una vez, lo que se hace cotidianamente”. Misma idea en *Sen. Ep.* 24. 20.

³⁸⁹ La *meditatio mortis* es una constante que Séneca plasma con frases e imágenes: se repite en letras, porque siempre debe estar presente en la mente del *proficiens*. *Cfr.* Setaioli en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 248.

³⁹⁰ “Esto, Lucilio, suelo hacer: a partir de toda noción, incluso si es ampliamente adversa a la filosofía, intento tomar algo y hacerlo útil”. La *Ep.* 58 es el único lugar de todo el corpus donde Séneca opta por utilizar el término ciceroniano de *notione* que se refiere al término estoico *ἔννοια* *vid.* *Cic. Fin.* 3. 21.

³⁹¹ Cuando Séneca explica la división de los *animantia* (*Sen. Ep.* 58. 14), advierte que el *impetus* se encuentra en el *animus*.

³⁹² “Débiles y lánguidos estuvimos parados entre cosas vanas, enviemos el ánimo a aquellas cosas que son eternas”. Afirmación que recuerda a la reflexión sobre la fragilidad humana de Cicerón en *Tusc.* 5. 3., frente a

corpora e imaginaria; siempre aterrizándolo en una reflexión propia hasta llegar al tema del suicidio, pues utiliza el *exemplum* de la larga vida de Platón para desarrollar cuándo la vejez es digna de ser vivida y agrega: *Imbecillus est et ignavus, qui propter dolorem moritur, stultus, qui doloris causa vivit* ³⁹³. Aquí podemos inferir que Séneca aprovecha el doble uso de *imbecillus* para referirse a la debilidad tanto de mente como de cuerpo. Finalmente, anota que ha sido suficiente materia para un día y cierra su epístola, porque si no puede poner fin a una carta ¿cómo podría poner fin a su vida? Esta es una afirmación directa a la relación entre estilo y vida que se verá a detalle en el tercer capítulo.

II. III. II *Voluptas y gaudium*

La *Ep.* 59 continúa el planteamiento del proemio anterior, pues es una demostración del peso que las palabras poseen a partir del regente y no de las palabras mismas. Ya el problema de la relación entre el nombre y el objeto, de acuerdo con determinadas escuelas, es sugerido por Cicerón en su discusión con Catón: *cumque omnis controversia aut de re soleat aut de nomine esse, utraque earum nascitur, si aut res ignoratur aut erratur in nomine* ³⁹⁴. A esto, Cicerón propone en el discurso *verba usitatissima y apta*, es decir, palabras cotidianas que esclarezcan el objeto a entender, porque sólo así podrán surgir vocablos adecuados; así, antes de nombrar lo que para los peripatéticos y académicos simplemente son *bona* y para Zenón *aestimanda et sumenda et apta naturae*, Cicerón dice: *videamus igitur sententias eorum, tum ad verba redeamus* ³⁹⁵.

Séneca no se aleja de tal sugerencia con los vocablos *voluptas* y *gaudium*, cuando advierte que existe para ambas una *significatio publica* y otra *stoica*. Ya que, mientras para los estoicos *voluptas* ³⁹⁶ es un vicio, en el habla cotidiana también se utiliza para denominar un estado de ánimo alegre (*animi hilaris affectio*). Por otro lado, *gaudium* es un término

una postura completamente socrática, pues sus definiciones universales sugieren que el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y permanente, *vid.* Copleston, p. 134.

³⁹³ “Es débil y cobarde quien se suicida por un dolor, idiota quien vive con ganas de dolor”.

³⁹⁴ Cic. *Fin.* 4. 57 “Siempre toda controversia suele ser o a partir del objeto o a partir del nombre, nace de una u otra de esas, si ya sea que se desconoce el objeto o se erra en el nombre”.

³⁹⁵ Cic. *Fin.* 4. 58. “Veamos entonces sus planteamientos, luego regresemos a los términos”.

³⁹⁶ Cicerón traduce la ἡδονή epicúrea por *voluptas* en Cic. *Fin.* 2. 12, Cicerón cuestiona si Epicuro realmente estableció su significado filosófico. Mientras que en Lucrecio se entiende también *voluptas* por el placer físico que tiene el cuerpo a partir de estímulos únicamente externos e inestables: Lucr. 2. 172; Lucr. 2. 258; 3. 1080 y libro 4; al contrario de *gaudia* que puede surgir por estímulos de la mente. En Lucr. 4. 1105-1116 conviven los vocablos *fruor, gaudia, voluptas, cupido* y *cupio*, que ayudan a denotar la diferencia de significados.

estoico para denominar el estado que sólo puede alcanzar el sabio, en el que existe una elevación del ánimo gracias a su capacidad para reconocer los bienes verdaderos. Sin embargo, *gaudium* en el uso cotidiano también se utiliza para determinar el efecto positivo que alguien tiene como consecuencia de bienes externos que, como ya se ha explicado, están en constante movimiento, por lo tanto, para los estoicos no son verdaderos. Más adelante Séneca reitera esta diferencia de aplicación: *quamvis enim ex honesta causa imperitus homo gaudeat, tamen adfectum eius inpotentem et in diversum statim inclinaturum voluptatem voco, opinione falsi boni motam, inmoderatam et inmodicam* ³⁹⁷. Debido a que Séneca califica de inexperto o ignorante (*imperitus*) a quien emplea el verbo *gaudere* se entiende que, aunque, en efecto, el *imperitus homo* está empleando dicho verbo para denominar su estado de alegría, éste lo utiliza no porque realmente cumpla con las características del sabio estoico o porque tenga un ánimo fortalecido, sino porque *gaudere* tiene también acepciones cotidianas, es decir, acepciones fuera del ámbito filosófico.

Como *exemplum*, Séneca cita de nuevo a Virgilio: *Et mala mentis gaudia* ³⁹⁸, esta vez para mostrar cómo erró en el uso de la palabra *gaudium*, aunque bien dirigida, pues el contexto sugiere la misma idea que Séneca atribuye a los estoicos. Bajo ese tono, nuestro autor anota dos características propias del buen estilo con las que cumple Lucilio, en primer lugar, menciona: *habes verba in potestate* ³⁹⁹; y cierra dicho periodo remarcando que el estilo es un reflejo del carácter: *apparet animum quoque nihil habere supervacui, nihil tumidi* ⁴⁰⁰. Luego, el uso de *translationes verborum* ⁴⁰¹ que bien pueden ayudar a la comprensión del texto, bien pueden ser un reflejo de los *vitia* que rigen la vida; un buen ejemplo de esto es el caso de Mecenas en la *Ep.* 114, quien excede en ornamentos en ambos planos ⁴⁰².

³⁹⁷ Sen. *Ep.* 59. 4. “Pues, aunque el ignorante se *deleite* por una razón honesta, aun así, llamo *regocijo* a su estado descontrolado y que de inmediato se inclinará a lo contrario, movido, inmoderado y excesivo por la conjetura de un bien falso”.

³⁹⁸ Verg. *A.* 6. 278.

³⁹⁹ “Tienes las palabras en control” o “tienes dominio de las palabras”, que recuerdan a la frase legal *habere familiam in potestate* “to keep them slaves, not to free them” L&S, s.v. *potestas*.

⁴⁰⁰ “Es claro también que el ánimo nada tiene de superfluo, nada de pomposo”.

⁴⁰¹ “Latin rhetorical term for metaphor” Armisen-Marchetti en *Cambridge Companion to Seneca*, p. 150. Cicerón habla del uso de *translationes* en *Orat.* 39. 134.

⁴⁰² Situación que el propio Séneca evita más adelante en la misma carta, cuando opta por no pasar de una imagen militar a una médica: *Non enim inquinati sumus, sed infecti. Ne ab alia imagine ad aliam transeamus[...]* “Pues no estamos sucios, sino infectados. Para que no pasemos de una imagen a otra [...]”. Otras epístolas donde habla sobre el estilo: Sen. *Ep.* 33. 1; Sen. *Ep.* 108.7; Sen. *Ep.* 40.

Ya planteado el tema de la epístola, es decir, la relación entre las palabras y el ánimo del sabio ⁴⁰³, aparece el conector que atrae la intención ética, el *exemplum* de Sextio: *virum acrem, Graecis verbis, Romanis moribus philosophantem* ⁴⁰⁴, quien hace una *traslatio* entre el ejército y el sabio, ya que ambos deben defender todos sus flancos. Una vez más, esta imagen recuerda a Cicerón, pues se queja de las escuelas filosóficas que se olvidan del papel de la sabiduría frente al hombre sólo para defender su propia causa: *quam ob rem utrique idem faciunt, ut si laevam partem neglegerent, dexteram tuerentur, aut ipsius animi, ut fecit Erillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent*⁴⁰⁵.

Séneca, entonces, no deja vulnerable ningún flanco, debido a que plantea la diferencia de términos entre *gaudium* y *voluptas* en un tono teórico; luego, pasa de lo externo a lo interno, es decir, del conocimiento declarativo a la introspección, cuando menciona: *hoc quaeram, quod saepe mecum dispicio: quid ita nos stultitia tam pertinaciter teneat?* ⁴⁰⁶; y, finalmente, después de expresar que las palabras aduladoras no deben pesar más que las acciones y de dar el *exemplum* de Alejandro, agrega: *Idem nos faciamus*. Así, dicho proceso cognitivo expresado en tres niveles ejemplifica cómo el sabio ha de poseer las palabras, no ser esclavo de ellas. Con ello, se percibe una similitud con lo que Elizabeth Asmis afirma en su análisis de *De ira* acerca de la relación entre las pasiones y el actuar, es decir, acerca de la progresión *putavit-resedit-voluit* ⁴⁰⁷. En dicha progresión, se entiende que la *ratio* debe intervenir justo antes de *velle*, de lo contrario, un estado o reacción natural del cuerpo puede convertirse en una pasión. De modo que, si trasladamos la propuesta de Elizabeth Asmis a las observaciones de esta epístola, la pasión a la que correspondería el centro de atención temático sería a la de *voluptas*.

Por último, la conclusión se aproxima cuando Séneca agrega una reflexión para el *proficiens*: *Iam docebo, quemadmodum intellegas te non esse sapientem*⁴⁰⁸. La forma en la

⁴⁰³ La relación *verba-res* es un elemento fundamental de las *Epistulae: verba rebus proba* “Prueba las palabras con los actos” Sen. *Ep.* 20. 1; *concordet sermo cum vita* “El discurso concuerde con la vida” Sen. *Ep.* 75. 4; también en *Ep.* 40. 2; 100. 8 y 115. 2.

⁴⁰⁴ “Hombre agudo que filosofa con palabras griegas y costumbres romanas”.

⁴⁰⁵ Cic. *Fin.* 4. 36 “por esta razón tanto uno como otro hacen lo mismo, como si descuidaran el flanco izquierdo para vigilar el derecho, o del propio ánimo, como hizo Erilo, atesoraron la definición, abandonaron la ejecución”.

⁴⁰⁶ “Preguntaré esto que siempre analizo conmigo: ¿Por qué la necedad nos tendrá así tan obstinadamente?”.

⁴⁰⁷ Vid. *Seneca's Originality* en *The Cambridge companion to Seneca*, p. 231, Elizabeth Asmis hace un análisis de *De ira* para explicar el acercamiento teórico del actuar que plantea Séneca, es decir, cuándo un estado se convierte en una pasión y cómo dicha progresión modifica el comportamiento.

⁴⁰⁸ “Ya enseñaré, en qué manera entiendas que tú no eres sabio”.

que nuestro autor le enseñará a Lucilio será uniendo los dos elementos planteados en el proemio de la carta: *sapiens* y *gaudium*, apoyados al final por una *sententia* que denota el elevado tono ético: *Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus; cum dis ex pari vivit*⁴⁰⁹. La definición del término *gaudium*, desde una perspectiva estoica, cierra con la siguiente afirmación: *Hoc ergo cogita, hunc esse sapientiae effectum, gaudii aequalitatem*⁴¹⁰. Así, una epístola que tiene como eje el estilo literario, lleva a los lados una reflexión acerca del ánimo en palabras y en actos, pues uno y otro deben estar bajo la *potestas* del sabio.

II. III. III Ἀπάθεια

Por último, la *Ep.* 9 pertenece al grupo de cartas en las que Séneca aún cita a Epicuro, en ella hay un análisis del vocablo *impatiens* y la confusión de transmisión que puede surgir cuando se traslada un término sin antes haber comprendido con propiedad la idea que éste intenta plantear. Es posible que el calco aproximado *impatiens* para traducir Ἀπάθεια buscara la misma intención etimológica que Cicerón con el neologismo *qualitas*, sin embargo, el resultado es ambiguo, como resalta Séneca: *In ambiguitatem incidendum est, si exprimere Ἀπάθειαν uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere*⁴¹¹. Nuestro autor nos plantea el dilema en el que se encuentra un traductor al momento de escoger entre un calco literal, un calco aproximado o un calco libre para traducir un término. Puesto que hay que recordar que dicha tipología se genera a partir del grado de fidelidad al modelo. Ya con *qualitas* vimos la definición de *neologismo* y de *calco literal*⁴¹², No obstante, el caso de *impatiens* se acerca más a la definición de *calco aproximado* que es cuando “la reproducción del modelo extranjero es algo más libre, bien porque la traducción es aproximada, bien porque solo se traduce de manera literal una parte del compuesto o bien porque se expande en un compuesto una palabra simple de la lengua modelo”⁴¹³.

Séneca, entonces, resuelve la situación de la misma forma que Cicerón con *vitia* para κακία y propone para Ἀπάθεια, no el calco aproximado *impatiens* que denota cierta

⁴⁰⁹ “Sabio es aquel completo con el deleite, alegre y plácido, estable; como un dios vive a partir de su par”.

⁴¹⁰ “Luego piensa esto, que éste es un estado de sabiduría, el equilibrio de deleite”.

⁴¹¹ “Se cae en ambigüedad si quisiéramos de pronto expresar Ἀπάθεια con una palabra y dijéramos *impatientia*”.

⁴¹² *Vid.*, p. 53.

⁴¹³ Gómez Capuz (2009).

ambigüedad, sino el calco libre o conceptual *invulnerabilis*, término que se registra por primera vez en Séneca ⁴¹⁴ y posteriormente en autores como Servio Honorato (s. IV), donde el matiz estoico que refiere a la fortaleza del ánimo queda de lado, pues Servio Honorato lo usa en diversas ocasiones para referirse al daño físico: *quem invulnerabilem ideo dicit, quia nusquam perit, nec in bello* ⁴¹⁵. Sin embargo, Séneca presenta el vocablo con el propósito de separar el sabio epicúreo del estoico: *Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem* ⁴¹⁶. Con esto, inicia la explicación de la frase: *Se contentus est sapiens* ⁴¹⁷ y los juegos de palabras entre *necesse est* y *opus est*.

Séneca evita caer en el error que Cicerón en palabras de Marco Pisón le reprochó a Zenón, cuando alega que se concentró tanto en los términos que no se dio cuenta que concuerda en palabras con Aristón, pero difiere en pensamiento, mientras difiere en palabras con Aristóteles, pero no en pensamiento: *Videsne igitur Zenonem tuum cum Aristone verbis concinere, re dissidere, cum Aristotele et illis re consentire, verbis discrepare?* ⁴¹⁸. Así, nuestro autor sólo se detiene en términos cuando se necesita pulir el significado para su aplicación, pues con ello el *proficiens* mantiene una mente firme frente a cualquier *probabile visum*. Reflexionar sobre aquello que se acepta como verdad, es alejarse de las inestables opiniones externas ⁴¹⁹.

Finalmente, con este breve análisis, se ha visto sólo la superficie del vasto tema que implica adentrarse a las distintas perspectivas que permiten hablar del enriquecimiento del latín como lengua filosófica. El objetivo principal del capítulo ha sido dar cuenta del contexto en el que se encuentra Séneca a nivel literario y filosófico con relación a su propia lengua, tomando en cuenta dos de las figuras más representativas para dicho fin. Primero, Cicerón, que aportó una notable formación de léxico en prosa; después, Lucrecio en poesía con la traslación de imágenes que presentan un nexo entre el pensamiento abstracto griego y el

⁴¹⁴ OLD y L&S, s.v. *invulnerabilis*. Otros lugares donde aparece: Sen. *Ben.* 5. 5. 1, Sen. *Const.* 2. 3. 3 y Sen. *Cons. Helv.* 11. 13. 2. En Cic. *Sest.* 67. 140. 11: *invulneratus*.

⁴¹⁵ “Al cual por lo tanto llamó invulnerable, porque nunca pereció, ni en la guerra” Serv. *A.* 7. 691. 4. Aparece en cuatro lugares más: 3. 242. 3; 6. 57. 2; 6. 448. 2 y 8. 295. 2.

⁴¹⁶ Sen. *Ep.* 9. 13. 1 “Esto difiere entre nosotros y aquellos: nuestro sabio, en efecto, supera toda incomodidad, pero siente; el de aquellos, ciertamente, no siente”.

⁴¹⁷ Sen. *Ep.* 9. 13. 1 “El sabio se contenta consigo mismo”.

⁴¹⁸ Cic. *Fin.* 4. 72 “¿Acaso no ves, entonces, que tu Zenón concuerda con Aristón en términos, pero se aleja en posturas, como Aristóteles y aquellos están de acuerdo en posturas, pero discrepan en términos?”.

⁴¹⁹ Vid. Wildberger Julia en *Seeing Seneca the Whole*, pp. 91-98.

romano y, finalmente, el propio Séneca que, al contener en su acervo a tales autores, logra reflejar contenido filosófico en letras latinas y, como se verá en el capítulo siguiente, logra también ser fiel a sus costumbres romanas. Hasta ahora, se han analizado las fuentes griegas del pensamiento filosófico en las *Epistulae* y la forma en la que Séneca utilizó el latín para expresar su postura filosófica; falta, entonces, profundizar en la unión de *res* y *verba* para entender por completo el concepto que dirige sus *Epistulae*, el *sapiens*.

Capítulo III

La *evidentia* del sabio

El peso que Séneca le otorga a los actos y su renuencia a los silogismos no se debe confundir con un rechazo al conocimiento que conlleva la teoría de la lógica estoica. Pues ya se ha visto que el autor exige un uso adecuado de las nociones, de manera que no sólo fomenta la elección meticulosa de las palabras, sino que la figura del sabio construida en sus *Epistulae* se sostiene a partir de preceptos filosóficos clave que forjan su estilo. Así, es menester de este capítulo dilucidar en qué forma nuestro autor busca mantener un equilibrio entre el contenido de sus *verba* y las imágenes necesarias para ejemplificar el sentido que le otorga a la idea de *res*, lo cual implica indagar, bajo este contexto, el significado de *λόγος*, así como de *ratio* y *oratio*.

Para esta labor hay que tener en mente la comprensión de las nociones griegas que Cicerón estipuló, así como la forma de Lucrecio de impregnar en la mente romana deducciones sobre lo invisible. Ya que, si bien Séneca no necesita demostrar la fortaleza lingüística del latín ni convencer a sus lectores de seguir la verdad de una determinada escuela filosófica, sí requiere de las herramientas que ambos autores generaron para afirmar su *potestas* estilística en torno al sabio; pues en ellos descansa la posibilidad del autor de pensar y escribir en latín, por un lado, desprendido ya del lazo lingüístico que implica una traslación de términos filosóficos; y por otro, consciente de la complejidad literaria del latín que es capaz de representar conocimientos abstractos. Con esto, su ejercicio literario con contenido filosófico toma su propia vía.

A continuación, se verán cuestiones fundadas en mentes griegas, sin embargo, la investigación avanzará hasta alcanzar el punto donde convergen tanto la teoría griega como la propia intención del autor, pues para hacer justicia a los planteamientos desarrollados en las *Epistulae*, es necesario proteger todos los flancos y esto implica: revisar los principios epistémicos estoicos, así como las exigencias estilísticas, es decir, cuáles son las que puntualiza Séneca y cuáles él mismo sigue, hasta desembocar en el análisis de determinados sintagmas verbales, ya que en ellos se representa el movimiento de los actos y solo en los actos se encuentra al sabio. Pues mientras Lucrecio invita a ejecutar los criterios de verdad, Séneca acompaña al *proficiens* en el camino a la sabiduría ya sea con imperativos (*fac, proba, revoca*), ya sea con verbos de reflexión (*iudico, dispicio, examino*), ya sea con la repetición

de pronombres reflexivos (*me observo et adloquor; me invasit; excute te et varie scrutare et observa*)⁴²⁰. Se han de entender, entonces, los distintos niveles de lectura que exige la afirmación: *non enim omnia sapiens scit*⁴²¹.

III. I Relación entre razonamiento y lenguaje

Entender las partes dadas a la filosofía como un solo cuerpo era un aspecto fundamental para la escuela estoica. Diógenes Laercio⁴²² resalta que la mayoría de los preceptos no prefería una sobre otra, en cambio, las mezclaban y las enseñaban unidas. Muestra de esto son las distintas imágenes que le atribuían, pues comparaban a la filosofía a un huevo, a un campo o a un cuerpo; siendo la lógica el componente que mantiene la estructura: el cascarón, la cerca, los huesos y nervios; la ética, el producto visible que abarca extensión: la clara, los frutos, la carne; y la física el componente activo o centro: la yema, el terreno, el alma. Finalmente, menciona Diógenes, la comparan con una ciudad bellamente amurallada y regida por la razón (λόγος).

Tal unidad no sólo es respetada por Séneca al momento de escribir, como se verá en los apartados siguientes, sino que la puntualiza textualmente en diversas ocasiones, por ejemplo, cuando menciona que, si bien no es lo óptimo dividir y disponer en partes tal ingente cuerpo, es más fácil para el que no es sabio comprender su composición de esa manera y agrega: *Faciam ergo quod exigit, et philosophiam in partes, non in frusta, dividam*⁴²³. El camino que nuestro autor toma es arriesgado, ya que se balancea entre mantener un seguimiento tanto teórico como práctico, sin caer por completo en la rigidez de la enumeración de silogismos ni descansar por completo en un discurso sin guía⁴²⁴.

⁴²⁰ Sen. *Ep.* 26. 4; 54. 6; 16. 2.

⁴²¹ Sen. *Ep.* 109. 5. “Pues el sabio no sabe todas las cosas”.

⁴²² D.L. 7. 39-40: En cuanto a los que ponen primero a la lógica: Zenón en el libro *Del discurso*, Crisipo, Aechidemo y Eudemo. Diógenes antepone la moral, Apolodoro la pone en segundo lugar y Panecio y Posidonio comienzan por la física. Por otro lado, Séneca menciona que Aristón de Quíos sólo conservó la esfera moral a medias (Sen. *Ep.* 89. 13). Sin embargo, tal discípulo de Zenón sólo recibirá burlas infinitas de veces por Cicerón, pues no sólo no está de acuerdo con su postura, sino que la rechaza y elimina su validez por completo (Cic. *Fin.* 2. 35; 2. 43; 4. 70; 4. 72; 5. 23).

⁴²³ Sen. *Ep.* 89. 2 “Haré, entonces, lo que demandas y dividiré la filosofía en partes, no en porciones”. De igual forma, Séneca hace alusión a ello en Sen. *Ep.* 33. 5.

⁴²⁴ “Seneca advances this practical conception of physics as a necessary part of a well-reasoned life throughout his corpus. Sometimes, though, Seneca writes as if knowledge of how the universe works is an end in itself”. Carey Seal, *Theory and practice in Seneca’s writings*, p. 214 en *The Cambridge Companion to Seneca*.

En qué consiste, entonces, esa tan importante cohesión. Ya en el breve análisis sobre *De rerum natura* se mostró cómo escalan las percepciones de lo externo hasta la mente, desde una perspectiva epicúrea, y cómo los sentidos toman un papel decisivo, sobre todo la vista. Así mismo, se resaltó que, aunque el texto no se considera ético, Lucrecio mantiene ciertos rasgos que hacen evidente la importancia de la ética como resultado del conocimiento físico. Por otro lado, tenemos en Zenón la siguiente afirmación: τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, explicada por Cicerón con una imagen precisa:

*prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet*⁴²⁵.

En la cita se encuentran elementos fundamentales como: *prima conciliatio*⁴²⁶, *secundum naturam*, *notione*⁴²⁷, *summum bonum*, *cognitio*⁴²⁸, *ratio* y, finalmente, *convenientia*. El primer elemento presenta dificultades al momento de traducir dependiendo el contexto, pues casi es imperceptible la diferencia de contenido conceptual con *convenientia*. Aquí, *prima conciliatio* es una ayuda para comprender que se trata de una reacción, un comportamiento, una inclinación del hombre casi instintiva, es decir, *por naturaleza* o *según la naturaleza*, en este caso, de un ser vivo con necesidades primarias. En Cicerón la diferencia se mantiene clara en la mayoría de los pasajes, ya que *secundum naturam* guarda un significado más cercano a κατὰ φύσιν que Julia Wildberger traduce como “according to nature”⁴²⁹; se ha de entender, entonces, que engloba la existencia de cosas ya determinadas bajo su propio orden, exentas del control humano, como la racionalidad y mortalidad del hombre. En cambio, la

⁴²⁵ Cic. *Fin.* 3. 21 “La primera inclinación del hombre es, pues, hacia eso que es según la naturaleza. Sin embargo, en cuanto alcanza el entendimiento o, mejor, la noción, que aquellos llaman ἔννοιαν, y ve el orden de las cosas que deben ser conducidas y, así como diré, la concordancia, por mucho estima más a esta que a todas aquellas cosas que primero valoró, y así por medio de la cognición y el raciocinio construye, cuando establece que en ese lugar se encuentra aquél supremo bien del hombre que debe ser venerado y perseguido por sí mismo, lo que, una vez que se ha asentado en eso, los estoicos llaman ὁμολογία, nosotros llamemos *convenientia*, si es de agrado”. No hay que olvidar que en *De finibus*, quien expone la doctrina estoica es el personaje de Catón.

⁴²⁶ Término explicado en el capítulo I, p. 22.

⁴²⁷ Término que guarda el mismo sentido que en griego: D.L. 7. 42. διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται: “Pues por medio de las nociones se captan las cosas”.

⁴²⁸ Del verbo *cognosco* que significa adquirir conocimiento, aprender, entender, investigar: *cfr.* L&S, s.v. *cognosco*; término que no debe confundirse con *cogitatio* del verbo *cogito* que significa pensar, ponderar, considerar: *cfr.* L&S, s.v. *cogito*.

⁴²⁹ Julia Wildberger, *Ethics IV: Wisdom and virtue* en *Brills Companion to Seneca*, p. 315.

convenientia es el aspecto activo del hombre que Wildberger plantea como “in agreement with nature”, que es, no sólo la conciencia y el entendimiento de tal orden, como explica Cicerón, sino, en efecto, el seguimiento activo del individuo frente a lo determinado ⁴³⁰.

Más adelante ⁴³¹, Cicerón resume que el supremo bien radica en vivir con el conocimiento asentado (*scientia adhibens*) de las cosas que suceden por naturaleza, siendo capaz de separar aquellas que son según la naturaleza de las que van en contra de ella, con esto, se puede vivir congruente y armoniosamente con la propia naturaleza. Queda claro que *secundum naturam* ⁴³² es la esfera de lo externo que los estoicos consideran dentro de las cosas indiferentes que generan las impresiones de las φαντασίαι, mientras que *convenientia* es el efecto, a partir de ellas, de un proceso cognitivo y el fin último o bien supremo.

En Séneca la diferencia conceptual sigue presente, sin embargo, el uso de los términos se torna difuso, al grado de solo mencionar una vez *convenientia*: *Virtus enim convenientia constat: omnia opera eius cum ipsa concordant et congruunt* ⁴³³. El resto de los casos opta por utilizar *secundum naturam* ⁴³⁴ para uno y otro, donde algunas ocasiones se sobreentiende la unión de ambos términos, pues sin la presencia de uno, no se llega al otro. En el caso de la *Ep.* 118, por ejemplo, sí busca plantear la diferencia explicada por Cicerón, aunque bajo el mismo término: *quod bonum, est secundum naturam: non protinus quod secundum naturam est etiam bonum est* ⁴³⁵. El adverbio *protinus* ayuda a pensar que se necesita pasar por un proceso para poder llegar a ese bien, definido por Cicerón como: *quod esset natura absolutum* ⁴³⁶ y por Séneca como: *perfecte secundum naturam est* ⁴³⁷. De igual forma, como ya lo resalta Julia Wildberger, para las nociones de σκοπός y τέλος: “Seneca is well aware of this

⁴³⁰ Para entender el determinismo estoico, alejado de los distintos tipos de determinismos filosóficos posteriores *vid.* Salles (2006).

⁴³¹ Cic. *Fin.* 3. 31.

⁴³² En el libro cuarto (Cic. *Fin.* 4. 14), Cicerón retoma el tema y agrega que tal afirmación consta de tres significaciones, siendo la primera la explicada en esta investigación: *his verbis tria significari Stoici dicunt, unum eius modi, vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent, hunc ipsum Zenonis aiunt esse finem declarantem illud, quod a te dictum est, convenienter naturae vivere*. “Los estoicos dicen que se define en estos tres términos, de este modo uno es vivir asentando el conocimiento de esas cosas, las que la naturaleza proporciona. Dijeron esto mismo de Zenón, el que declara que aquello es el fin, lo que a ti se te ha dicho: vivir de acuerdo con la naturaleza”.

⁴³³ Sen. *Ep.* 74. 30. “La virtud en efecto corresponde a la *harmonía*: todas sus obras [de la virtud] concuerdan y son congruentes con esta misma [la *harmonía*]”.

⁴³⁴ Lo utiliza 35 veces, siete de las cuales no pertenecen a las *Epistulae*.

⁴³⁵ Sen. *Ep.* 118. 12 “Lo que es bueno, es según la naturaleza: no de inmediato lo que es según la naturaleza también es un bien”.

⁴³⁶ Cic. *Fin.* 3. 33. “Lo que sería completado por la naturaleza”.

⁴³⁷ Sen. *Ep.* 118. 12. “Es completamente de acuerdo con la naturaleza”.

difference (e.g., *epist.* 117.1–17) but prefers not to take explicit account of it. He uses the expression “the highest good” (*summum bonum*) indiscriminately for both the highest good and end [...]”⁴³⁸. Respecto a esto, no hay que olvidar que es posible estar de acuerdo en nociones y diferir en palabras.

En efecto, ambos autores coinciden en que es necesario un proceso para detectar el sumo bien. Puesto que, a pesar de que Séneca utiliza la transcripción de ἀναλογία⁴³⁹, mientras que Cicerón usa *collatio rationis*⁴⁴⁰, uno y otro parten desde el entendimiento del orden de las cosas, es decir, ambos sugieren que el primer “nivel” para elevar el ánimo al supremo bien es el conocimiento y comprensión de *rerum natura*. Luego, el nexo entre este conocimiento y el fin último radica en la capacidad para diferenciar lo que sucede según la naturaleza y lo que va contra ella, capacidad que descansa en la dialéctica⁴⁴¹ que determina las nociones, no sólo para nombrar cada cosa asentada en el raciocinio, sino para demostrar una comprensión completa del mundo que guiará al sabio bajo una *recta ratio* (τὸν ὀρθὸν λόγον). Razón por la que Cicerón menciona que de entre todos los filósofos, los estoicos innovaron más, siendo Zenón, el principal de ellos, el que fue no tanto inventor de cosas como de nuevas palabras⁴⁴². En palabras de Francesc Casadesús Bordoy: “La ética no solo no puede separarse, sino que es una consecuencia de la comprensión racional, lógica, de la naturaleza”⁴⁴³.

III. I. I Representaciones comprensibles

Al igual que los epicúreos, como se ha dicho en el capítulo I, los estoicos se valían de los sentidos (αἰσθήσεις) para el primer acercamiento a lo externo. Sin embargo, mientras los primeros dejaban como último criterio de verdad la elección o la fuga a partir del placer o el

⁴³⁸ Julia Wildberger, *Ethics IV: Wisdom and virtue*, p. 302 en *Brills Companion to Seneca*.

⁴³⁹ Sen. *Ep.* 120. 4 *Per analogian nostri intellectum et honestum et bonum iudicant*. “Por medio de la analogía los nuestros juzgan al entendimiento tanto honesto como bueno”. Por su parte, Diógenes en D.L. 7. 53 explica que analogía es una de las ocho formas con las que se puede entender las cosas y agrega: κατ’ ἀναλογίαν δὲ αὐξητικῶς: “Por analogía, a causa de lo amplificado”. Séneca mantiene tal sentido en la explicación de la *Ep.* 120 con una variedad de *exempla*.

⁴⁴⁰ Cic. *Fin.* 3. 33. L&S, s.v. *collatio*: “In philos.: collatio rationis, the analogy”.

⁴⁴¹ D.L. 7. 43-56.

⁴⁴² Cic. *Fin.* 3. 5 *Quamquam ex omnibus philosophis Stoici plurima novaverunt, Zenoque, eorum princeps, non tam rerum inventor fuit quam verborum novorum*. “Aunque los estoicos innovaron muchas cosas a partir de todos los filósofos, Zenón, el primero de esos, no fue tanto un descubridor de cosas como de nuevos términos”. Afirmación probablemente más negativa que positiva, como se verá más adelante.

⁴⁴³ Bordoy, p. XV (intr.).

dolor (πάθη). Los segundos, se quedaban en la labor racional que pertenece a la que Séneca llama *rationalis pars philosophiae* que, a su vez, algunos dividían en retórica y dialéctica, pues explican que el discurso (*oratio*) o puede ser continuo o puede ser interrumpido entre preguntas y respuestas ⁴⁴⁴. Tanto Cicerón, como Quintiliano y Sexto Empírico le atribuyen a Zenón la imagen aristotélica de explicar a la retórica mostrando la mano abierta, pues ésta se asemeja a la amplia fuerza de la elocuencia, mientras que la concisión y el carácter ordenador de la dialéctica se asemeja más al puño ⁴⁴⁵, elemento central de este apartado ⁴⁴⁶, ya que en esta esfera se estructura cómo los estoicos dilucidaron el proceso para llegar al conocimiento que, si bien no recorreremos la vasta teoría punto a punto, sí se resaltarán ciertos aspectos que nos encaminarán a fundamentar el sentido teórico de Séneca.

Explica Diógenes Laercio ⁴⁴⁷ que los estoicos concebían seis tipos de φαντασῖαι (*visi*), dos de ellas son las sensibles ⁴⁴⁸ (αἰσθητικαί), es decir, aprehendidas con los sentidos y las no sensibles, aprehendidas con el pensamiento (διάνοια) ⁴⁴⁹. Las primeras tienen su origen en la sensación que consideraban un espíritu (πνεῦμα) creada a partir de cosas existentes y captada por los órganos sensores, esta sensación es posible concebirla en la mente por medio del ascenso (συγκατάθεσις-*adsensus*) que, menciona Cicerón, sucede de forma voluntaria:

⁴⁴⁴ Sen. *Ep.* 89. 17 *Omnis oratio aut continua est aut inter respondentem et interrogantem discissa*. “Todo discurso o es continuo o está dividido entre respuesta y pregunta”. Así mismo en Quint. *Inst.* 2. 20. 7: *itaque cum duo sint genera orationis, altera perpetua, quae rhetorice dicitur, altera concisa, quae dialectice*. “Y así, hay dos tipos de discursos, uno ininterrumpido, al que se le dice retórica, otro cortado, al que se le dice dialéctica”. En D.L. 7. 42: τὴν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὖσαν τοῦ εἶ λέγειν περὶ τῶν ἐν διεξόδῳ λόγων καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσει λόγων: “[Dicen] que la retórica es el conocimiento del hablar bien acerca de los discursos en forma detallada y que la dialéctica el [el conocimiento] de debatir correctamente por medio de discursos en forma de pregunta y respuesta”.

⁴⁴⁵ Sexto Empírico en AM. 2. 7; Quint. *Inst.* 2. 20. 7; Cic. *Fin.* 2. 17 y Cic. *Orat.* 32.

⁴⁴⁶ Cabe agregar que Cicerón menosprecia las posibles aportaciones de los estoicos a la retórica, incluso, se burla de lo poco fructíferas que resultaron: *quamquam scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic, ut, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat*. Cic. *Fin.* 4. 7. “Aunque Cleanthes escribió arte retórica, y también Crisipo, aun así, si alguien quisiera enmudecer, no debe leer otra cosa”.

⁴⁴⁷ D.L. 7. 51.

⁴⁴⁸ Las cuatro restantes son: λογικαί que son νοήσεις, generadas sólo por animales racionales; ἄλογοι que no tienen nombre y son generadas por animales irracionales; τεχνικαί, aquí parece que se refiere a las generadas por el artista, pues agrega que el que no tiene técnica concibe la percepción de los objetos de una forma distinta, éste genera entonces: ἄτεχοι (D.L. 7. 50).

⁴⁴⁹ Diferencia que recuerda al apartado II.II.I *De rerum natura* sobre el *argumentum aferre* y *ratio aferre*. *Διάνοια* se ha de entender aquí como la capacidad básica del hombre de generar pensamientos, producto de ella son los φάντασμα que son imágenes a partir de objetos no existentes como las que se ven en los sueños. *Vid.* Capítulo I, pp. 31-32. Por su parte, Hans-Georg Gadamer, basándose principalmente en el Crátilo de Platón, se refiere a *Διάνοια* como “pure thought of ideas, is silent, for it is a dialogue of the soul with himself”; mientras que λόγος es: “the stream that flows from this thought and sounds out through the mouth”, Gadamer, p. 408.

ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam ⁴⁵⁰. Luego, el efecto que se genera, ya que se da la ascensión a la mente y la impresión del objeto, es la κατάληψις que bien puede ser directamente por los sentidos, como lo ya descrito, que determina los colores y las texturas, bien puede ser por λόγος que permite la ilación de razonamientos, como la existencia de los dioses ⁴⁵¹. Así, la καταληπτική φαντασία es el resultado final de todo el proceso cognitivo y, en consecuencia, el último criterio de verdad.

Cicerón se ayuda de la imagen del puño para explicar este mismo proceso, ya que resulta ilustrativo por el significado del verbo καταλαμβάνω:

*nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, 'visum' inquebat 'huius modi est'; dein cum paulum digitos contraxerat, 'adsensus huius modi'; tum cum plane conpresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάλημψιν imposuit.*⁴⁵²

Así, el arpinate expresa que el conocimiento (*scientia*) es como el firme puño que no puede ser abierto, pues sólo sucede cuando la κατάληψις se ha arraigado de manera tan sólida y constante que no puede ser arrancada por un razonamiento o argumento (*ratio-λόγος*) ⁴⁵³. Con ello, si bien todos podemos llegar a la *comprehensio*, sólo el sabio es quien llega a la *scientia*, en caso contrario, sólo se llega a la llamada *inscientia* que da lugar a la *opinio* que es débil, por lo tanto, cambiante. En efecto, tal afirmación recuerda a δόξα y ἐπιστήμη de Platón, sin embargo, habría que matizarlo un poco, pues en Zenón la δόξα equivale a ἄγνοια,

⁴⁵⁰ Cic. *Ac.* 1. 40 “Respecto a estas cosas, las que son representaciones y apenas captadas por los sentidos alcanzan el ascenso de los ánimos, el que quiere estar dispuesto y voluntarioso para nosotros”

⁴⁵¹ En Cic. *Ac.* 1. 41, Cicerón agrega la diferencia entre el objeto que emana lo percibido: καταλημπτόν (*comprehendibile*); y el resultado cognitivo de haberlo percibido: κατάληψις (*comprehensio*).

⁴⁵² Cic. *Luc.* 145. “Pues con los dedos extendidos tendía la mano de frente, y decía “de esta manera es la representación”; luego, con los dedos un poco contraídos, “de esta manera el ascenso”; entonces, cuando por completo había apretado y formado un puño, decía que era aquella comprensión, la que por similitud también ahora, porque antes no había sido, le impuso el nombre de κατάληψις”.

⁴⁵³ Cic. *Ac.* 1. 41, *convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat*. “no puede ser destruido el conocimiento por la razón, a no ser que, por el contrario, se llamaba ignorancia”. Similar afirmación en D.L. 7. 47: αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάλημψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου “Dicen que este conocimiento o la comprensión con arraigo o el hábito en la aceptación de las fantasías es inamovible por la razón”. De igual forma en Sen. *Ep.* 115. 18: *Ad hanc tam solidam felicitatem, quam tempestas nulla concutiat, non perducent te apte verba contexta et oratio fluens leniter* “A esta tan sólida felicidad a la cual ninguna tempestad estremece, las palabras coherentes y el discurso que fluye suavemente no te guían aptamente”.

siendo, entonces la κατάληψις el punto medio entre *scientia* e *inscientia* ⁴⁵⁴. Dicha afirmación, obliga a pensar que se es o no se es sabio y que sólo éste llega a la ὁμολογία; así que poco a poco se esclarece en qué consiste la noción de *proficiens*.

Asimismo, es a partir de la κατάληψις que el entendimiento (διάνοια ἐκλαλητική) puede generar en palabras lo que ha recibido de la φαντασία, es decir, puede generar λόγος. De esta manera, es posible afirmar, como lo resalta Bordoy, que “Para los estoicos, lenguaje y pensamiento están tan íntimamente unidos que consideraron que pensar y hablar son dos aspectos de un mismo proceso” ⁴⁵⁵. Por su parte, los ἐννόημα son apariciones del pensamiento (φάντασμα διανοίας) y no φαντασίαι, porque de esta forma la mente puede regresar a ellos sin recibir la sensación del objeto en ese momento ⁴⁵⁶. Tenemos, entonces, por un lado, las palabras y, por otro, las nociones que se originan a partir del mismo medio (διάνοια), sin embargo, es necesario entenderlos como efectos distintos, a saber, φαντασία y φάντασμα, respectivamente. A su vez, tanto las palabras como las nociones son elementos distintos de los fonemas, ya que son sólo aire golpeado, como se verá en el apartado siguiente, pues sólo hasta que el pensamiento los ordena cobran sentido.

III. I. II Dialéctica como virtud

Después de comprender cómo lo externo ingresa a la mente, Diógenes avanza hacia la explicación de la dialéctica que guarda su origen en la unidad mínima de la lengua (φωνή). En efecto, al igual que los animales, el ser humano produce sonidos a través de la boca, sin embargo, la creación de palabras radica en combinar y ordenar aquellos sonidos en favor de generar un nombre para un objeto de percepción comprensible. Por su parte, Lucrecio en su libro quinto enriquece el mismo planteamiento con imágenes de los diversos sonidos que los animales son capaces de emitir para determinadas circunstancias y concluye que es propio del ser humano el sonido articulado:

ergo si varii sensus animalia cogunt,

⁴⁵⁴ Cic. Ac. 1. 42: *sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat*. “Pero colocaba entre conocimiento e ignorancia a la comprensión, aquella a la que me referí, a esa no la contaba ni en las cosas rectas ni en las torcidas, sino que decía que debía creerse por sí sola”.

⁴⁵⁵ Bordoy, p. XIV.

⁴⁵⁶ Diógenes (D.L. 7. 61) lo explica de la siguiente forma: οὔτε ὄν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατόπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. “no es ni un ser ni una cualidad, sino como si fuera un ser y como si fuera una cualidad, tal como si se generara la imagen del caballo, aunque no esté presente”.

*muta tamen cum sint, varias emittere voces,
quanto mortalis magis aequumst tum potuisse
dissimilis alia atque alia res voce notare!* ⁴⁵⁷

Tanto en la explicación de Diógenes como en la de Lucrecio encontramos que se considera inherente al ser humano la creación de lenguaje, es decir, algo por naturaleza (*secundum naturam*); por lo tanto, esta primera característica aún está lejos de considerarse virtud o, en otras palabras, algo en armonía con la naturaleza (*convenientia*) ⁴⁵⁸. Diógenes entonces continúa hacia la distinción entre λέξις y λόγος, ya que aquella representa los sonidos organizados en letras, como el vocablo ἡμέρα que, si bien contiene la imagen de “día”, no significa nada más que la mera imagen; a diferencia de la oración (λόγος) que es la voz con significado gracias a que el pensamiento emitido yace en ella, tal como ἡμέρα ἐστί ⁴⁵⁹, en tal expresión, el verbo determina existencia y temporalidad.

De lo anterior deviene el cuestionamiento sobre la adecuación de las palabras ya visto en el segundo capítulo ⁴⁶⁰, pues, además de ser un problema epistémico, también lo es respecto a la traducción como Hans-Georg Gadamer lo resalta: “It seems imposible that other words in other languages could name the things equally well. The suitable word always seems to be one’s own and unique, just as the thing referred to is always unique” ⁴⁶¹. Tales planteamientos buscan responder la misma pregunta: ¿cómo saber si el nombre dado al objeto es correcto? Tanto en Cicerón como en Séneca encontramos que las palabras en sí mismas no son incorrectas o correctas, sino la connotación que se le está dando, dependiendo el contexto. Por su parte, Gadamer lo resuelve afirmando que “the adequacy of the word can be judge only from the knowledge of the thing it refers to” ⁴⁶². En el caso de *gaudere*, por ejemplo ⁴⁶³, Séneca concede que alguien *imperitus* puede utilizar dicho vocablo creyendo que es el adecuado para describir su ánimo, sin embargo, eso no denota que, en efecto, aquella persona esté manifestando el elevado estado que implica el concepto estoico de *gaudere*; así,

⁴⁵⁷ Lucr. 5. 1086-1090: “Por lo tanto, si varias sensaciones llevan a los animales, aunque sean mudos, a emitir varias voces, cuánto más conveniente es que los mortales pudieran mostrar distintas cosas con una y otra voz”.

⁴⁵⁸ Vid. Apartado III. I Relación entre razonamiento y lenguaje.

⁴⁵⁹ D.L. 7. 56 λέξις δὲ ἐστὶν, ὡς φησι Διογένης, φωνὴ ἐγγράμματος, οἷον Ἡμέρα. λόγος δὲ ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, οἷον Ἡμέρα ἐστί. “Palabra es, como dice Diógenes, sonido escrito, como *Día*. Oración es el sonido semántico pronunciado a partir del entendimiento, como *Es de día*”. Se ha traducido λόγος por *oración*, gracias a que la definición que Diógenes da coincide con la definición gramatical de *oración*.

⁴⁶⁰ Capítulo II, p. 77.

⁴⁶¹ Gadamer, p. 403.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 408.

⁴⁶³ Sen. Ep. 59. 4.

la palabra es correcta, pero no la dirección que se le está dando. De igual forma, Quintiliano le atribuye a Zenón un especial interés por otorgarle al propio individuo la responsabilidad de verter el pensamiento en las palabras para que cobren sentido: *quae in locis impetu feruntur et circumiectae orationis copia latent, hic expressa et, ut vult Zeno, sensu tincta esse debebunt* ⁴⁶⁴.

Así mismo, la diferencia que nos presenta Diógenes entre λέξις y λόγος ayuda a esclarecer que nuestra traducción de ‘palabra’ por λέξις no siempre será acertada, ya que en Diógenes encontramos que se le denomina λέξις también a los sonidos organizados que nada significan ⁴⁶⁵, lo cual difiere del actual rasgo fundamental de lo que denominamos *palabra*. Por otro lado, Diógenes afirma que λόγος siempre contendrá significado y que consta de cinco partes, a saber, nombre o sustantivo (ὄνομα), sujeto (προσηγορία), verbo (ῥῆμα), conjunción o partícula (σύνδεσμος) y artículo (ἄρθρον); con tales categorías, es posible apreciar cómo Diógenes da pie al carácter ordenador de la lógica estoica. Luego, agrega las categorías que pertenecen al campo retórico, pues explica que consideraban que λόγος contiene cinco ἀρεταί ⁴⁶⁶: helenismo o pureza del lenguaje en cuanto a lo griego (ἐλληνισμός), claridad (σαφήνεια), concisión o brevedad (συντομία), congruencia entre el tema y las palabras (πρέπον) y preparación elaborada del desarrollo del discurso (κατασκευή), éste último elemento debe distinguir a todo el discurso de una afirmación cualquiera carente de técnica. Nótese que el primer eslabón de la segunda categoría (ἐλληνισμός) es un buen recurso conector entre ambas categorías, ya que, el carácter de ἐλληνισμός engloba tanto lo concerniente a lo gramatical (la primera categoría), como lo concerniente al buen uso de las palabras (la segunda categoría). La pureza del lenguaje en cuanto a lo griego considera la forma y fondo de un discurso.

Hasta aquí, λόγος pertenece por igual al aspecto retórico y dialéctico, ya que representa la forma del raciocinio de organizar en la mente lo externo, para así regresarlo ordenado por medio del lenguaje, de modo que el lenguaje es la manifestación del pensamiento estructurado. No obstante, como ya se ha resaltado, la forma de dirigir el

⁴⁶⁴ Quint. *Inst.* 4. 2. 117 “las que en los lugares son llevadas con ímpetu y rodeadas del discurso esconden mucho, aquí deberán ser expresadas y tintadas con sentido, como quiere Zenón”.

⁴⁶⁵ D.L. 7. 57 λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστί, λέξις δὲ καὶ ἄσημος, ὡς ἡ βλίτυρι, λόγος δὲ οὐδαμῶς “El sonido articulado difiere del discurso, porque el discurso siempre tiene significado, el sonido articulado por otro lado también es asemántico, como ἡ βλίτυρι, el discurso de ninguna manera”.

⁴⁶⁶ D.L. 7. 57-58.

discurso para uno y otro es distinto. Cicerón hace referencia a esto cuando menciona que, si bien se ha deleitado con la *perpetua oratio* de Torcuato acerca de la escuela epicúrea, es más conveniente detenerse a entender cada planteamiento por separado para darle lugar a cada asunto y así comprender qué refutan o qué conceden, de manera que se pueda llegar a una conclusión, y agrega: *cum enim fertur quasi torrens oratio, quamvis multa cuiusque modi rapiat, nihil tamen teneas, nihil apprehendas, nusquam orationem rapidam cœrceas*⁴⁶⁷. Con ello, se entiende que, en retórica, la conclusión ya está dada, es decir, la labor de quien realiza el discurso es, entonces, convencer con ingenio a quien lo escucha de la veracidad de tal conclusión⁴⁶⁸; como se vio en el análisis de *De rerum natura*, ya que Lucrecio encontró en el epicureísmo el conocimiento último⁴⁶⁹. Por su parte, el ejercicio dialéctico primero determina las partes del asunto a través del lenguaje y, luego, verifica su veracidad o falsedad, según sea el caso, a través de la razón.

En la afirmación de Cicerón es notable el verbo *apprehendere* al ser un *calco literal* de καταλαμβάνω que refiere a la capacidad que permite llegar a la κατάληψις (*comprehensio*). Por otro lado, cuando Cicerón menciona que es oportuno ver por separado cada asunto, concuerda con el proceso dialéctico de ajustar en premisas (ἀξιώματα) lo digno a discutir. Así, de la necesidad de acomodar cada situación en proposiciones para llegar a lo verdadero (κατὰ φύσιν-*secundum naturam*), los estoicos se valieron de las minucias del lenguaje para agruparlas según la forma que demandaba cada idea para ser estructurada correctamente. Puesto que hay que recordar que sólo a los ἀξιώματα que determinaban verdaderos eran a los que le permitían la συγκατάθεσις (*adsensus*), de lo contrario, los rechazaban⁴⁷⁰.

Respecto a las proposiciones verdaderas, Julia Wildberger resalta que “Assent is withheld or given to this proposition, and every assent to an impulse-generating impression

⁴⁶⁷ Cic. *Fin.* 2. 3. 7: “pues cuando el discurso se dice como si fuera un torrente, aunque lleve muchas cosas a su modo, nada sin embargo retienes, nada aprehendes, en ningún momento contienes a un discurso impetuoso”.

⁴⁶⁸ Esta distinción entre dialéctica y retórica no dista mucho de la explicada por Aristóteles en el prólogo de su *Retórica*.

⁴⁶⁹ *Vid.* apartado II. II Lucrecio.

⁴⁷⁰ D.L. 7. 65. Postura similar en Sen. *Ep.* 31. 6: *Quid ergo est bonum? Rerum scientia. Quid malum est? Rerum imperitia. Ille prudens atque artifex pro tempore quaeque repellat aut eliget.* “¿Qué entonces es lo bueno? El conocimiento de las cosas. ¿Qué es lo malo? La ignorancia de las cosas. Aquél prudente y avezado rechazará o elegirá cada cosa en favor del momento”. Así mismo en Sen. *Ep.* 66. 6. Es inevitable no identificar esta misma línea de pensamiento en Luis Villoro cuando dice: “El sabio en el vivir es quien puede ejercer prudencia en cada circunstancia cambiante, porque distingue los rasgos característicos de cada una”, Villoro, p. 230.

is a (confirmed) impulse. Thus, according to the Stoics, every action is a belief about the truth of a proposition”⁴⁷¹. Por esta misma razón Cicerón hace notar que el *adsensus* es voluntario, ya que no es un efecto que se dé por sí mismo, en cambio, el individuo debe ejercitarlo cada vez; de tal manera que Séneca afirma: *Sed quemadmodum virtutes receptae exire non possunt facilisque earum tutela est, ita initium ad illas eundi arduum, quia hoc proprium inbecillae mentis atque aegrae est, formidare inexperta*⁴⁷².

En efecto, la comprensión del entorno por medio del lenguaje desemboca, primero, en *ἐπιστήμη* (*scientia*) que, como se ha mencionado, su carácter de verdadero le impide ser refutada o movida por cualquier argumento o persuasión⁴⁷³ y, a su vez, ésta, desencadena las decisiones de los actos⁴⁷⁴, ya que la intención del sabio siempre debe estar regida por ella para llegar a la *ὁμολογία*. Unión que el arpinate reconoce: *atque hanc eis habeo gratiam, quod soli ex omnibus eloquentiam virtutem ac sapientiam esse dixerunt*⁴⁷⁵; y con la que el propio Séneca no sólo concuerda, sino que exige constantemente en sus obras, como veremos en el apartado siguiente. Sin embargo, se desprende por completo de las minucias del lenguaje cuando llegan a tal grado de especialidad que pierden sentido práctico, pues se torna más importante la correcta clasificación que la correcta forma de vivir: *Dic mihi: cum quid inter sapientiam et sapere intersit didicero, sapiam? Cur ergo potius inter vocabula me sapientiae detines quam inter opera?*⁴⁷⁶. Asimismo, rechaza los silogismos cuando se habla de ellos como si fueran un instructivo inamovible, pues muchas veces se intenta seguirlos ciegamente cuando el ánimo aún no está preparado. En la *Ep.* 95, por ejemplo, escribe: *Non*

⁴⁷¹ Julia Wildberger en *Seeing Seneca whole*, p.78.

⁴⁷² Sen. *Ep.* 50. 9: “Pero, así como las virtudes retenidas no pueden salir y es más fácil su custodia, así el inicio es arduo de andar hacia aquellas, porque es propio de la mente débil e indispueta temer a las cosas desconocidas”. Similar afirmación en Sen. *Ep.* 71. 28. La imagen de *imbecilla mens* recuerda a las frases *ingenii infirmitas* o *ingenii imbecillitas* que se verán en el apartado III. I. III *Qualis vir, talis oratio*.

⁴⁷³ En Sen. *Ep.* 115. 18: *Ad hanc tam solidam felicitatem, quam tempestas nulla concutiat, non perducent te apte verba contexta et oratio fluens leniter*. “A esta tan sólida felicidad a la cual ninguna tempestad estremece, las palabras coherentes y el discurso que fluye suavemente no te guían aptamente”.

⁴⁷⁴ En Sen. *Ep.* 76. 18: *Omnes actiones totius vitae honesti ac turpis respectu temperantur; ad haec faciendi et non faciendi ratio derigitur* “Todas las acciones de toda la vida son reguladas respecto a lo honesto y lo deshonesto; la razón es dirigida para hacer y no hacer estas cosas”. También en Sen. *Ep.* 92. 3 y Sen. *Ep.* 95. 57.

⁴⁷⁵ Cic. *de Orat.* 3. 65. 2-3.

⁴⁷⁶ Sen. *Ep.* 117. 33: “Dime, cuando haya aprendido qué diferencia hay entre sabiduría y saber, ¿sabré? ¿Por qué entonces me retienes más entre términos de sabiduría que entre obras?”.

semper ad actiones rectas praecepta perducunt, sed cum obsequens ingenium est; aliquando frustra admoventur, si animum opiniones obsident pravae ⁴⁷⁷.

III. I. III *Qualis vir, talis oratio*

La intención de indagar en el sentido de λόγος nos ha llevado a concebir que en latín podemos encontrar vocablos como *ratio*, *oratio* o, incluso, *verbum* para referir a tan completo concepto. Así mismo, es importante identificar que dicho elemento es parte fundamental tanto de la tradición griega como romana, pues λόγος, entendido como una relación entre lenguaje y razonamiento, se mantiene presente no sólo dentro de la doctrina estoica, sino también dentro del pensamiento grecorromano cada vez que se construye un ejercicio ya sea oral, ya sea escrito. Dicha manifestación será constante, aunque estará matizada de distintas formas dependiendo el autor. Un excelente ejemplo para entender esto es la *Ep.* 114, en la que Séneca menciona el siguiente adagio que atribuye a los griegos: *talis hominibus fuit oratio, qualis vita* ⁴⁷⁸; donde encontramos que *oratio* (λόγος) sobrepasa el nivel de razonamiento para convertirse en un reflejo de la manera de conducir la vida. Así, cuando nuestro autor agrega que es un *proverbium*, resalta que, además de ser su postura, también es una frase que contiene una sabiduría de dominio público transmitida y conocida por generaciones. Y, a tal grado permaneció que, siglos después, Erasmo de Róterdam explica en sus *Adagia* ⁴⁷⁹ el sentido que guarda dicho adagio, rescatando la traducción en griego de un autor posterior a Séneca, Elio Arístides (117-185 d.C.): οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτον εἶναι καὶ τὸν λόγον; al igual que una observación del mismo autor: Καὶ πάλιν τὸ ἕτερον ὡσαύτως ⁴⁸⁰, de donde a grandes rasgos se puede entender que existe una relación entre creación y creador. Erasmo, además de traducir el adagio, muestra de una manera más explícita tal observación: *cuiusmodi sunt mores, eiusmodi et orationem esse. Ac rursus: qualis sit oratio, tales item esse mores* ⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ Sen. *Ep.* 95. 4: “No siempre las premisas guían hacia acciones rectas, sino cuando el ingenio está dispuesto, a veces se mueven en vano, si las opiniones deformadas obstruyen al ánimo”.

⁴⁷⁸ Sen. *Ep.* 114. 1: *Hoc quod audire vulgo soles, quod apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio qualis vita*. “Esto que sueles escuchar del vulgo, que entre los griegos se tornó un proverbio: tal como fue el discurso de los hombres, así su vida”.

⁴⁷⁹ Que corresponden al segundo orden de los nueve totales en los que está dividida la obra de Erasmo.

⁴⁸⁰ Ael. Ar. *Ars*: “Tal es la costumbre, como lo es también su discurso. Y a su vez vale lo contrario de la misma forma”.

⁴⁸¹ *Adag.* 550. “De tal forma como son las costumbres, también el discurso. Y al revés: cual sea el discurso, también así las costumbres”.

Entre la versión en latín de la epístola y la mencionada por Erasmo en griego, sobresale que Séneca utiliza *vita*, mientras que Arístides y Erasmo usan respectivamente *τρόπος* y *mores*. En efecto, utilizar *vita* o *mores* representa una diferencia para Séneca, pues, aunque son parte de un mismo cuerpo (la humanidad), uno y otro mantienen sus propias fronteras, de la misma forma que sucede con palabra y noción, visto desde la perspectiva estoica ya explicada. Esto se puntualiza en la mencionada *Ep.* 114, donde el autor abre el tema con una *πύσμα*, con la intención de responder sólo una pregunta: ¿por qué a veces agrada un tipo de discurso y otras veces otro? A partir de este planteamiento Séneca ramifica dos elementos: *homo* y *tempus*. Es decir, *oratio* es un compuesto que se construye bajo la influencia tanto de *vita* como de *mores*; de manera que la forma en la que estará escrito el discurso dependerá no sólo del individuo que corresponde al elemento de *vita*, sino también de la época en la que se encuentre, situación que corresponde al elemento de *mores*. Así, pues, la estructura del discurso estará guiada por las exigencias de su entorno, bajo el filtro del individuo. De modo que para Séneca *oratio certam regulam non habet*⁴⁸².

En lo que respecta a *vita*, el *animus* es el que rige dicho campo, ya que, menciona Séneca, así como modifica el cuerpo, también determina el *ingenium*⁴⁸³. Puesto que no hay que olvidar la clasificación que Séneca hace de los seres animados (*animantia*), donde unos tienen *animus* que da paso a los actos por voluntad (*impetus-ὄρμη*) y otros que sólo tienen *anima*, ya que se mantienen fijos⁴⁸⁴. En cuanto al proceso en el que forma parte el *impetus*, Julia Wildberger explica que, de acuerdo con los estoicos, el animal racional solo actúa si:

[i] if it has first been stimulated by an impression
(*species = φαντασία*) of something,
[ii] if it then has generated an impulse (*impetus = ὄρμη*),
and

⁴⁸² Sen. *Ep.* 114. 13: “el estilo no posee un patrón determinado”. En este contexto se entiende *oratio* como estilo, pues se hace referencia a la forma de escribir un discurso.

⁴⁸³ Sen. *Ep.* 114. 3 *Non potest alius esse ingenio, alius animo color. Si ille sanus est, si compositus, gravis, temperans, ingenium quoque siccum ac sobrium est; illo vitiatum hoc quoque adflatur. Non vides, si animus elanguit, trahi membra et pigre moveri pedes?*: “No puede haber un estilo para el ingenio y otro para el ánimo. Si éste está sano, si está en orden, solemne, moderado, también el ingenio es firme y sobrio; una vez que aquél se envicia éste también se ensucia. ¿No ves, si el ánimo languidece, que los miembros se arrastran y que los pies se mueven morosamente?”.

⁴⁸⁴ Sen. *Ep.* 58. 14. Así mismo, Séneca retoma el tema en la *Ep.* 92, en la que Elizabeth Asmis sugiere que: “His division of the mind matches neither Plato’s tripartition nor the new interpretation of Posidonius. [...] Seneca’s partition, I suggest, looks very much like an attempt to adapt Stoic theory to a Platonic-Aristotelian framework”. *Seneca’s Originality* en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 229. Por su parte, Cicerón explica tal clasificación en *Cic. Off.* 2. 11. 4.

[iii] if then assent (*assensio* = *συγκατάθεσις*) has confirmed this impulse⁴⁸⁵.

Con ello, es posible afirmar que el *impetus* corresponde al eslabón que liga el enfoque del conocimiento lógico, que se queda en premisas racionales del lenguaje, con el conocimiento ético que se refleja en los actos del individuo. El *animus*, pues, forma parte del carácter racional de los seres humanos⁴⁸⁶ y, como se detallará en este apartado, para Séneca también representa el terreno que permitirá o imposibilitará el camino hacia el *sapiens*⁴⁸⁷. Así, para esclarecer la relación *vita-animus-ingenium*, Séneca utiliza un *exemplum* que representa a Mecenas, quien, de haber seguido una vía más recta, hubiera sido un hombre de gran ingenio⁴⁸⁸. En cambio, optó por un estilo desenfadado (*oratio disoluta*) que reflejaba su persona estridente (*distinctus*) con una elocuencia impregnada de un hombre ebrio, errante y lleno de licencias⁴⁸⁹. La afirmación de Séneca coloca en el mismo nivel la forma de escribir de Mecenas llena de vicios con su forma igualmente viciosa de comportarse en la vida pública⁴⁹⁰.

De igual manera, Suetonio⁴⁹¹ apoya aquella crítica, al resaltar que Augusto se burlaba tanto de Mecenas como de Tiberio, pues decía que el primero utilizaba un estilo florido y el segundo palabras obsoletas (*exoletas*) y abstrusas (*reconditas*). Es preciso resaltar que las palabras que utiliza Suetonio para calificar el discurso de Mecenas son transcripciones de vocablos griegos: *myrobrechis*, compuesto de *μύρον* y *βρέχω*, es decir, empapado en perfume y *cincinnus* (*κίκιννος*⁴⁹²), lo que denota que el desagrado radicaba no tanto en el afán de Mecenas de imitar el estilo griego, sino de que dicho afán no se lograra con éxito. Puesto que, menciona Suetonio haciendo alusión al estilo de Mecenas, Augusto desdeñaba lo

⁴⁸⁵ Julia Wildberger en *Seeing Seneca whole*, p. 78.

⁴⁸⁶ En Cic. *Tusc.* 5. 38, Cicerón explica que, así como a todos los animales les fue dado algo por naturaleza, al hombre se le dio el *animus*. Por otro lado, cuando Lucrecio argumenta que el alma es material, determina que el *animus* y *anima* están unidos, pues si el ser humano pierde el *anima*, es decir, el factor que le da vida, también pierde el *animus*. Lucr. 3. 417-445.

⁴⁸⁷ Vid. Aldo Setaioli en *Brills Companion to Seneca*, p. 251, donde explica que la *Ep.* 16 plantea el procedimiento para la interiorización de la filosofía: *bona voluntas-bona mens-impetus-habitus animi*.

⁴⁸⁸ Sen. *Ep.* 114. 4.

⁴⁸⁹ Sen. *Ep.* 114. 4. Mismo sentido en *Adag.* 98: *Stultus stulta loquitur* (*Μῶρα γὰρ μῶρος λέγει*) “el necio dirá cosas necias”.

⁴⁹⁰ Misma imagen en la cita que Diógenes Laercio le atribuye a Solón y que es retomada por Erasmo para su explicación sobre el *Adag.* 550: *Τὸν λόγον εἰδῶλον εἶναι τῶν ἔργων* D.L. 1. 58: “El discurso es la representación de los actos”.

⁴⁹¹ Suet. *Aug.* 86. 2.

⁴⁹² L&S, s.v *cincinnus*: “II Trop., too artificial or elaborate oratorical ornament”.

cacozelon (κακοζηλία⁴⁹³) y, refiriéndose al estilo de Tiberio, lo *antiquarium*; desaprobación que también se muestra tanto en Séneca y como en Quintiliano⁴⁹⁴.

Al igual que Augusto en palabras de Suetonio, Séneca utiliza los mismos adjetivos para desdeñar esta mala imitación o creación de nuevos vocablos, así como lo rebuscado de las palabras fuera de uso, sin embargo, nuestro autor, además de puntualizar los vicios del discurso, agrega una reflexión, en la que le atribuye a esta falta estilística un ánimo fastidiado⁴⁹⁵. Así, cuando Séneca rechaza la forma en la que Mecenas estructura sus palabras *tam contra consuetudinem*⁴⁹⁶, da paso al elemento de las *mores* y, con ellas, da respuesta también a la pregunta inicial, pues menciona, que ahí donde deleite un discurso corrupto, las costumbres también serán corruptas⁴⁹⁷. La ostentación en las edificaciones, en la vestimenta y en los banquetes se verá reflejada también en el gusto por los discursos estrafalarios. Por tanto, el rechazo al estilo de Mecenas tanto en Augusto como en Séneca es, en realidad, una muestra del seguimiento de las *mores maiorum* que permanecen y muestran el camino a seguir.

La atención que nuestro autor le otorga a las *mores* representa, más que un correcto seguimiento de la doctrina estoica, un respeto al Imperio romano y es con esta característica que su obra se desprende tanto de los planteamientos griegos como de Cicerón y Lucrecio, pues, aunque los tres autores convergen en el seguimiento de las *mores* arraigadas dentro de la tradición latina, la brecha temporal entre ellos desencadena diferencias relevantes. Dado que, mientras Cicerón permanece con la mirada fija en la República, Séneca vive acorde a las estipulaciones del Imperio sin intenciones de modificar los acuerdos políticos o de hacer alguna oposición directa a la figura del emperador, en cambio, opta por centrar su atención en la formación del individuo⁴⁹⁸.

⁴⁹³ L&S, s.v. κακοζηλία: “unhappy imitation or rivalry”. A partir de este momento y para el resto de los autores postaugusteos esa débil imitación será respecto a lo griego. *Silva Rhetoricae*, s.v. *Cacozelia* (1) *A stylistic affectation of diction, such as throwing in foreign words to appear learned.* (2) *Bad taste in words or selection of metaphor, either to make the facts appear worse or to disgust the auditors*

⁴⁹⁴ Quint. *Inst.* 8. 3. 56: κακόζηλον *id est mala adfectatio, per omne dicendi genus peccat.* “κακόζηλον, esto es, un mal rebuscamiento, por el cual tiene fallos todo tipo de habla”. Así mismo en Quint. *Inst.* 2. 3. 9. 3 y 8. 6. 74. 1.

⁴⁹⁵ Sen. *Ep.* 114. 10.

⁴⁹⁶ Sen. *Ep.* 114. 6 “Tan en contra de la costumbre”.

⁴⁹⁷ Sen. *Ep.* 114. 11. Las exigencias recolectadas a lo largo de la *Ep.* 114 van tejiendo la *latinitas*.

⁴⁹⁸ “This difference can be connected to the so-called “death of oratory,” much lamented in the ancient sources, whereby oratory lost its power to enact political change after Cicero and the death of the Roman Republic.”, Wilson, p. 10.

En la *Ep.* 84, Séneca explica cómo fortalecer el *animus* para lograr una *compositio* sin vicios, pues, incluso cuando las influencias externas siguen el camino correcto, éste puede errar en la dirección. Menciona que es importante un equilibrio entre lo que se lee y lo que se escribe, de lo contrario es posible que uno u otro se debilite ⁴⁹⁹. Pero, sobre todo, agrega que la lectura de distintas fuentes no impide la originalidad del texto que se genere de ellas, puesto que, así como las abejas generan miel de distintas flores, el ingenio alimentado puede crear algo propio de lo digerido. Si trasladamos esa afirmación al contexto del propio autor, la influencia externa corresponde a la estructura política del Imperio y a las costumbres que no exigen modificación, queda en Séneca, entonces, guiar su ánimo por la vía correcta; luego, las lecturas a las que se refiere atañen, por un lado, a los textos griegos y a su formación filosófica ya más aceptada en su tiempo, en contraste a lo novedoso que la encontraron Cicerón y Lucrecio ⁵⁰⁰ y, por otro, tanto a su conocimiento de literatura latina como a su entrenamiento retórico, pues, aunque los discursos públicos políticos habían perdido fuerza desde la caída de la República, la retórica seguía siendo parte cultural importante, ahora con ejercicios de *declamatio* ⁵⁰¹.

Bajo este contexto, Gareth Williams resalta que el estilo de la obra de Séneca está condicionado por su papel como una emergente literatura filosófica en latín en Roma y que las *Epistulae* responden en parte a la tradición griega de la carta filosófica, en parte a las ya conocidas cartas de Cicerón ⁵⁰². De igual forma, se ha llegado a afirmar que hay dos Sénecas ⁵⁰³, el de sus textos y el de la vida pública, ya que tiene que mediar su postura filosófica con

⁴⁹⁹ Sen. *Ep.* 84. 2.

⁵⁰⁰ Pues, aunque todavía figuras como el padre de Séneca seguían desdiciendo ciertas prácticas filosóficas: Sen. *Ep.* 108. 35, el rechazo ya estaría un poco diluido, como menciona Emily Wilson: “By the time of Seneca, philosophy was a reasonably well-respected field of study, and even a profession career in philosophy”, Wilson, p. 52.

⁵⁰¹ Emily Wilson resalta que era parte fundamental de la formación de los jóvenes de la elite romana, ya que se consideraba que les aportaba habilidades para escribir y leer, agilidad mental, buena memoria, buena capacidad argumentativa y correctos valores romanos, *cfr.* Wilson, p. 40.

⁵⁰² *Cfr.* Gareth Williams en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 144. La diferencia más notable, sugiere Emily Wilson, radica en que: “Non of Seneca’s works comes as close to autobiography as the private letters from Cicero to his great friend Atticus. All are carefully constructed works of public performance, even the most apparently personal”, Wilson, p. 5.

⁵⁰³ En una propuesta por encasillar la obra de Séneca, Susana Braund resalta que a través de los años se han considerado varios Sénecas y agrega: “He can be seen as a philosopher in politics or as a politician who also happened to be a philosopher”, en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 36. Por su parte, Emily Wilson habla de un Séneca interno, respecto a su vida filosófica que refleja sus pensamientos en los textos y un Séneca externo con poder político y control del imperio, *cfr.* *The greatest empire a life of Seneca*, p. 7. De igual forma, Shadi Bartsch habla de “one Seneca self”, el de la corte imperial y “other Seneca self”, el que se dirige a sus lectores actuales y posteriores, *cfr.* *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 188. Así mismo, Von Albrecht

los parámetros del imperio: “He writes as a Roman, for other Romans of the upper classes, seeking to grasp, and help others grasp, the way of life propounded in and by the Stoic philosophical tradition, and to shape their own lives so far as possible in accordance with it”⁵⁰⁴. Entre el seguimiento de las pautas dadas por el imperio y su marcada inclinación hacia la filosofía estoica, se encuentra a Séneca en una compleja situación estilística, pues resulta difícil su clasificación, de manera que muchas veces se ha preferido atribuirle un grado de eclecticismo⁵⁰⁵.

Por ende, el buen manejo de las fuentes de las que Séneca alimentó su ingenio dio como resultado un estilo completamente propio, pues se acerca a Lucrecio y a Cicerón al ser el único autor imperial que dentro de la línea del estoicismo escribe en latín, y, aunado a esto, la búsqueda de reflejar en sus textos el seguimiento de un conocimiento estoico con su situación política generó que su forma de escribir expresara “a pioneering habit of Latin thought”⁵⁰⁶; debido a que la correcta estructuración del lenguaje era un elemento fundamental dentro de la doctrina estoica, como se explicó en el apartado anterior. Así pues, para que Séneca respetara con propiedad los planteamientos lógicos ya mencionados, no podía seguir pensando conceptos filosóficos en griego, sino en su propia lengua. De manera que, con este ejercicio las ἀρεταὶ λόγου, donde yace el concepto de ἐλληνισμός⁵⁰⁷, pasan del plano griego al romano que da lugar a lo que Von Albrecht llama “estilo natural”: “Behind Seneca’s evaluations of the styles of Fabianus and Maecenas is the Stoic idea of “following nature.” Both these examples illustrate contrasting aspects of what could be called “natural style”⁵⁰⁸. Este estilo, menciona Albrecht, no hay que tacharlo de simple sin arte, sino de tener

comenta que los estudios de Aldo Setaioli sobre el estilo de Séneca sugieren que el discurso público sólo tiene la intención de atraer, mientras que el diálogo privado representa una enseñanza seria. Vid. Albrecht (2000), p. 227.

⁵⁰⁴ John M. Cooper en *Seeing Seneca the Whole*, p. 45. Por su parte, Jula Wildberger resalta que Séneca es claro cuando se trata de diferenciar el filósofo griego del romano, pues el contenido de las *Epistulae* dirigido a la élite romana radica en: “How they might strive for expertise in philosophy without turning into a professional intellectual like those Greeks who serve as companions” en *Intertextuality in Seneca’s philosophical writings*, p. 82.

⁵⁰⁵ “[...] issues relating, for example, to Seneca’s “eclecticism” in the process of reshaping Stoic philosophy for a Roman imperial audience, to the strong dialogic tendency of much of his work, and to the tensions, in both thought and style, between self-restraint and inspired excitement.”, Alesandro Schiesaro en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 240.

⁵⁰⁶ William Gareth en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 144.

⁵⁰⁷ Vid. p. 91.

⁵⁰⁸ Von Albrecht en *Brills Companion to Seneca*, p. 743.

la intención de estar construido con miras a *secundum naturam*, es decir, con intenciones de llegar a la *ὁμολογία*.

Es probable que, después de que Nerón denegara su retiro, nuestro autor escribiera sus *Epistulae* seguro de la pronta llegada de su muerte, la fortaleza de su ánimo dirigido a aquello que era *secundum naturam* debía estar delineado en sus propios textos, pues él mismo sabía que el elemento de su discurso que correspondía a *vita* persistiría más en sus letras que en los actos que le quedaban por vivir. En virtud de lo anterior, Séneca moldeará la figura del *proficiens* y el tan estudiado “latin style of the self”⁵⁰⁹, considerado sello característico de las *Epistulae* que modifica tanto el contenido, como la lengua, por el constante uso de la primera persona en cada carta, aun cuando las situaciones que narre nunca toquen aspectos de su vida pública y estén lejos de considerarse recursos biográficos, pues la intención es meramente filosófica y retórica.

De igual manera, el mencionado rechazo de Séneca a la rigidez de los silogismos estoicos dio paso a una variedad de imágenes que tornaron dichas premisas tangibles y cercanas a la vida cotidiana romana, pues las dibujó con erudita precisión utilizando léxico acorde a cada tema a tratar⁵¹⁰. Con ello, muchas veces se torna difícil identificar en el texto si el sentido de las palabras que Séneca utiliza es metafórico o literal⁵¹¹. Así, utilizó vocabulario de deuda y pago cada vez que insertaba una cita de Epicuro⁵¹², con verbos como

⁵⁰⁹ Uno de los más distinguidos textos sobre este tema es el de Alfonso Traina, *Lo stile "drammatico" del filosofo Seneca*. De igual forma, Aldo Setaioli ha hecho numerosas publicaciones al respecto, uno de ellos es su libro: *Facundus Seneca: aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*.

⁵¹⁰ Von Albrecht habla del uso de imágenes filosóficas para una conversión filosófica: “vivid style and graphic examples of dry definitions to stick in the addresses mind”, también proporciona una comparación de apariciones de imágenes filosóficas entre las cartas y las tragedias para concluir que las tragedias no son un medio de conversión filosófica: “Medical imagery is paramount in Seneca’s prose, but much rarer in his dramas (248:14 instances); for nautical images the relation is 84:15, for financial ones, 150:2. Military comparisons are twelve times more frequent in the philosophical works than in the tragedies”, *Brills Companion to Seneca*, pp.708-709. De igual forma, *vid.* Armisen-Marchetti Mireille en *The Cambridge Companion to Seneca*, pp. 152-153, para identificar qué imágenes son parte de la herencia cultural de Séneca al encontrarlas en textos previos y cuáles tienen un giro de originalidad.

⁵¹¹ *Cfr.* Armisen-Marchetti, p. 152, Armisen-Marchetti determina que mientras los símiles son fáciles de identificar, el uso metafórico de las palabras sólo es exaltado por el contexto.

⁵¹² *Vid.* Wilcox Amanda, pp. 99-114, donde presenta un arduo estudio sobre el lenguaje fiscal y la forma de Séneca de estructurar una imagen de obligación fiscal en las primeras epístolas. También James Ker en *Seeing Seneca Whole*, pp. 36-41, donde analiza el vocabulario de economía que se encuentra en las *Epistulae*, pero sobre todo en *De Beneficiis*.

*delegabo*⁵¹³, *debeo*⁵¹⁴ y sustantivos como *mercedula*⁵¹⁵ y *versura*⁵¹⁶. El recurso mencionado cobra sentido al leer cartas posteriores como la *Ep.*87, donde advierte que todo aquel que crea que su persona vale por los bienes materiales es, en realidad, un deudor por creer que posee lo que llegó a él⁵¹⁷, de manera que, el pago que le otorga a Lucilio toma su valía al ser alimento para el ánimo, esencial para formar al *sapiens*: *Quare ergo sapiens magnus est? Quia magnum animum habet*⁵¹⁸. Por otra parte, Gareth Williams plantea que el uso de terminología legal está dirigido a la imagen de demandar el “yo”⁵¹⁹, pues es lo único que verdaderamente se puede poseer, en consecuencia, aparece con frecuencia el verbo *vindico* muchas veces acompañado de un pronombre, como en la oración con la que Séneca abre sus cartas: *Ita fac, mi Lucili: vindica te tibi*⁵²⁰.

A menudo también utiliza léxico del campo militar y combate para denotar que la vida misma es una constante lucha y las armas para combatir los elementos adversos en ella yacen en la sabiduría. Así, en la *Ep.* 117 coloca el contraste entre entretenerse demasiado en minucias del lenguaje con el conocimiento que ayudará a sobrellevar lo que la fortuna otorgue: *Quam stultum est, cum signum pugnae acceperis, ventilare. Remove ista lusoria arma; decretoriis opus est*⁵²¹. De igual forma, se ayuda de imágenes médicas para sostener que la filosofía es la medicina que cura el ánimo, recurso que, de acuerdo con lo estipulado por Albrecht, es el más frecuente con 248 apariciones en las *Epistulae* en comparación a las

⁵¹³ Sen. *Ep.* 18. 14: *delegabo te ad Epicurum, ab illo fiet numeratio* “Te encomendaré a Epicuro, a partir de aquél se hará el pago”.

⁵¹⁴ Sen. *Ep.* 29. 10: *sed ne ego quidem me sordide geram in finem aeris alieni et tibi quod debeo inpingam* “Para que no, en efecto, me lleve sórdidamente al fin, te daré lo que debo de deuda”.

⁵¹⁵ Sen. *Ep.* 6. 7: *Interim quoniam diurnam tibi mercedulam debeo* “Mientras tanto, desde entonces te debo un paguito diario”.

⁵¹⁶ Sen. *Ep.* 19. 10: *ab Epicuro versura facienda est* “a partir de Epicuro se debe hacer el pago” *Vid.* Meissner, p. 113: *versura solvere, dissolvere* (*Att.* 5. 15. 2) “to pay one's old debts by making new.”

⁵¹⁷ Sen. *Ep.* 87. 7 [...] *pauper est. Quare? Quia debet. "Quantum?" inquis. Omnia. Nisi forte iudicas interesse, utrum aliquis ab homine an a fortuna mutuuum sumpserit*: “[...] es pobre ¿Por qué? Porque debe ¿Cuánto? Dices. Todo. A menos que consideres que quizá hay una diferencia, en que alguien tome un préstamo ya sea de un hombre o de la fortuna”.

⁵¹⁸ Sen. *Ep.* 87. 18: “¿Por qué, entonces, el sabio es de gran valía? Porque tiene un ánimo de gran valía”.

⁵¹⁹ Williams Gareth en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 146. Por su parte, Amanda Wilcox habla de una “self-possession”, Wilcox, p. 107.

⁵²⁰ Sen. *Ep.* 1. 1. De igual forma en Sen. *Ep.* 33.4: *sibi quisque se vindicat* “cada quien se reivindica para sí”.

⁵²¹ Sen. *Ep.* 117. 25. “Cuán estúpido es tirar golpes al aire cuando recibes la señal de batalla. Deja esas armas ilusorias; es necesario para las decisiones”. Por su parte, Shadi Bartsch en su clasificación de “metaphors of the self” coloca a las metáforas militares dentro de la batalla contra el destino y lo relaciona con la dificultad de ser un buen estoico, de igual forma, agrega que el lenguaje de la arena denota una comparación de la fuerza del gladiador con la fuerza de la virtud, *cfr.* *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 192.

84 veces que Séneca hace referencias náuticas ⁵²². En estas expresa que la *ratio* (o *animus*) es el piloto que debe saber dirigir su nave ante las tempestades. Von Albrecht en su análisis de la *Ep.* 108 ⁵²³ localizó que Séneca crea una síntesis de las metáforas tomadas de la esfera náutica con la alimenticia cuando habla de un piloto con náuseas (*gubernator nauseabundus*), ya que hay que recordar que las imágenes alimenticias, como en la mencionada *Ep.* 84, denotan el conocimiento que nutre al ánimo. Así, en la *Ep.* 108, Séneca reflexiona que quien ha aprendido de la filosofía sólo las palabras, no puede valerse más que un piloto asustado y vomitando; en efecto, refuerza dicha idea cerrando el periodo con la sentencia: *Non est loquendum, sed gubernandum* ⁵²⁴, ya que la única forma de comprobar que se han absorbido las enseñanzas es: *faciant, quae dixerint* ⁵²⁵, afirmación que envuelve la importancia del equilibrio entre *verba* y *res*. Finalmente, el léxico sobre esclavitud hace referencia a la fidelidad que se ha de tener hacia la filosofía y generalmente se encontrará ligado a la idea de la demanda del “yo”, puesto que constantemente reitera que erramos al vivir atados a los agentes externos, como el deseo de riquezas o el miedo a la muerte.

La constante mención de la importancia de los actos coloca al *animus* en un lugar significativo, pues es el encargado de formar la *voluntas* para *actio*. Séneca afirma que bien el ánimo puede ser un rey, si es moderado, bien puede ser un tirano si se guía por los excesos ⁵²⁶. Con ello, se encuentra con frecuencia el juego entre la debilidad del cuerpo y la fortaleza del ánimo. Así, el adjetivo *inbecillus* será negativo cada vez que modifique a *animus* o *mens*, pues es *contra naturam*; en cambio la *inbecillitas* generalmente estará ligada al cuerpo y será considerada dentro de las cosas *secundum naturam*. Ya que Séneca concuerda con el planteamiento estoico en el que se explica que, si bien está fuera de nuestro control que el cuerpo se modifique y perezca, al ánimo le corresponde permanecer por encima de la volatilidad de lo externo al ser parte de la *divina ratio*. De igual forma, en la *Ep.* 30 utiliza una imagen náutica para apoyar tal afirmación: *Magnus gubernator et scisso navigat velo et, si exarmavit, tamen reliquias navigii aptat ad cursum* ⁵²⁷. Aunado a esto, Julia Wildberger

⁵²² Albrecht en *Brills Companion to Seneca*, p. 709.

⁵²³ Albrecht (2000), p. 237.

⁵²⁴ Sen. *Ep.* 108. 37: “no se debe hablar, sino dirigir”.

⁵²⁵ Sen. *Ep.* 108. 38: “que hagan lo que hayan dicho”.

⁵²⁶ Sen. *Ep.* 114. 21.

⁵²⁷ Sen. *Ep.* 30. 3 “Un gran piloto, así como navega con las velas rasgadas también, si la nave se destruye, ajustará lo que queda hacia el curso”.

explica que el ánimo requiere del hábito de seguir el camino correcto para fortalecerse por medio de la repetición, situación que se expresa en las *Epistulae* con un recordatorio verbal, es decir, Séneca dirá constantemente imperativos como *ita fac*⁵²⁸. Por su parte, Aldo Setaioli detalla que el estilo de Séneca de dibujar la misma idea en distintas cartas es, realidad, un recurso que Setaioli llama “verbal meditatio” y lo relaciona con las intenciones éticas de nuestro autor, pues agrega: “Ultimately, they aim to achieve the permanent transformation of bona voluntas into bona mens and of impetus into habitus animi”⁵²⁹. Así, cuando la *Ep.* 114 que trata sobre la relación entre el ánimo y el estilo cierra con la sentencia *respice ad mortem*⁵³⁰, se puede observar cómo convergen las dos posturas planteadas, pues Séneca invita a Lucilio a una *meditatio mortis* para fortalecer su ánimo y diferenciar lo volátil de lo permanente, lo que lo dirigirá hacia un camino recto y, en consecuencia, hacia un ingenio igualmente moderado.

Con este breve estudio encontramos que las *Epistulae* están permeadas por los elementos que el propio Séneca advierte, *vita* y *mores*. El primero, regido por la exhortación de un *animus* fortalecido con miras a la formación del *sapiens* y, el segundo, reflejado en el cuidado de un estilo que respeta los parámetros políticos; ambos, contruidos por medio de imágenes cotidianas que tienen la intención de reiterar una idea; de modo que, mientras el texto contiene una intencionada iteración de contenido, el vocabulario y la forma de presentarlo demuestran una variación dinámica, en especial en el uso verbal que recae en la mencionada *meditatio*, ya que determina los actos a seguir; situación que se analizará en el apartado siguiente.

III. II Palabras latinas, costumbres romanas

Hasta ahora, la presente investigación se ha trabajado a partir de tres aspectos, a saber, teoría, lengua y estilo. En el primer capítulo se habló acerca de las principales fuentes filosóficas que Séneca menciona en sus *Epistulae*. Luego, en el segundo capítulo se hizo un breve recorrido acerca de la literatura latina aterrizado en el análisis del uso de términos filosóficos en latín, trabajados por Cicerón y Lucrecio frente a la difusión de ideas griegas y, finalmente,

⁵²⁸ Cfr. Wildberger en *Seeing Seneca the Whole*, p. 90.

⁵²⁹ Setaioli en *Brills Companion to Seneca*, p. 249.

⁵³⁰ Sen. *Ep.* 114. 27 “voltea a ver a la muerte”.

en este tercer capítulo se ha hablado sobre el estilo de Séneca en relación con los principios de conocimiento y movimiento estoicos. Ligado a esto, hemos visto que el *animus* es un elemento fundamental al ser la parte racional del alma que alberga el *impetus*, el cual, una vez que es aceptado por la *assensio*, es el paso entre razonamiento y acto, es decir, entre el saber lógico y el conocimiento ético. Asimismo, con el adagio *qualis vir, talis oratio*, se explicó que es posible ver la manifestación de un ánimo fortalecido a través de dos vías: la forma en la que se dirige la vida y la forma en la que se dirigen las palabras.

Así mismo, esta tríada (teoría-lengua-estilo) se puede entender desde un enfoque metafórico en el que la teoría correspondería al saber declarativo, impersonal y estático; la lengua a un estado de reflexión, ya que es a partir del discernimiento de nociones que se llega a una comprensión, y, el estilo al acto mismo que refleja, como se ha mencionado, el parecer del *animus* y su movimiento, es decir, el conocimiento procedimental. Desde esta perspectiva tenemos, entonces, que el primer elemento (teoría) engloba el sentido de *scientia* que representa el hecho de comprender el orden de lo exterior por medio de la razón; mientras que el tercer binomio (estilo-acto) integra el sentido de *sapientia* que expresa no sólo la comprensión, sino la forma de tomar decisiones y de conducirse a partir de dicho conocimiento de lo externo. Siendo así, la lengua-reflexión el estado intermedio entre uno y otro que es posible definir ya sea como *λόγος*, ya sea como *oratio-ratio*.

Con esto en mente, se hará un análisis de la *Ep.* 117 tomando en cuenta el nivel gramatical y sintáctico en relación con la *ὁμολογία*, ya que nuestro autor indaga con silogismos la diferencia entre *sapientia*, *sapere* y *sapiens*, entrelazados a un contenido ético, pues plantea cuál se considera un bien y cuál no. También se identificarán los elementos filosóficos teóricos, tomando como base lo investigado en los capítulos previos, puesto que se planteará que, si bien no es posible definir una estructura formal aplicable a todas las *Epistulae*, sí es posible afirmar que en ellas se encuentra una alusión a fuentes o contenido teórico, a partir del cual el autor desarrolla una reflexión propia sobre el tema al igual que un conjunto de imágenes que ejemplifican los actos que se han de llevar a cabo. Así mismo, el criterio para seleccionar la epístola 117 se basó en el conteo de apariciones del verbo *sapere* conjugado en sus distintas formas, al igual que en las apariciones de su participio *sapiens*,

siendo esta epístola la que arrojó más variantes con el fin de detectar el contexto de uso en relación con la postura filosófica de nuestro autor ⁵³¹.

III. II. I *Sapientia, sapere, sapiens*

En la *Ep.* 117, Séneca expresa un excelente conocimiento tanto del lenguaje como de la teoría filosófica, pues a través de dos formas estilísticas completamente distintas entre sí, juega a su favor con el significado de las nociones estoicas para demostrar que tanto *sapere* como *sapientia* residen en el *sapiens*. Séneca presenta la primera forma estilística a partir de una estructura lógica, y, la segunda, a partir del pulido estilo que el autor ha llevado a lo largo de las *Epistulae*. Con esto en mente, es decir, con base en los rasgos que Séneca presenta a través de su texto, es posible afirmar que la carta está dividida en dos grandes secciones, a las que respectivamente se les dará el nombre de *verba* y *res* para facilitar su lectura en este análisis. Pues, por un lado, la primera mitad que corresponderá a *verba* (117. 2-17) se encarga de exponer silogismos categóricos, respetando las fórmulas lógicas aristotélicas; mientras que la segunda, *res* (117. 18-33), responde al rechazo de la rigidez que implica atenerse a un enfoque estrictamente categórico, dejando a la vista la intención tanto filosófica, como estilística de nuestro autor. Así mismo, la sección de *verba* se ramifica en dos más (117. 2-5 y 117. 6-17), ya que Séneca comienza con el parecer de los estoicos cuando abre el periodo diciendo *placet nostris* (117. 2), para luego presentar su postura. En la primera ramificación, se repiten conceptos como *bonum* y *corpus* junto a los verbos *est*, *facit* y *prodest*; En la segunda ramificación, Séneca continúa con la misma estructura lógica, sin embargo, presenta un contenido adverso, pues el autor resalta: *ego non idem sentio* (117. 6). En esta parte, la frecuencia de *bonum* y *corpus* continúa, al ser los elementos que componen la premisa mayor del primer argumento: *quod bonum est corpus est* (117. 2), sin embargo, la principal diferencia radica en que el verbo *habere* ⁵³² toma gran importancia, y, en general, verbos que denotan movimiento como *accidere*. Así, la propuesta de Séneca contrasta con la forma estoica que conserva verbos copulativos y, en consecuencia, mayor cantidad de nominativos. Por otro lado, la sección de *res* (117. 18-33) está introducida por la frase: *olim ipse me damno*,

⁵³¹ Cfr. Apéndice de tablas.

⁵³² 31 apariciones, siendo la epístola con más apariciones de las formas de *habere* junto a la *Ep.* 87 que también cuenta con 31. Les siguen las epístolas 113 y 94 con 26 apariciones y la *Ep.* 58 con 24.

ya que Séneca se lamenta por haber seguido hasta ese punto la misma estructura estilística que condena: *qui illos imitor, dum accuso, et verba aperta rei impendo* ⁵³³.

El lamento de Séneca da pie al giro estilístico ya mencionado formado por una extensa cantidad de imágenes y *exempla*, al igual que el tema de *brevitas vitae* para cerrar la carta. Respecto a los recursos que nuestro autor utiliza, Armisen-Marchetti ⁵³⁴ resalta que Séneca cuenta con sus propios principios de análisis entorno a las imágenes literarias, pues a lo largo de las *Epistulae* utiliza metáforas, símiles, alegorías y metonimias; sin embargo, en cartas como la 114 juzga dentro de los *vitia* del discurso el uso excesivo de metáforas audaces ⁵³⁵. Con ello, Séneca respeta los parámetros que él mismo plantea para expresar la importancia de un discurso moderado y bien dirigido. Hay que recordar que nuestro autor se inclina por un contenido alejado de ambigüedades para que el mensaje no sólo llegue satisfactoriamente al receptor, sino para que se arraigue en su pensamiento y genere una *bona mens* ⁵³⁶; es decir, para que pase de la *comprehensio* (κατάληψις) a la *scientia* (ἐπιστήμη). De modo que los recursos que utiliza son una herramienta para que sus planteamientos se impriman en la mente con imágenes difíciles de olvidar. En la *Ep.* 59, por ejemplo, explica a Lucilio la importancia del uso de la *parabola* (παραβολή ⁵³⁷): *ut inbecillitatis nostrae adminicula sint, ut et dicentem et audientem in rem praesentem adducant* ⁵³⁸. Puesto que, el arma más fuerte para prepararse contra el temor a la muerte es una constante meditación en torno a ella, para

⁵³³ Sen. *Ep.* 117. 18 “yo que los imito, mientras los acuso, y gasto palabras de un tema abierto”.

⁵³⁴ Armisen-Marchetti en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 150.

⁵³⁵ Sen. *Ep.* 114. 10. *Cum adsuevit animus fastidire, quae ex more sunt, et illi pro sordidis solita sunt, etiam in oratione, quod novum est, quaerit et modo antiqua verba atque exsoleta revocat ac profert, modo fingit et ignota ac deflectit, modo, id quod nuper increbruit, pro cultu habetur audax translatio ac frequens*. “Cuando el ánimo se ha habituado a fastidiarse, de lo que es a partir de la costumbre y tiene lo usual por sórdido, también en el discurso, busca lo que es nuevo unas veces invoca y produce palabras antiguas y obsoletas, otras veces forma palabras inauditas y las distorsiona, otras más, se tiene por adorno eso que antes se hizo con frecuencia, la metáfora audaz y frecuente”.

⁵³⁶ Sen. *Ep.* 106. 11: *In supervacuis subtilitas teritur; non faciunt bonos ista, sed doctos. Apertior res est sapere, immo simpliciter satius est ad mentem bonam uti litteris [...]* “La sutileza se ocupa de cosas innecesarias; éstas no hacen hombres buenos, sino doctos. Saber es un asunto más abierto, en realidad, es suficiente simplemente utilizar las letras para una mente buena [...]”. Y continúa en Sen. *Ep.* 106. 12: *Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus; non vitae sed scholae discimus*. “Al igual que con todas las cosas, así también sufrimos la intemperancia de las letras; no de la vida, sino de la doctrina aprendemos”.

⁵³⁷ *Silva Rhetoricae*, s.v. παραβολή: *The explicit drawing of a parallel between two essentially dissimilar things, especially with a moral or didactic purpose*.

⁵³⁸ Sen. *Ep.* 59. 6 “para que sean de apoyo de nuestra debilidad y también para que traigan al hablante y al oyente hacia la cuestión presente”.

que tenga más peso el ánimo fortalecido sobre las palabras ejercitadas ⁵³⁹; por este motivo, en la *Ep.* 82, después de haber citado un silogismo de Zenón, Séneca agrega a manera de burla: *Profecisti; liberatus sum metu; post hoc non dubitabo porrigere cervicem* ⁵⁴⁰. Así mismo, en la *Ep.* 6 repite *in rem praesentem* ⁵⁴¹, para resaltar que las enseñanzas son mejor recibidas si el discípulo puede presenciar los buenos actos del maestro, ya que es más fácil creer a los ojos que a los oídos y concluye: *quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* ⁵⁴². Lo que denota que, si bien Séneca no puede mostrar el camino a Lucilio con sus propios actos, sí puede utilizar *exempla* para que a través de sus textos el tema se manifieste ante él ⁵⁴³. Por su parte, Armisen-Marchetti, sugiere que hablar de estar en la presencia del objeto mismo denota la noción retórica de *evidentia* o ἐνάργεια, efectiva para la persuasión moral que Séneca busca o *ad propositum beatae vitae* ⁵⁴⁴. En efecto, en la *Ep.* 108, Séneca afirma: *non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes inprobas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas, quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus, ut quae fuerint verba, sint opera* ⁵⁴⁵.

Con esto en mente, se cumplen los tres niveles estoicos para llegar al conocimiento, tomando a los *exempla* como *visi* (φαντασίαι) o manifestaciones tangibles del tema a tratar con la intención de ser tan claras que el contenido se torne una *comprehensio* para que, finalmente, se arraigue tan fuerte en el ánimo que se convierta en *scientia*. Pues, en efecto, Séneca plantea que los preceptos por sí solos no son suficientes para asentar las enseñanzas en el pensamiento: *Denique tradere homines discipulis praecepta dicuntur; non traditur quod fugit* ⁵⁴⁶. Tanto los preceptos como los silogismos son útiles en cierta medida ya sea para deleitar en un primer acercamiento a la filosofía, entretener o ejercitar la memoria, sin

⁵³⁹ Sen. *Ep.* 82. 8: *Faciet autem illud firmum adsidua meditatio, si non verba exercueris, sed animum, si contra mortem te praeparaveris* “Por otro lado, una meditación constante hace aquello firme, si no ejercitas las palabras sino el ánimo, si te prepararas para la muerte”.

⁵⁴⁰ Sen. *Ep.* 82. 9 “Lo lograste, estoy liberado del miedo; después de esto no dudaré en exponer el cuello”.

⁵⁴¹ Sen. *Ep.* 6. 5.

⁵⁴² Sen. *Ep.* 6. 5 “porque largo es el camino a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos”.

⁵⁴³ Similar afirmación en Lucrecio, *vid.* apartado II.II.I *De rerum natura*, donde se explica el sentido de: *oculis mentis videre aliquid*.

⁵⁴⁴ Armisen-Marchetti en *The Cambridge Companion to Seneca*, p. 157. Cicerón explica la *evidentia* en Cic. *Luc.* 17.

⁵⁴⁵ Sen. *Ep.* 108. 35 “no para que persigamos palabras arcaicas o inventadas y metáforas pobres y figuras literarias, sino para que preceptos provechosos y sentencias magníficas y enérgicas que de inmediato se transfieran a la cuestión. Así, aprendamos estas cosas para que las cosas que hayan sido palabras sean actos”.

⁵⁴⁶ Sen. *Ep.* 40. 3 “Finalmente, dicen que los hombres transmiten preceptos a los discípulos; no se transmite lo que se escapa”.

embargo, nunca para fortalecer el ánimo. Así, en la *Ep.* 33 encontramos que, hablando del uso de las *chriae* (χρηῖαι), Séneca explica que son cosas distintas el memorizar y el saber, pues la primera sólo custodia el tema, mientras que la segunda hace suyo el contenido, es decir, lo posee⁵⁴⁷. Ya que, si bien las *chriae* conservan el carácter visual por tratarse de una explicación con anécdota, una de sus características es que se trata de una máxima mencionada por alguien conocido o autoridad⁵⁴⁸, de manera que sigue siendo un recurso basado en la memorización y no en un verdadero conocimiento, idea que se condensa en la frase: *Dicat ista, non teneat*⁵⁴⁹, en dicha frase *tenere* puede guardar un matiz cognitivo que refiere a retener algo en la mente para su comprensión⁵⁵⁰.

En la *Ep.* 117, la inclinación de Séneca de no depender únicamente en los silogismos y preceptos se expresa en la abundancia de imágenes claras. En consecuencia, el juego gramatical entre *sapientia-sapere*, que tenía un papel principal en la sección de *verba*, pasa a segundo plano; en cambio, en vez de sólo mencionar los conceptos, el autor utiliza el verbo *sapere* conjugado en futuro y en presente indicativo y subjuntivo, fenómeno que sólo se puede encontrar en esta carta (*vid.* tablas 1, 2 y 3). Por lo tanto, la elección de presentar distintas conjugaciones del verbo, que a nivel morfológico determinan número y persona, se relacionará con el valor del individuo o, en su defecto, de la figura del *sapiens*, como se verá a detalle en el análisis de la epístola. De igual forma, se prestará atención a palabras clave que funcionan como conectores entre un periodo y otro, pues, a pesar de estar bien definidas las diferencias entre la primera y segunda sección, es notable que el texto guía gradualmente al lector entre una y otra, lo cual denota una intención bien meditada por parte del autor⁵⁵¹. Así, además de localizar el contexto en el que se encuentren *sapientia*, *sapere* y *sapiens*, también se analizará el pronombre *ego* como recurso filosófico y retórico, así como el ya

⁵⁴⁷ Sen. *Ep.* 33. 8. *Aliud autem est meminisse, aliud scire* “Por el contrario, una cosa es recordar, otra saber”.

⁵⁴⁸ *Silva Rhetoricae*, s.v. χρηῖαι: (1) *The progymnasmata exercise, chreia*. (2) *Employing an anecdote which relates a saying or deed of someone well known*. L&S, s.v. χρηῖαι: “Rhet. pregnant sentence, maxim, freq. illustrated by an anecdote”.

⁵⁴⁹ Sen. *Ep.* 33. 7 “Que diga estas cosas, no que las tenga”. De modo que autores como Paul Veyne hablen de los textos de Séneca como una interiorización de dogmas, *vid.* Veyne Paul, *Séneca y el estoicismo*, p. 249. Así mismo, hay que recordar que la *Ep.* 33 es la que representa un vértice en las *Epistulae*, pues a partir de ésta, la forma en la que posteriormente Séneca se acerca a los autores cambia por completo, *vid.* cap. I.

⁵⁵⁰ L&S, s.v. *teneo*: “B. Tropo: to hold, contain in the mind, to conceive, comprehend, know (syn.: percipio, intellego)”.

⁵⁵¹ Por su parte, Von Albrecht destaca que el conciso estilo de Séneca contiene párrafos cuidadosamente conectados internamente por correspondencias verbales, *cf.* Von Albrecht en *Brills Companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, p. 701.

mencionado verbo *habere*, el uso de *scire* y *prodesse*, entre otros elementos que nos ayudarán a identificar los rasgos característicos del estilo del autor ligados a su perspectiva filosófica.

III. II. I. I Proemio

La meditada elección de palabras mencionada se encuentra desde el proemio de la *Ep.* 117, cuando nuestro autor utiliza el verbo *nescire* en medio de dos oraciones con aliteración de fonemas nasales para expresar el estado de Lucilio: *Multum mihi negotii concinnabis et, dum nescis, in magnam me litem ac molestiam impinges*⁵⁵². Por ende, además de utilizar un verbo que denota una falta de certeza (*nescire*), Séneca también refuerza el sentido envolviendo el verbo en sonidos que manifiestan duda, incluso, un estado meditativo o de reflexión. Así, la parentética guarda la carga semántica del periodo por la posición sintáctica que, al tiempo, funciona como alusión al tema de la epístola en cuestión⁵⁵³. De igual forma, es notable que abre con tres oraciones que contienen tres verbos en segunda persona para referirse a los actos de Lucilio: *concinnabis, impinges, ponis*. Donde Séneca toma el papel de complemento expresado en los pronombres *mihi* y *me*: *mihi concinnabis, me impinges, mihi ponis*. Con ello, tanto en estructura como en contenido, nuestro autor se encuentra atrapado entre cuestiones que Lucilio no sabe: *dum nescis*:

*Multum mihi negotii concinnabis et, dum nescis, in
magnam me litem ac molestiam impinges, qui mihi tales
quaestiunculas ponis*⁵⁵⁴

Luego, la forma en la que Séneca plantea la encrucijada en la que Lucilio lo coloca es mediante un ἀντίθετον⁵⁵⁵ en un paralelismo de frases, en el que *a nostris* es el único elemento

⁵⁵² Sen. *Ep.* 117. 1. 1 “Me producirás muchos trabajos y, mientras ignoras, me empujarás contra una disputa y molestia graves”.

⁵⁵³ Es importante recordar que Séneca, además de mencionar una definición textual del concepto que le interesa esclarecer, también utilizará en su discurso el vocablo que corresponde al concepto, de modo que el propio contexto muestre el significado. En consecuencia, la forma de abarcar el aspecto teórico y práctico en un mismo lugar alcanza distintas aristas en las *Epistulae*, como se vio en la *Ep.* 59 con la diferencia entre *gaudium* y *voluptas*; vid. apartado II. III. II *Voluptas* y *gaudium*.

⁵⁵⁴ Sen. *Ep.* 117. 1. 1-3 “Me producirás muchos trabajos y, mientras ignoras, me empujarás contra una disputa y molestia graves, cómo me propones tales cuestioncillas”.

⁵⁵⁵ A lo largo del presente análisis retórico se utilizarán los nombres griegos de las figuras retóricas, debido a que los nombres en español con frecuencia son la transliteración griega o un equivalente latino. Tal es el caso de las entradas de *homeoptote*, *homeoteleuton*, *homeóptoton/homoeoptoton*, *homeoteleuton/homoeoteleuton* del *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin. En consecuencia, se ha considerado más pertinente unificar los términos con grafías griegas. Asimismo, en los apéndices se ha proporcionado un glosario de las

que rompe con la imagen de espejo; sin embargo, el ἀντίθετον salta a la vista, cuando *dissentire* se encuentra con su antónimo *consentire* para demostrar que en ningún caso el resultado es positivo; ya que, si Séneca difiere con los estoicos, puede perder su favor, pero si consiente no conservará la consciencia. Y, de nuevo, se ayuda de recursos fonéticos ⁵⁵⁶, primero, con un ὁμοιοτέλευτον en *dissentire-consentire*, así como una consonancia en la fricativa /s/: *dissentire-nostris-salva* en contraste con el ὁμοιοπρόφερων (cacofonía) en *nec-consentire-conscientia* que presenta una imagen de incomodidad o forcejeo al tratarse de la repetición de una oclusiva /k/. Con lo anterior, se podría interpretar que Séneca refleja en el texto que realizará lo que le pide Lucilio, pero después de muchos obstáculos, mismos que se presentan tanto en la afirmación como en la cacofonía que la acompañan:

ego
nec dissentire a nostris salva gratia
nec consentire salva conscientia
possum ⁵⁵⁷

En cuanto al sentido, hay que prestar atención a *salva gratia* y *salva conscientia* que también suponen un encuentro de contrarios, pues muestra un juego entre lo externo e interno cuando la primera locución refiere a la impresión que su acto podría provocar en los otros, es decir, el efecto recae en la reacción de los estoicos cuando disienta con ellos; mientras que *salva conscientia* refiere a la impresión interna del autor y, una vez más, aparece el verbo *scio* ⁵⁵⁸ en el compuesto *con-scio* de donde deriva *conscientia* que bien puede significar “compartir un conocimiento con otra persona generalmente de algo que ha hecho alguna de las implicadas” que se podría entender como “complicidad” o, en consecuencia, “tener la noción moral de lo que es bueno o malo” ⁵⁵⁸. De tal forma que, si Séneca concuerda con las opiniones externas,

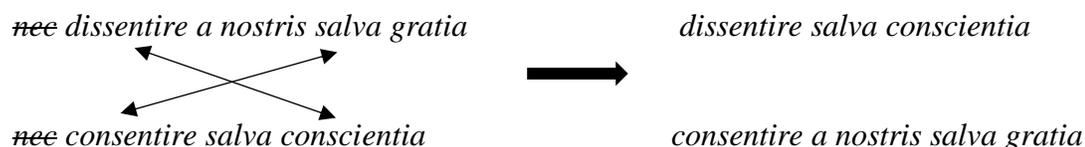
figuras mencionadas a lo largo de la *Ep.* 117 con su definición basada en el diccionario de figuras retóricas, *Silva Rhetoricae*, así como una explicación de acuerdo con el uso específico de Séneca en la *Ep.* 117.

⁵⁵⁶ Von Albrecht concuerda en que Séneca utiliza recursos de *declamatio* que da cierto encanto a sus textos y agrega: “His use of linguistic means is conditioned by oral performance”, *Brills Companion to Senecan Philosopher and Dramatist*, p. 700.

⁵⁵⁷ Sen. *Ep.* 117. 1. 3-4 “yo ni puedo disentir de los nuestros conservando la estima ni puedo consentir conservando la consciencia”.

⁵⁵⁸ L&S, s.v. *conscientia*: “A joint knowledge of something, a being privy to, a knowing along with others, privity, cognizance, etc; a consciousness of right or wrong, the moral sense, conscience”. *OLD*, s.v. *conscientia*: “(1) the holding of knowledge in common. The fact of being privy to a crime, complicity. (2) The act of being aware of something one has done or is responsible for, consciousness”. Se esclarece el sentido de *conscientia* en la *Ep.* 43. 4-5, cuando Séneca expresa que se han de llevar a cabo actos de manera que, si son vistos, ya sea por nosotros mismos o por los otros, no nos avergüencen y agrega: *Bona conscientia turbam advocat, mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est. Si honesta sunt quae facis, omnes sciant, si turpia, quid refert*

puede conservar su reputación frente a los otros, pero perdería su capacidad de reflexión; en cambio, si difiere, la conservará. Es posible comprender con mayor facilidad esta figura de pensamiento gracias al sentido cruzado que ofrece el paralelismo:



La estructura dual que se muestra determina el resto de la epístola, misma que el propio Séneca puntualiza con los adverbios *primum...deinde*, que dan la idea de presentar un caso legal al advertir que expondrá dos perspectivas distintas para dar una resolución. De igual manera, el matiz de discurso jurídico se mantiene con la frase *sententiam dicere*⁵⁵⁹ al final del proemio:

***Primum* exponam quid Stoicis videatur;
deinde tunc dicere sententiam audebo⁵⁶⁰.**

Así, podemos identificar que el cuerpo de la epístola llevará un encuentro de tesis de manera paralela o ἀντίθεσις, tanto en contenido como en estructura, ya que, además de las dos posturas que Séneca planteará, también la premisa a desarrollar que corresponde a la pregunta de Lucilio respecto a lo que establecen los estoicos, está conformada por dos elementos:

- (1) *sapientiam bonum esse,*
- (2) *sapere bonum non esse*⁵⁶¹

Con esto, se concluye el análisis del proemio, mismo que en pocas líneas proporciona, ya sea de forma textual ya sea velada, elementos fundamentales para comprender cuál será la estructura de la carta y qué tema tratará. Por una parte, se resaltó que Séneca escribe la cuestión por desarrollar: si acaso es verdad lo que los estoicos afirman sobre *sapientia* y

neminem scire, cum tu scias? “Una buena conciencia invita a la turba, una mala incluso en soledad es estresante y angustiante. Si son honestas las cosas que haces, que las conozcan todos, si son vergonzosas, ¿qué importa si nadie lo sepa, cuando tú lo sabes?”. Cfr. también Cic. *DeNat.* 3. 85. 4.

⁵⁵⁹ Vid. Meissner, p. 128. La frase “dictar sentencia” se conserva en el lenguaje jurídico para indicar la resolución que el juez emite para favorecer a alguna de las partes implicadas en un juicio, una vez que ha valorado las pruebas y que se han cumplido con las etapas del proceso penal.

⁵⁶⁰ Sen. *Ep.* 117. 1. 6-7 “primero publicaré el parecer de los estoicos; luego entonces me atreveré a dictar sentencia”.

⁵⁶¹ Sen. *Ep.* 117. 1 “La sabiduría es un bien, saber no es un bien”.

sapere. Pero, por otra parte, el uso del verbo *scire* y las figuras retóricas insertadas en el proemio enriquecen el contenido para dar guiños de otros componentes del cuerpo de la carta.

III. II. I. II *Verba*

La primera sección de la parte lógica corresponde a explicar la premisa atribuida a los estoicos; para ello, Séneca se concentra en el carácter corporal e incorporeal de *sapientia* y *sapere* respectivamente. Ya que, como veremos más adelante, de acuerdo con lo que Séneca plantea, afirmar que algo es un bien o no deviene necesariamente en afirmar que éste es un cuerpo o no lo es. De manera que primero se presentan los argumentos estoicos que relacionan *sapientia* con el hecho de ser corpóreo, pues demostrado eso, resulta inherente que es un bien y que *sapere* no lo es al ser incorpóreo. Así, el silogismo que nuestro autor expone está tan bien delineado que es posible disponer la siguiente figura lógica:

<i>Propositio maior</i>	<i>Quod bonum est, corpus est</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>Quod bonum est, facit</i>
<i>Conclusio</i>	<i>Quidquid facit, corpus est</i> ⁵⁶²

Sin embargo, el argumento consecuente, a pesar de compartir el objetivo de comprobar lo corpóreo, rompe con la estructura momentáneamente, pues lo que pertenecería a la *propositio minor* deja de ser una oración declarativa que utiliza *esse* para convertirse en una oración impersonal. Es posible justificar tal ruptura sintáctica si se toma en cuenta el sentido de la oración y el uso del verbo *prossum*, ya que, mientras la oración sostiene que es necesario hacer algo para que *aproveche*, ésta misma hace algo, pues salta de la regla lógica establecida:

<i>Propositio maior</i>	<i>Quod bonum est, prodest</i>
<i>Propositio minor</i>	<i>Faciat autem aliquid oportet, ut prosit</i>
<i>Conclusio</i>	<i>Si facit, corpus est</i> ⁵⁶³

En efecto, tal juego entre forma y contenido concuerda a nivel textual con su postura mencionada en la *Ep.* 108: *ut quae fuerint verba, sint opera*⁵⁶⁴. Luego, después de presentar los argumentos, Séneca sustituye los *quod* de las premisas por *sapientia* y deduce:

*Sapientiam bonum esse dicunt; sequitur, ut necesse sit illam corporalem quoque dicere*⁵⁶⁵.

⁵⁶² *Ep.* 117. 2 “Lo que es bueno, es un cuerpo; lo que es bueno, hace; cualquier cosa que haga, es un cuerpo”.

⁵⁶³ *Ep.* 117. 2. 2-3 “Lo que es bueno, aprovecha. Pero es oportuno que haga algo para que aproveche; si hace, es cuerpo”.

⁵⁶⁴ *Vid.* nota 545.

⁵⁶⁵ *Ep.* 117. 2. 4 “Dicen que la sabiduría es un bien; por tanto, es necesario decir también que aquella es corporal”.

Así, en Diógenes se encuentra la siguiente afirmación: *πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*⁵⁶⁶ que corresponde a *quidquid facit, corpus est* de Séneca; sin embargo, Diógenes lo utiliza todavía en el contexto de dialéctica, ya que explica la razón por la que los estoicos consideran que el sonido emitido para formar palabras (ἡ φωνή) es cuerpo, y agrega: *ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιούσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων*⁵⁶⁷. En cambio, cuando Diógenes finaliza la parte de la lógica y pasa a la ética, le atribuye a lo bueno (ἀγαθόν) ser algo provechoso (ὄφελος)⁵⁶⁸ y más adelante menciona: Ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικὰ καὶ ποιητικά⁵⁶⁹ que coincide con lo dicho por Cicerón en el libro tercero de *De finibus*⁵⁷⁰. Asimismo, la correspondencia entre ambos autores continúa, cuando Diógenes explica que los eficientes (τὰ ποιητικά) se caracterizan por ser beneficios externos, como el efecto positivo de tener un amigo; mientras que Cicerón menciona: *de efficientibus nihil praeter amicum*⁵⁷¹. Y, respecto a los finales (τὰ τελικά), Diógenes agrega que son toda práctica de virtud: *πᾶσαν τὴν κατ' ἀρετὴν πράξιν τελικά*⁵⁷², como el coraje (θάρσος), el ánimo (φρόνημα) o la libertad (ἐλευθερία), es decir, beneficios internos o intrínsecos del individuo. Cicerón resume la misma explicación de la siguiente forma: *de pertinentibus nihil est bonum praeter actiones honestas*⁵⁷³. Luego, ambos explican los bienes que son tanto eficientes como finales y, en este punto, es donde se muestra una bifurcación, pues Diógenes sólo desarrolla sus características diciendo que son bienes eficientes en tanto que se dirigen a la felicidad (εὐδαιμονία), pero también finales al completarla (συμπληρώω). En cambio, Cicerón utiliza el ejemplo de *sapientia*:

*sed et pertinentem et efficientem sapientiam volunt esse.
nam quia sapientia est conveniens actio, est in illo*

⁵⁶⁶ D.L. 7. 56 “Pues todo agente es cuerpo”.

⁵⁶⁷ D.L. 7. 56 “El sonido obra cuando se acerca a los que escuchan desde los que hablan”.

⁵⁶⁸ D.L. 7. 94: Ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ <οὔ> τι ὄφελος “el bien común es algo provechoso” y D.L. 7. 104: ὠφελεῖν δὲ ἐστι κινεῖν ἢ ἴσχειν κατ' ἀρετὴν “aprovechar es moverse o estar quieto según la virtud”. Misma idea en Cic. *Fin.* 3. 33: *id autem sequens illud etiam, quod prodesset—ὠφέλημα enim sic appellemus—, motum aut statum esse dixit e natura absoluto* “por el contrario esto que sigue aquello también, lo que aprovecha—pues así llamamos a lo ὠφέλημα— dijo que está en movimiento o estático a partir de lo absoluto según la naturaleza”.

⁵⁶⁹ D.L. 7. 96 “Además, acerca de los bienes hay finales, eficientes y tanto finales como eficientes”.

⁵⁷⁰ Cic. *Fin.* 3. 55: *Sequitur illa divisio, ut bonorum alia sint ad illud ultimum pertinentia (sic enim appello, quae τελικά dicuntur; [...] alia autem efficientia, quae Graeci ποιητικά, alia utrumque.* “Sigue aquella división, que unos de los bienes son pertinentes respecto a aquel fin último (pues así llamo a los que se les dice τελικά; [...]) otros, por otro lado, eficientes que los griegos llaman ποιητικά y otros una y otra cosa”.

⁵⁷¹ Cic. *Fin.* 3. 55 “acerca de los eficientes nada es (bueno) más allá del amigo”.

⁵⁷² D.L. 7. 96

⁵⁷³ Cic. *Fin.* 3. 55 “acerca de los finales, nada es bueno excepto las acciones honestas”.

*pertinenti genere, quod dixi; quod autem honestas
actiones adfert et efficit, id efficiens dici potest*⁵⁷⁴.

No hay afirmación textual en la que Diógenes le atribuya a los estoicos la máxima: “todo bien es cuerpo”, pero sí encontramos en Cicerón el matiz activo o eficiente de *sapientia* en torno a los bienes⁵⁷⁵. Así que, tomando en cuenta lo que mencionan ambos autores, podemos identificar que Séneca rescata el punto en el que convergen los bienes y los cuerpos: el factor eficiente⁵⁷⁶. Por otro lado, también es necesario dejar claro el carácter corporal de *sapientia* para anteponerlo a lo incorpóreo de *sapere* e introducir más adelante en la epístola el discernimiento acerca de los enunciados en el lenguaje. Pues, en efecto, luego de comprobar lo corpóreo de *sapientia*, los argumentos para comprobar lo incorpóreo de *sapere* resultan en sólo negar los verbos característicos mencionados antes:

*nec facit, nec prodest*⁵⁷⁷

y en agregar que:

*incorporale est et accidens alteri, id est sapientiae*⁵⁷⁸

En esta afirmación es notable el uso de *accidens* que recuerda a lo dicho por Estobeo:

αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ οὐδὲ αἴτιον συμβεβηκός· καὶ
τὸ μὲν αἴτιον σῶμα, οὐδὲ αἴτιον κατηγορημα⁵⁷⁹

Tὸ συμβεβηκός es el participio sustantivado del verbo συμβαίνω que significa “reunirse, llegar a un acuerdo o suceder”⁵⁸⁰, sin embargo, en su acepción filosófica devienen dos posibles sentidos: el primero, significa “por accidente” que corresponde al griego κατὰ συμβεβηκός⁵⁸¹, es decir, cuando no hay una causa determinada y puede entenderse “por

⁵⁷⁴ Cic. *Fin.* 3. 55 “pero afirman que la sabiduría es tanto final como eficiente. Porque, en efecto, como la sabiduría es un acto conveniente, está en aquel género final que mencioné; por otra parte, porque trae y produce acciones honestas, puede decirse eficiente”. Para entender *conveniens actio*, vid. p. 72 de este mismo capítulo.

⁵⁷⁵ Por su parte, Jula Wildberger encuentra paralelismos entre la discusión acerca de los bienes como cuerpos de la *Ep.* 117 con la doxografía de Ario Dídimos, vid. Wildberger Jula, *Seneca and the doxography of ethics in Intertextuality in Seneca's Philosophical Writings*, pp.81-104.

⁵⁷⁶ Postura que concuerda con la definición de aprovechar (*prodesse-ὠφελεῖν*) atribuida al bien, tanto en Cicerón como en Diógenes. Y más detallado en Sen. *Ep.* 106.3-10.

⁵⁷⁷ 117. 3. 3 “ni hace ni aprovecha”.

⁵⁷⁸ 117. 3. 2 “es incorporal y accidente de lo otro, esto es, de la sabiduría”.

⁵⁷⁹ Stobaeus. *Ecl.* I p. 138,14 W “Zenón dice que causa es algo por lo que algo es, y lo que resulta de la causa, es accidente. La causa es un cuerpo; lo que resulta de la causa es un predicado”.

⁵⁸⁰ L&S, s.v. συμβαίνω.

⁵⁸¹ En Aristot. *Met.* 5. 1025a. 14-15: συμβεβηκός λέγεται ὁ ὑπάρχει μὲν τινὶ καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μὲντοι οὐτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ “Se llama accidente a lo que sucede en algo τινὶ y puede decirse verdadero,

casualidad”; mientras que el segundo denota un atributo, pero que no es propio de la sustancia que modifica, es decir, no es esencial al ser⁵⁸². De igual forma, de acuerdo con L&S, *accidens* es “The accidental, nonessential quality of any thing”⁵⁸³; así, dicho término podría entenderse como el calco semántico de συμβεβηκός, ya que es participio presente del verbo *accido* [*ad+cado*]⁵⁸⁴ que guarda similitudes con συμβαίνω, pues también contiene la acepción de “suceder”. En efecto, trasladando el planteamiento mencionado por Estobeo a lo que Séneca le atribuye a los estoicos, *sapientia* sería αἴτιον, por lo tanto, un cuerpo simple que no es atributo, sino una causa intrínseca; y *sapere*, entonces, συμβεβηκός, al ser el resultado o la consecuencia de tener *sapientia*, por lo tanto, es necesario que sea incorpóreo y un enunciado. Por ahora, el hecho de mencionar el término *accidens* podría resultar incidental en el texto; sin embargo, como veremos más adelante, retomará gran importancia en las líneas posteriores de la epístola, pues servirá de hilo conductor.

Mientras tanto, antes de dar su propia postura (*antequam ego incipio secedere*⁵⁸⁵), Séneca concluye la explicación del planteamiento estoico para continuar con lo que otros han debatido al respecto. La primera refutación, entonces, es un contraejemplo, pues lleva la misma estructura de los argumentos mencionados en la primera figura lógica, pero ahora con otras proposiciones para demostrar la falsedad del silogismo:

*nec beate vivere bonum est.
velint nolint, respondendum est
beatam vitam bonum esse,
beate vivere bonum non esse*⁵⁸⁶

Y agrega:

pero no por necesidad ni en la mayoría de los casos”. Y en Quint. *Inst.* 3. 6. 36: *per accidentia, id est κατὰ συμβεβηκός* “por casualidad, es decir, κατὰ συμβεβηκός”.

⁵⁸² En Aristot. *Met.* 5. 1025a. 30: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἐκάστῳ καθ’ αὐτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα “por otra parte, también se le llama “accidente” a lo que tanto como comienza cada uno a ser por sí mismo más no en ser la esencia misma”. L&S, s.v. συμβαίνω: “in the Stoics, consequence, opp. αἴτιον, Zeno Stoic. 1. 25”.

⁵⁸³ L&S, s.v. *accidens*.

⁵⁸⁴ *OLD.* s.v. *accido* con /i/ breve. Y no del verbo *accido* con /i/ larga [*ad+caedo*] que significa “cortar” ni de *accedo* [*ad+cedo*] que significa “irse” o “regresar”.

⁵⁸⁵ 117. 4 “Antes de que comience a apartarme”.

⁵⁸⁶ 117. 4 “ni vivir beatamente es un bien. Quieran o no, es necesario responder que la vida beata es un bien, no el vivir beatamente”.

*Etiamnunc nostris illud quoque opponitur*⁵⁸⁷

Donde *opponitur* podría entenderse como calco semántico de πρόβλημα, ya que el sentido que Séneca le da en el texto concuerda con el significado del término griego: “*question as to whether a statement is so or not*”⁵⁸⁸. Pues, en efecto, el recurso que nuestro autor menciona que se utiliza para debatirlos es a partir de un juego entre el uso del lenguaje y la cuestión estoica acerca de las cosas buenas (τὰ ἀγαθὰ), malas (τὰ κακά), y ninguna de las dos (τὰ οὐδέτερα) o indiferentes (ἀδιάφορα)⁵⁸⁹, pues el conocimiento de éstas corresponde a la definición estoica de φρόνησις⁵⁹⁰. Al utilizar en el discurso el verbo *velle*, se compromete la afirmación de que *sapere* no es un bien:

*"vultis sapere. Ergo
expetenda res est sapere.
Si expetenda res est, bona est."*⁵⁹¹

En seguida el propio autor responde a esta objeción, pero resalta que para lograrlo es necesario cambiar el sentido de las palabras (*verba torquere*), algo con lo que no ha estado de acuerdo en otras epístolas, como en la *Ep.* 48 cuando menciona que alejarse de la sabiduría es concentrarse demasiado en definir minuciosamente cada noción, pues a veces sólo resulta en distorsionar las palabras y cambiar las sílabas⁵⁹². Para ello, entonces, primero utiliza dentro del texto la palabra que quiere definir:

*Coguntur nostri verba torquere et unam syllabam expetendo interponere*⁵⁹³

Y agrega el tercer *ego* de la epístola: *Ego illam, si pateris, adiungam*⁵⁹⁴. Luego, detalla las diferencias semánticas a partir de los cambios morfológicos necesarios:

*"Expetendum est," inquit, "quod bonum est:
expetibile, quod nobis contingit, cum bonum consecuti*

⁵⁸⁷ 117.5 “aún más, también se le debate esto a los nuestros”.

⁵⁸⁸ L&S, s.v. πρόβλημα: “in the Logic of Arist., Arist. Top. 101b28”.

⁵⁸⁹ D.L. 7. 101-102 τῶν δ’ ὄντων φασὶ τὰ μὲν ἀγαθὰ εἶναι, τὰ δὲ κακά, τὰ δ’ οὐδέτερα.

⁵⁹⁰ D.L. 7. 92 καὶ τὴν μὲν φρόνησιν εἶναι ἐπιστήμην κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ οὐδετέρων: “Y juicio es el conocimiento de las cosas malas, de las buenas y de las indiferentes”.

⁵⁹¹ 117. 5 “Quieren saber. Entonces, saber es una cosa que debe ser deseada. Si es una cosa que debe ser deseada, es buena”.

⁵⁹² Sen. *Ep.* 48. 4 *Tu mihi verba distorques et syllabas digeris*. Misma idea cuando desdeña la tarea de los dialécticos en Sen. *Ep.* 49. 6..

⁵⁹³ 117. 5 “Los nuestros se obligan a torcer las palabras y a interponer una sílaba a lo que debe desearse (a *expetendum*)”.

⁵⁹⁴ 117. 5 “Yo, si quieres, la agregaré”, se refiere a la sílaba que forma el adjetivo *expetibile*.

*sumus. Non petitur tamquam bonum, sed petito bono
accedit.*"⁵⁹⁵

Séneca primero elimina de la ecuación “*sapere*” para detenerse en la diferencia entre *expetendum* y *expetibile*. Así, la primera forma es un gerundivo neutro que denota el deber de hacer algo y, en este caso por la connotación de *expeto*, el deber de buscar algo porque se desea⁵⁹⁶. Bajo el mismo contexto, también encontramos esta expresión en Cicerón, cuando explica que cualquier cosa referente a la sabiduría en potencia puede considerarse digna de ser buscada (*esse expetendum*)⁵⁹⁷. Mas no es lo mismo que plantear la inherencia de ser deseado y que se expresa en la forma del adjetivo neutro de *expetibile*. Por su parte, Jula Wildberger resalta que Séneca invierte el significado original de los sufijos griegos, ya que “latin gerundive is the standard translation for the stoic terms formed as verbal adjectives in - τός”⁵⁹⁸. Es posible que esto se deba a esa necesidad que menciona Séneca de torcer las palabras. Sin embargo, ya se ha explicado en este capítulo que en Cicerón encontramos la misma equivalencia para *comprehendibile* (καταληπτόν)⁵⁹⁹, por lo que es posible que Séneca esté respetando lo planteado por Cicerón. Luego, cierra el periodo esta vez con *accedit*, un compuesto de *cedo* [*ad+cedo*⁶⁰⁰]. Así, finaliza lo referente a los estoicos e incorpora su reflexión al respecto, encabezada con un *ego* y rica en verbos en primera persona del plural, que sirve de puente para plantear su propia postura conservando todavía el enfoque lógico:

*Ego non idem sentio et nostros iudico in hoc descendere, quia iam primo vinculo
tenentur et mutare illis formulam non licet*⁶⁰¹

De igual manera, en la *Ep.* 88, utiliza el verbo *descendo*, para lamentar que los filósofos ya también *desciendan* a aquellas cuestiones de los gramáticos, dando prioridad al buen hablar

⁵⁹⁵ 117. 5 “Lo que se debe desear, dicen, es lo que es un bien: lo “deseable” es lo que fue alcanzado por nosotros, cuando hemos seguido al bien. No se busca en tanto que es un bien, sino que llega por el bien alcanzado”.

⁵⁹⁶ L&S, s.v. *expeto*: “To long for, seek after, aspire to, desire”.

⁵⁹⁷ Cic. *Fin.* 3. 32: *quicquid enim a sapientia proficiscitur, id continuo debet expletum esse omnibus suis partibus; in eo enim positum est id, quod dicimus esse expetendum*. “pues cualquier cosa que se comienza a hacer por medio de la sabiduría, debe directamente completarse con todas sus partes; pues en eso se ha dispuesto esto que decimos que es digno de ser buscado”. De igual forma, en Cic. *Fin.* 3. 10.

⁵⁹⁸ Wildberger Jula en *Intertextuality in Seneca’s Philosophical Writings*, p.91.

⁵⁹⁹ Cic. *Ac.* 1. 41. *Cfr.* nota 451.

⁶⁰⁰ L&S, s.v. *accedo*: “to go to, come to, come near, draw near, approach, enter”.

⁶⁰¹ 117. 6 “Yo no siento lo mismo y considero que los nuestros descenden a esto, porque se aferran ya al primer grillete y no se permiten cambiar la fórmula”.

más que al buen vivir: *Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris [...]* *Sic effectum est, ut diligentius loqui scirent quam vivere* ⁶⁰². Asimismo, es importante considerar que el sustantivo *formula* tiene la acepción de regla o principio ⁶⁰³, en consecuencia, es posible relacionarlo con la estructura teórica de la escuela estoica, siendo el “primer grillete” ya sea lo referente a la *propositio minor*, ya sea el “primer grillete” la propia esfera de la lógica, pues enseguida reflexiona sobre la validez de los argumentos analógicos, ya que no hay que olvidar que los silogismos siguen un razonamiento deductivo ⁶⁰⁴, pues cuando menciona:

*Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis
argumentum est aliquid omnibus videri.*⁶⁰⁵

En la afirmación destaca *praesumptio* que oscila entre un uso retórico y filosófico, ya que Quintiliano lo explica como la figura retórica de anticiparse a las posibles objeciones: *mire in causis valet praesumptio, quae πρόληψις dicitur, cum id, quod obici potest, occupamus* ⁶⁰⁶. No obstante, ya se explicó que πρόληψις pertenece al segundo criterio de verdad epicúreo ⁶⁰⁷; mientras que en Diógenes encontramos que Crisipo, al igual que los epicúreos, se inclina por establecer como criterios de verdad a los sentidos (αἴσθησις) y a la anticipación (πρόληψις), puesto que éste último es una cognición natural de las cosas universales: ἔστι δ’ ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου ⁶⁰⁸; a diferencia de la mayoría de los estoicos que toman como último criterio la καταληπτικὴ φαντασία ⁶⁰⁹. De acuerdo con el contexto en el

⁶⁰² Sen. *Ep.* 88. 42 “estos mismos (los filósofos) descienden a las separaciones de las sílabas y a las peculiaridades de las conjunciones y preposiciones, y han envidiado a los gramáticos y geómetras [...] Así resultó que sepan hablar con más diligencia que vivir”.

⁶⁰³ L&S, s.v. *formula*: “a rule, principle Cic. *Off.* 3, 4, 19 sq.”

⁶⁰⁴ Para el significado de ἀναλογία como una de las ocho formas para llegar a comprender una cosa, *vid.* este capítulo, p.74, nota 352. D.L. 7. 52: τῶν γὰρ νοουμένων [...]

⁶⁰⁵ 117. 6 “Solemos conceder dadivosamente presunciones de todos los hombres, y entre nosotros es un argumento de verdad algo que es el parecer de todos”.

⁶⁰⁶ Quint. 9. 2. 16-18. “la anticipación es sorprendentemente efectiva en los casos, cuando anticipamos eso que se puede exponer”. Y en Cicerón πρόληψις se traslada como: *praenotio, anticipatio, praesensio, notitia*, *cfr.* Cap.II, donde se explican tales nociones, así como el fenómeno de utilizarlas tanto en el ámbito retórico como filosófico. De igual forma *vid.*, Cap II, se propone la unidad fraseológica latina *rationem afferre* como posible equivalencia de la noción griega de πρόληψις.

⁶⁰⁷ *Vid.* apartado II.II.I *De rerum natura*, donde se explicó que Lucrecio se apoyó de la noción de πρόληψις para comprobar la existencia de los ἄτομα, dentro de un contexto lingüístico todavía alejado de los conceptos abstractos.

⁶⁰⁸ D.L. 7. 54.

⁶⁰⁹ D.L. 7. 54. Y *cfr.* apartado III. I. I Representaciones comprensibles.

que se encuentra *praesumptio* aquí, el sentido se acerca más al planteado por Crisipo en palabras de Diógenes, ya que, además de poner textualmente *argumentum veritatis*, Séneca recurre al ejemplo de la creencia generalizada de la existencia de los dioses, dando a entender que el mayor error radica no en la anticipación en sí como criterio individual, sino en que se da más peso a la cantidad de personas que repiten lo mismo, es decir, en creer como verdad la opinión colectiva sin antes hacer un juicio propio. Aunque toma a su favor aquella opinión y escribe:

*Utor hac publica persuasione: neminem invenies, qui non putet **et sapientiam bonum et sapere.***⁶¹⁰

Séneca denota que, a pesar de no estar de acuerdo con las opiniones, si apelara a ellas, también afirmarían lo mismo que él. De igual modo, nótese que Séneca se apoya de un recurso sintáctico al dejar a *bonum* atrapado entre *et sapientiam* y *et sapere* con una figura de ζεῦγμα para reforzar visualmente la característica de “bien” para ambos. Finalmente, la reflexión del autor concluye con la primera imagen del texto:

*Non faciam, quod victi solent, ut provocem ad populum; **nostris incipiamus armis conflagere.***⁶¹¹

Séneca da cohesión a todo el periodo al expresar con *nostris incipiamus armis conflagere* que no se dejará llevar por las opiniones externas⁶¹². De igual modo, es importante destacar el uso del verbo *confligo* que, además de denotar un carácter bélico por el significado que tiene de confrontar, también contiene un matiz retórico al reflejar una comparación de ideas o contrastes⁶¹³. Con este doble uso de *confligo*, nuestro autor da entrada a los apartados de sus objeciones. Nuestro autor, entonces, responderá a manera de espejo en contra de las tres premisas estoicas mencionadas: *sapere incorporale est, sapere bonum non est y sapere accidens est*. Así, cuestionará lo incorpóreo de *sapere* (117. 7); luego, demostrará que *sapere* es un bien (117. 8-9) y, finalmente, dará un giro al sentido de *accidens* (117. 10-17).

⁶¹⁰ 117. 6. 10 “Uso esta persuasión pública: no encontrarás a nadie que no piense que tanto *sapientia* como *sapere* son un bien”.

⁶¹¹ 117. 7. 1 “No haré lo que suelen los vencidos y provocaré al pueblo; comencemos a hacer frente con nuestras armas”. Misma imagen en Cic. *Phil.* 1. 9. 21: *ut de majestate damnati ad populum provocent*.

⁶¹² Esta imagen bélica será de gran importancia en la sección de “*Res*”, pues la retoma para la primera exhortación a Lucilio: *remove ista illusoria arma* 117. 25 “Remueve estas armas ilusorias”.

⁶¹³ L&S, s.v. *confligo*: “Trop., to oppose in comparison, to contrast: factum adversarii cum scripto, Cic. *Inv.* 2, 43, 126.—, II Neutr., to be in conflict, to contend, fight, combat”.

Para la cuestión: *sapere incorporale est*, Séneca recurre a una προσαπόδοσις en torno al verbo *accido* que ya se ha mencionado deviene en *accidens*:

Quod

accidit alicui

(1) *utrum extra id,
cui accidit,*

(2) *est an in eo,
cui accidit?* ⁶¹⁴

Por lo tanto, una de sus armas es respetar el campo semántico estoico, no obstante, con variaciones a su favor, como se explicará más adelante. Asimismo, el planteamiento en el que Séneca se basa recuerda a los principios de movimiento (ή κίνησις) y cambio (ή μεταβολή) aristotélicos ⁶¹⁵, pues *extra id* corresponde al término αἰ ἐνυπάρχουσαί para referirse a las causas inherentes en el ser, mientras que *in eo* a las externas (αἰ ἐκτός) ⁶¹⁶. De esta forma, Séneca no sólo mantiene los elementos semánticos, sino que los une con ciertos rasgos de aspecto teórico que de inmediato revelan la idea de movimiento; idea que también podría reflejarse a nivel sintáctico con una ἀναστροφή, pues la partícula *an* que habitualmente se coloca al comienzo del segundo elemento de la cuestión en la correlación *utrum...an*, aquí se encuentra en medio de la oración que introduce, es decir, *est an in eo* y no *an est in eo*. Después, desarrolla las dos posibilidades:

*Si in eo est, cui accidit,
tam corpus est quam illud, cui accidit.
Nihil enim accidere sine tactu potest;
quod tangit, corpus est.* ⁶¹⁷

*Si extra est, posteaquam acciderat,
recessit.
Quod recessit, motum habet.
Quod motum habet, corpus est.* ⁶¹⁸

El autor apela al significado literal de *accedere* para demostrar que en ambos casos resulta lo corpóreo de *sapere*. Por un lado, Séneca menciona que, si bien eso que llega podría

⁶¹⁴ 117. 7. 2 “¿Lo que llega a algo, puede que esté fuera de eso a lo que llega, puede que esté en eso a lo que llega?”.

⁶¹⁵ Hay que recordar que gran parte del contenido de la terminología estoica se basó en los planteamientos de Aristóteles.

⁶¹⁶ Aristot. *Met.* 5. 1013a πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται: τούτων δὲ αἰ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἰ δὲ ἐκτός “Es común, entonces, de todos los inicios ser lo primero de donde existe o nace o se conoce, unos están inherentes y otros están afuera”.

⁶¹⁷ 117. 7. 3-5 “Si está en eso a lo que llega, tan cuerpo es como aquello a lo que llega. Pues nada puede llegar sin el tacto; lo que toca, es cuerpo”.

⁶¹⁸ 117. 7. 6-8 “Si está fuera, luego de que llega, se retira. Lo que se retira, tiene movimiento. Lo que tiene movimiento, es cuerpo”.

encontrarse en el ser, cuando se manifieste denotará la característica de tacto sobre el ser que lo padezca; por otro lado, si está fuera de él, denotará la existencia de un vaivén, es decir, la característica de *tener* movimiento. Ambos elementos, entonces, son propios de un cuerpo: el tener tacto y el tener movimiento; pues nótese en la estructura del texto que cada idea abre con la cuestión a desarrollar: *in eo est/extra est*, luego, presenta la característica principal de una y otra: *tactus/motus*, para concluir en ambos casos con la afirmación: *corpus est*. Así, con la segunda afirmación integra por primera vez en el texto el verbo *habere* que, al igual que *accedere*, tomará mayor peso conforme se avance en la lectura. Luego, continúa con una *παράληψις* donde hace una *enumeratio* entre sustantivos y su correspondiente verbo:

*Speras me dicturum non esse
aliud cursum, aliud currere,
nec aliud calorem, aliud calere,
nec aliud lucem, aliud lucere;*⁶¹⁹

Séneca concluye una vez más con un compuesto de *cedo* (*con+cedo*) que debido al contexto lógico denota un sentido muy similar al español “conceder”⁶²⁰:

*concedo ista alia esse, sed non sortis alterius*⁶²¹.

La segunda cuestión por refutar, *sapere bonum non est*, mantiene la estructura de la *enumeratio*, ahora relacionada con la clasificación de las cosas existentes. Séneca comienza con las indiferentes que corresponden a las preferibles (*προηγμένα*⁶²²) y que en Cicerón se encuentran como *praeposita* o *praecipua*⁶²³:

<i>Si valetudo indifferens est,</i>	<i>si forma indifferens est,</i>
<i>et valere indifferens est;</i> ⁶²⁴	<i>et formonsum esse.</i> ⁶²⁵

⁶¹⁹ 117. 8. 1-3 “Esperas que no diga que es una cosa la carrera y otra correr, ni una cosa el calor y otra estar caliente, ni una la luz y otra resplandecer, en efecto, estas cosas sí son otras, pero no son de una condición distinta una y otra”.

⁶²⁰ RAE, s.v. conceder: “Convenir en algún extremo con los argumentos que se oponen a la tesis sustentada, asentir a ellos”. L&S, s.v. *concedo*: “Act., with acc. (and dat.) aliquid alicui. To grant, concede, allow; to consign something over to, to resign, yield, vouchsafe, confirm to, etc”.

⁶²¹ “concedo que estas cosas sí son otras, pero una y otra no son de una condición distinta”.

⁶²² D.L. 7. 105.

⁶²³ Cic. *Fin.* 3. 51-54.

⁶²⁴ 117. 8. 4 “Si la salud es indiferente, también estar sano”

⁶²⁵ 117. 8. 5 “Si el aspecto es indiferente, también estar bello”.

Tanto Diógenes como Cicerón mencionan que dentro de las cosas indiferentes (ἀδιάφορα) están las preferibles como la buena salud o las riquezas y las rechazables (ἀποπροηγμένα-*reiecta*) como la enfermedad o la pobreza. El giro, entonces, radica en que nuestro autor quiere demostrar las equivalencias semánticas entre las diferencias morfológicas, pues cabe resaltar que los dos ejemplos que elige Séneca refieren al estado físico del individuo y no a las circunstancias que lo envuelven: salud-estar sano y belleza-estar bello. En seguida, agrega el ejemplo de lo bueno, colocando por igual tanto el sustantivo de *justicia* como el estado de ser justo. La figura de ζῆγμα que recae en *bonum* ayuda a entender que tanto *iustitia* como *iustum* comparten la misma característica:

*Si iustitia **bonum** est,
et iustum esse.* ⁶²⁶

Después, Séneca agrega dos ejemplos de lo que correspondería a lo malo:

*Si turpitude malum est, et turpem esse malum est,
si lippitude malum est, lippire quoque malum est.* ⁶²⁷

Y concluye con la segunda aparición del verbo *scire*:

*Hoc ut **scias**, neutrum esse sine altero potest* ⁶²⁸

Para insertar el ejemplo más significativo compuesto por el verbo *sapere* conjugado y su equivalencia en participio que denota el estado:

A B

*Qui **sapit**, sapiens est;*

B A

*qui sapiens est, **sapit**.* ⁶²⁹

Séneca rompe la estructura de las condicionales en las que los sustantivos refieren a cuestiones abstractas (justicia, desvergüenza) para pasar al estado de saber (*sapiens*) y su verbo correspondiente (*sapere*); con esto, se puede inferir que Séneca plantea que *sapere* y

⁶²⁶ 117. 8. 6 “Si la justicia es un bien, también lo es ser justo”. Esta estructura ya se vio en *et sapientiam bonum et sapere* (117. 6)

⁶²⁷ 117. 8. 6-7 “Si la desvergüenza es un mal, también ser desvergüenzado es un mal, si el lagrimeo es un mal, también lagrimear por cualquier cosa es un mal”

⁶²⁸ 117. 8. 8 “Esto para que sepas que ninguno de los dos puede estar sin el otro”.

⁶²⁹ 117. 8. 9 “Quien sabe, es sabio; quien es sabio, sabe”.

sapiens son en esencia equivalentes, a pesar de pertenecer a distintos niveles sintácticos; así, la equivalencia entre ambos elementos se ve reforzada visualmente gracias a la ἀντιμεταβολή⁶³⁰ y gracias a la afirmación inmediatamente previa: *Hoc ut scias, neutrum esse sine altero potest*. Luego, regresa a la clasificación de las cosas existentes con una ἀνθυποφορά respondida por una ἀπόφασις, ya que, después de cuestionar en qué lugar se colocaría *sapere*:

cum omnia *sapere in quo numero sit ?*
aut mala sint
aut bona
*aut indifferentia,*⁶³¹

Séneca responde a la pregunta que él mismo planteó, es decir, menciona que niegan que *sapere* sea un bien o un mal, por lo tanto, tendría que estar en medio:

Bonum negant esse, malum utique non est;
sequitur ut medium sit.

Y elimina la posibilidad de que *sapere* pertenezca a las cosas medias o indiferentes, tomando a su favor el lenguaje, pues de nuevo conjuga *sapere* para enfatizar su intención:

Hoc, ut sapiat, contingere nisi bono non potest;
ergo indifferens non est.

Séneca explica que, para que *sapere* sea indiferente debe sucederle tanto al bueno como al malo y, en tanto que *saber* sólo le sucede al bueno, entonces no es indiferente y en tanto que no le sucede al malo, entonces es bueno y concluye esta vez con un juego entre el sujeto *bonus*, necesario para el verbo *habere*, y el sustantivo *bonum*:

- 1) *Quod nisi **bonus** non habet, bonum est.*
- 2) *Sapere non nisi **bonus** habet;*
- 3) *ergo bonum est.*

La objeción de Séneca al segundo postulado estoico comienza con las nociones abstractas que reflejan la clasificación de los seres existentes: *mala, bona, indifferentia*; avanza hacia

⁶³⁰ Misma figura cruzada en Verg. *Ecl.* 8. 49-50: (A) *crudelis mater magis*, (B) *an puer improbus ille?*
(B) *Improbis ille puer*; (A) *crudelis tu quoque, mater*.

⁶³¹ Sen. *Ep.* 117. 9 “Cuando todas las cosas o son malas o son buenas o son indiferentes, ¿Saber en qué posición quedaría?”. Se ha acomodado el texto de tal forma que sea más visual el listado que Séneca proporciona.

el uso de un verbo conjugado: *ut sapiat*; y aterriza en el sentido práctico que denota un verbo conjugado con un sujeto explícito: *sapere non nisi bonus habet*.

Finalmente, la tercera cuestión: *sapere accidens est*, también está presentada por medio de una ἀνθυποφορά cuando Séneca pregunta si eso que Lucilio llama *saber* hace a la sabiduría o la padece:

*Hoc ergo, quod vocas sapere, utrum facit sapientiam an patitur ?*⁶³²

La pregunta se resuelve en seguida, pues Séneca apela a lo corpóreo de ambas situaciones y, en consecuencia, al carácter bueno en ellas. Sin embargo, nuestro autor no cierra el tema, sino que menciona a los peripatéticos y su indiferencia en la misma cuestión⁶³³; para así ejemplificar con dos preguntas en un paralelismo, las cuales exponen la similitud entre el que sabe (*qui sapit*) y el que tiene sabiduría (*qui sapientiam habet*). La primera interrogación cuenta con el verbo *sapere* en infinitivo y *habere* conjugado, mientras que la segunda con el verbo *sapere* conjugado y *habere* en infinitivo:

*Numquid enim quemquam existimas **sapere** nisi qui sapientiam **habet** ?*
*Numquid quemquam, qui **sapit**, non putas **habere** sapientiam ?*⁶³⁴

La variación más importante recae en los verbos principales de pensamiento colocados justo en el centro de cada oración: *existimas* y *putas*; ya que, si se quita la conjunción *enim*, se torna más evidente el espejo o paralelismo en la cantidad de palabras que envuelven a los verbos, es decir, dos elementos antes de *existimas* y después de *putas*, así como cinco después de *existimas* y antes de *putas*:

1 2 1 2 3 4 5
*Numquid quemquam **existimas** sapere nisi qui sapientiam **habet** ?*
1 2 3 4 5 1 2
*Numquid quemquam, qui **sapit**, non **putas** habere sapientiam ?*

⁶³² 117.10. 1-2

⁶³³ 117. 11. 1-2 *Peripateticis placet nihil interesse inter sapientiam et sapere, cum in utrolibet eorum et alterum sit* “Los peripatéticos consideran que no hay diferencia entre sabiduría y saber, puesto que en cada uno de esos está también el otro”.

⁶³⁴ 117. 11. 2-4 “¿Pues acaso estimas que cualquiera sabe, sino el que tiene sabiduría? ¿Acaso cualquiera que sabe, no piensas que tiene sabiduría?”. Con la traducción al español, se pierde el paralelismo presentado por Séneca a partir de las completivas de infinitivo. Sin embargo, eso ayuda a comprender cómo ambas oraciones guardan significado, más no comparten la forma de enunciarlas; del mismo modo que Séneca afirma que bien puede escribirse distinto *sapere* y *sapientia*, mas no difieren en el resultado que ejercen en el individuo.

En contraste, Séneca menciona que quienes sí difieren en esto son tanto los antiguos dialécticos, como los estoicos que tomaron su postura basados en aquellos. Con ello, da pie al parecer que comparten ambos y, al tiempo, a la especial atención en la transitividad de *habere*, así como a su forma en participio presente *habens*. A partir de este planteamiento, los paralelismos continúan a nivel morfológico, debido a las formas verbales, y a nivel sintáctico, marcado con el uso de *aliud...aliud*. Así, primero se encuentra la diferencia entre infinitivo y participio:

*Aliud est ager,
aliud agrum habere, quidni ?
Cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat.* ⁶³⁵

Luego, el mismo ejemplo trasladado a *sapientia* y *sapere*, con un contraste entre *habere* pasivo (*quod habetur*) y activo (*qui habet*):

*Sic aliud est sapientia, aliud sapere.
Puto concedes duo esse haec,
id, quod habetur, et eum, qui habet;
habetur sapientia, habet qui sapit.* ⁶³⁶

En consecuencia, Séneca presenta la definición de *sapientia* y *sapere* basada en los argumentos previos:

Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta; ars enim vitae est. Sapere quid est? non possum dicere 'mens perfecta', sed id quod contingit perfectam mentem habenti; ita alterum est mens bona, alterum quasi habere mentem bonam ⁶³⁷.

La definición de uno y otro se puede organizar de la siguiente forma para ser más clara

<p><i>Sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta.</i></p> <p><i>Ars enim vitae est.</i></p>	<p><i>Sapere quid est ? Non possum dicere " mens perfecta," sed id quod contingit perfectam mentem habenti;</i></p>
---	--

⁶³⁵ 117. 12. 2 “Una cosa es el campo y otra tener el campo, ¿por qué no? Cuando tener el campo pertenece al que lo tiene, no al campo”.

⁶³⁶ 117. 12. 4-6 Así, una cosa es la sabiduría, otra saber. Asientes, pienso que estas cosas son dos, eso, lo que se tiene y, ese, el que tiene; se tiene por la sabiduría, tiene el que sabe”.

⁶³⁷ 117. 12. 6-10 “La sabiduría es la mente perfecta o conducida hacia lo sumo y óptimo; es, pues, el arte de la vida ¿Saber qué es? No puedo decir “mente perfecta”, sino eso que alcanza lo que tiene la mente perfecta; así, uno es la mente buena y lo otro algo parecido a tener una mente buena”.

ita alterum est mens bona,

alterum quasi habere mentem bonam.

Perfecta, al ser el participio presente del compuesto *perficio* [*per+facio*], denota un sentido de trabajo progresivo hasta llegar al punto máximo posible, en este contexto, de *mens*, idea que Séneca recalca con otro participio, *perducta*, compuesto de *duco* [*per+duco*]; de forma que *mens perfecta* es equivalente a decir: mente guiada hasta el fin último y mejor. Con ello, es posible comprender por qué nuestro autor lo condensa en la *sententia*: *Ars enim vitae est*, puesto que vivir es un acto que se realiza continuamente. Por otro lado, *sapere*, es lo que le sucede a quien ya ha logrado llegar a ese fin último y mejor.

Una vez desarrolladas las diferencias entre *sapientia* y *sapere*, Séneca retoma el tema de lo visualmente existente, que llama *naturae corporum*, en relación con los enunciados o el predicado que resulta de aquellas percepciones físicas en movimiento, es decir, los *enuntiati* ⁶³⁸. Así, *naturae corporum* están relacionadas con el verbo *video*, pues hay que recordar que éste expresa las connotaciones que abarca φαίνομαι. Cuando Séneca utiliza el ejemplo: *video Catonem ambulans* ⁶³⁹, debe entenderse que se refiere a la manifestación física de Catón caminando; esto se refuerza por la propia explicación del autor: *Hoc sensus ostendit, animus credidit. Corpus est, quod video, cui et oculos intendi et animum* ⁶⁴⁰. A diferencia de la afirmación: *Cato ambulat*, que no expresa el sentido de cuerpo, explica Séneca, ya que tal enunciado es verter en letras lo que los sentidos y el ánimo han aceptado de la percepción. Es decir, nuestro autor ha resumido el proceso cognitivo que se plantea en los principios epistémicos estoicos ⁶⁴¹, para agregar lo siguiente:

*Sic cum dicimus sapientiam, corporale quiddam intellegimus;
cum dicimus " sapit," de corpore loquimur* ⁶⁴².

⁶³⁸ Vid. Capítulo II, se explica el problema de traducción con este término.

⁶³⁹ Sen. Ep. 117. 13. 4 “veo que Catón camina”, “veo a Catón caminante”.

⁶⁴⁰ Sen. Ep. 117. 13. 4-5 “Esto lo muestra la sensación, lo cree el ánimo. Es cuerpo lo que veo, una vez que ha sido alcanzado por los ojos y el ánimo”.

⁶⁴¹ Cfr. apartado III. I. I Representaciones comprensibles.

⁶⁴² 117. 13. 9-10 “Así, cuando decimos *sabiduría*, entendemos algo corpóreo; cuando decimos *sabe*, hablamos acerca de un cuerpo”.

Sin embargo, aunque la intención principal sea demostrar lo corpóreo de *sapientia*, es posible que Séneca se esté refiriendo a dos tipos de λεκτὸν distintos para uno y otro ejemplo. Pues, en efecto, λεκτὸν es aquella representación incorpórea plasmada en letras ⁶⁴³, que cuenta con dos posibilidades: que el sentido esté completo por sí mismo (αὐτοτελής) o incompleto (ἐλλιπής). Dentro del primer grupo se encuentran los axiomas, los silogismos, las preguntas y las cuestiones ⁶⁴⁴; para ello, Diógenes plantea el ejemplo de Γράφει Σωκράτης que guarda similitudes con la expresión: *Cato ambulat*. Y, gracias a la variedad de términos que Séneca propone para nombrar tal enunciado: *quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii dictum* ⁶⁴⁵, se puede inferir que se trata de un axioma, pues Cicerón utiliza tanto *effatum* como *enuntiatio* para referirse a los ἀξιώματα ⁶⁴⁶. Dentro del segundo grupo se encuentran los κατηγορήματα que cuentan con cuatro clases: τὰ συμβάματα, τὰ ὀρθά, τὰ ὕπτια y οὐδέτερα. Para la última clase (οὐδέτερα), Diógenes recurre al ejemplo de φρονεῖ (sabe) y περιπατεῖ (camina) ⁶⁴⁷ que se acerca más al segundo ejemplo expuesto por Séneca, *sapit*. En este periodo, Séneca completa la idea que había dejado latente al mencionar que *sapere accidens est*. Por lo tanto, su objeción a tal postura no comienza hasta este momento, en el que se concentra en cuestionar el argumento gramatical con el que abrió el periodo: *qui habet-quod habetur*, pues nuestro autor plantea en un quiasmo que, si bien son cosas distintas *quien tiene y lo que se tiene*:

In alia enim natura est qui habet, in alia quod habetur.

Illa terra est, hic homo est. ⁶⁴⁸

No es lo mismo cuando se trata de quien tiene sabiduría y la sabiduría misma, pues en ese caso, las esencias comparten un mismo cuerpo:

At in hoc, de quo agitur, eiusdem naturae sunt utraque, et qui habet sapientiam, et ipsa ⁶⁴⁹.

⁶⁴³ D.L. 7. 63.

⁶⁴⁴ D.L. 7. 63.

⁶⁴⁵ Sen. Ep. 117. 13

⁶⁴⁶ Cic. Luc. 95; Cic. Tusc. 1. 14; Cic. Fat. 20. Vid. Cap. II.

⁶⁴⁷ D.L. 7. 64 οὐδέτερα δ' ἐστὶ τὰ μηδετέρως ἔχοντα, οἷον Φρονεῖ, Περιπατεῖ

⁶⁴⁸ Sen. Ep. 117. 14. 4-5 “Pues en una cosa está la naturaleza de quien tiene, y en otra lo que se tiene. Aquella es la tierra, éste es el hombre”.

⁶⁴⁹ Sen. Ep. 117. 14. 6-7 “Pero en esto de lo que se plantea, una como otra son de la misma naturaleza, tanto quien tiene sabiduría, como esta misma”. Similar afirmación en Cic. Fin. 3. 24: *sola enim sapientia in se tota conversa est, quod idem in ceteris artibus non fit*.

Así, mientras el primer ejemplo puede separarse mediante las correlaciones *alia...alia*, *illa...hic*, cada una con su propio verbo; el segundo ejemplo no permite lo mismo, pues en una ἔλλειψις Séneca elide el segundo elemento de la correlación *et...et (quod habetur)* para introducir un *ipsa*. El sentido recae en *sapientia*, pues tanto *qui habet* como *ipsa* se refieren a ella. Igualmente, se puede justificar dicho argumento si se presenta una comparación a nivel semántico, donde *sapiens* y *sapientia* comparten raíz a diferencia de *homo* y *terra*:

<i>Qui habet = homo est</i>	<i>Qui habet = sapiens est</i>
<i>Quod habetur = terra est</i>	<i>Quod habetur = sapientia</i>

En consecuencia, Séneca pasa del plano meramente morfológico al semántico hasta llegar al plano judicial también, ya que agrega que el campo se posee por ley, mientras que la sabiduría por naturaleza:

Ager iure possidetur, sapientia natura ⁶⁵⁰

Así, cuando se trata del tema de sabiduría, nuestro autor apela a la necesidad de considerar una perspectiva más allá del enfoque lógico. Luego, una vez que ha dejado claro que “tener un campo” y “tener sabiduría” son dos cosas distintas, da lugar a su discernimiento entre el sentido de *sapiens*, *sapere* y *sapientia* junto a *bonum*; y, con ello, da entrada a la tercera aparición de *sapiens*:

Cooperam dicere posse ista

duo esse et tamen utraque bona,
tamquam sapientia et sapiens

duo sunt et utrumque bonum esse

concedis. ⁶⁵¹

Séneca se apoya de un paralelismo que muestra cómo, ya sea con un sujeto (*ista*), ya sea con dos elementos como sujetos (*sapientia* y *sapiens*), el resultado sintáctico es el mismo, pues ambas oraciones declarativas, aunque con variaciones morfológicas, mantienen el mismo

⁶⁵⁰ Sen. Ep. 117. 15

⁶⁵¹ 117. 15 “Había comenzado a decir que estas pueden ser dos y sin embargo una y otra ser buenas, justo como sabiduría y sabio son dos y concedes que tanto uno como otro sean un bien”.

orden y número de elementos. Y de inmediato explica otro paralelismo, esta vez, dejando clara la equivalencia entre *habens sapientiam* y *habere sapientiam* que arroja el sentido de *sapere*:

Quomodo nihil obstat, quominus

*et sapientia bonum sit et **habens** sapientiam,*

sic nihil obstat, quominus

*et sapientia bonum sit et **habere** sapientiam, id est sapere⁶⁵².*

Séneca ha recorrido ya los tres elementos de una oración, es decir, el sujeto que corresponde a *sapiens*, el verbo a *sapere* y el objeto a *sapientia*. Dicho de otro modo, nuestro autor utiliza el verbo *habere* para indagar en la equivalencia de sentido entre las tres partes mencionadas:

(Sujeto) *Qui habet = sapiens = habens sapientiam* (sujeto + objeto)

(Objeto) *Quod habetur = sapientia* (objeto)

(Verbo) *sapere = habere sapientiam* (verbo + objeto)

Y, en consecuencia, el carácter de bien en los tres por igual. Después, Séneca conjuga *sapere* junto al verbo *velle* para ejemplificar el argumento de la unión implícita entre el sujeto *sapiens* y el verbo *sapere*:

Ego in hoc volo sapiens esse, ut sapiam. Quid ergo ?

Non est id bonum, sine quo nec illud bonum est ?⁶⁵³

El planteamiento da lugar a un nuevo vocablo: *usus*, pues no se había considerado en el discurso hasta este momento. Con ello, se completa la postura de Séneca, pues *usus* denotará el aspecto activo que carecía la afirmación *habere sapientiam* o *habere mentem bonam* de los argumentos atribuidos a los estoicos. Así, ya unidos *sapiens* y *sapere* con *bonum*, Séneca introduce *usus* por medio de una ἀνθυποφορά para agregar a la discusión a *sapientia* y el peso de *sapere* en torno a ella:

Quid est usus sapientiae ? Sapere

⁶⁵² 117. 15 “Tal como nada impide que sea un bien tanto la sabiduría como el que tiene sabiduría, así mismo nada impide que sea un bien tanto la sabiduría como el tener la sabiduría, es decir, saber.”

⁶⁵³ 117. 16 “Yo quiero ser sabio en esto, para saber. ¿Qué entonces? ¿No es eso un bien, sin lo cual aquello no sería un bien?”.

hoc est in illa pretiosissimum, quo detracto supervacua fit ⁶⁵⁴

No sin antes haber utilizado dentro del propio texto el mismo vocablo:

*Vos certe dicitis sapientiam, si sine **usu** detur, accipiendam non esse* ⁶⁵⁵.

Finalmente, ya desarrollados todos los elementos en el discurso, nuestro autor presenta su definición de *sapientia* y *sapere* en contraste con la estoica:

*Sapientia **habitus** perfectae mentis est*

*Sapere **usus** perfectae mentis est* ⁶⁵⁶

Es notable la equivalencia en ambas oraciones, ya que, a diferencia de la postura estoica: *sapere est habere mentem bonam*, Séneca rechaza sintácticamente el carácter de *accidens* atribuido a *sapere*, al eliminar la posibilidad del objeto directo que exige el verbo *habere* conjugado. Así, para referirse a *sapientia*, utiliza el participio *habitus* que recuerda al vocablo griego ἔξις ⁶⁵⁷ y que, al igual que *perfectus*, contiene una connotación de constante movimiento o de intención progresiva de llegar hasta el fin último o mejor ⁶⁵⁸. De tal suerte que al utilizar *habitus*, Séneca refleja un ‘estado de la mente’, al cual se ha llegado por el ‘hábito’ o ‘la práctica’. Igualmente, traer al texto la idea de *usus* permite, por un lado, entender a *sapere* y *sapientia* como elementos que son parte de un solo compuesto, y, por otro lado, resaltar la importancia de *eficiencia* dentro del concepto de *sapientia*, en otras palabras, Séneca afirma que sólo se sabe hasta que se utiliza la sabiduría o, en su defecto, saber es haber alcanzado el estado de una mente perfecta y utilizarla. Lo anterior se refuerza cuando Séneca agrega:

Quomodo potest usus eius bonum non esse, quae sine usu bonum non est ? ⁶⁵⁹

La sección de *verba* concluye con la cuestión ya mencionada de *expetendum esse*, esta ocasión, aplicada a la definición de nuestro autor debajo de una estructura lógica para confirmar que, en efecto, *sapere bonum est*. Para ello, Séneca recurre primero a la ἀνακοίνωσις para confrontar al interlocutor junto a una συγχώρησις de modo que en el propio

⁶⁵⁴ 117. 16. 4-5 “¿Cuál es el uso de la sabiduría? Saber; esto es preciadísimo en aquella, una vez arrebatado éste, aquella se torna inútil”.

⁶⁵⁵ 117. 16. 2-3 “Ustedes ciertamente dicen que la sabiduría, si no se ha permitido su uso, no debe ser aceptada”.

⁶⁵⁶ 117. 16. 7-8 “La sabiduría es el hábito de una mente perfecta. Saber es el uso de una mente perfecta”.

⁶⁵⁷ Cfr. L&S, s.v. ἔξις: “(ἔχω intr.) a being in a certain state, a permanent condition as produced by practice (πρᾶξις); state or habit of mind; trained habit, skill”.

⁶⁵⁸ Cfr. L&S, s.v. *Habitus*: “In philos. lang., an acquired perfect state or condition Cic. *Iny.* 1, 25, 36: habitus ... in aliqua perfecta et constanti animi aut corporis absolute consistit, etc., id. ib. 2, 9, 30”.

⁶⁵⁹ 117. 16 “De qué modo su uso no puede ser un bien, lo que sin su uso no es un bien”.

texto se conceda que *sapientia* es una cosa deseable: *Interrogo te, an sapientia expetenda sit; fateris* ⁶⁶⁰; luego, una vez que ha captado la atención de Lucilio, agrega a la premisa el concepto de *usus* debajo de los mismos elementos retóricos para colocar en el mismo nivel tanto a la sabiduría como a su uso: *Interrogo, an usus sapientiae expetendus sit; fateris; negas enim te illam recepturum, si uti ea prohibearis.* ⁶⁶¹. Después, recuerda la premisa: *Quod expetendum est, bonum est*. Y, por medio de un argumento analógico demuestra en qué sentido *sapere* es uso de sabiduría: *Sapere sapientiae usus est, quomodo eloquentiae eloqui, quomodo oculorum videre* ⁶⁶². Para así concluir con la estructura del silogismo:

(1) *Ergo sapere sapientiae usus est, usus autem sapientiae expetendus est;*

(2) *sapere ergo expetendum est.*

(3) *Si expetendum est, bonum est* ⁶⁶³.

Es decir, bajo una forma evidentemente lógica, Séneca resume en el apartado 117. 17 todo lo que explicó desde 117. 8 hasta 117. 16. Sigue, entonces, el lamento del autor por haber imitado a quienes acusa:

Olim ipse me damno, qui illos imitor, dum accuso, et verba apertae rei impendo ⁶⁶⁴.

Con esto, da pie a la reflexión que une el apartado de *verba* con *res*:

Omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt. At nobis in ipsa commorandum est ⁶⁶⁵.

Así, menciona que incluso si alguno gusta de divagar, la sabiduría proporciona los saberes que otorga la rama de la física, a los que llama *ampli spatiosique secessus* ⁶⁶⁶, haciendo alusión a ellos en una *enumeratio* con frases o palabras clave como: *de deorum natura, de siderum alimento, impetus, fortuita*. Y agrega:

Ista iam a formatione morum recesserunt, sed levant animum et ad ipsarum, quas tractat, rerum magnitudinem attollunt; ⁶⁶⁷

⁶⁶⁰ 117. 17. 1-2 “Te pregunto, si acaso la sabiduría es una cosa que se ha de desear; asientes”.

⁶⁶¹ 117. 17. 2-3 “Pregunto, si acaso el uso de la sabiduría es algo que se ha de desear; asientes; puesto que niegas que aquella te haya de llegar, si se te prohíbe que esa se use”.

⁶⁶² 117. 17. 5-6 “El saber es el uso de la sabiduría, de la misma forma que el hablar de la elocuencia, de la misma forma que el ver de los ojos”.

⁶⁶³ 117. 17. 6-8 “Saber, entonces, es el uso de la sabiduría, en efecto, el uso de la sabiduría se ha de desear; por lo tanto, saber es algo deseado. Si es algo deseado, es bueno”.

⁶⁶⁴ *Ep.* 117. 18. 1 “Hace tiempo me condeno a mí mismo, yo que los imito, mientras los acuso, y gasto palabras a un tema obvio”.

⁶⁶⁵ 117. 18. 5 “Todas estas cosas rodean a la sabiduría, no son ella misma. Pero hemos de detenernos en ella misma”.

⁶⁶⁶ 117. 19. 2 “amplios y espaciosos retiros”.

⁶⁶⁷ 117. 19. 7-9 “Estas cosas ya pierden terreno de la formación de las costumbres, pero elevan el ánimo y levantan la grandiosidad de las cosas hacia estas mismas cosas que trata”. Idea que recuerda a la virtud de

Al contrario del énfasis en los aprendizajes de los silogismos, pues éstos desgastan el ánimo más que agudizarlo:

haec vero, de quibus paulo ante dicebam, minuunt et deprimunt nec, ut putatis, exacuunt, sed extenuant. ⁶⁶⁸

Dicho esto, Séneca utiliza tres ἐρώτημα con el verbo *scire*. Asimismo, gracias al contexto, es posible comprender la diferencia de significado entre *scire* y *sapere*:

Obsecro vos, tam necessariam curam maioribus melioribusque debitam in re nescio an falsa, certe inutili terimus ? Quid mihi profuturum est scire, an aliud sit sapientia, aliud sapere ? Quid mihi profuturum est scire illud bonum esse, hoc non esse ? ⁶⁶⁹

Después, en una ἀναφορά, *scire* se encuentra en contraste al verbo *prodesse*, característica activa que ya se ha explicado que forma parte del *sapiens*, para declarar que la adquisición de información sobre la diferencia entre sabiduría y saber no denotará más que sólo eso, mera información; es decir, se puede detectar que *scire* corresponde a un saber declarativo que se percibe también sintácticamente, ya que las completivas de acusativo con infinitivo de ambas oraciones corresponden a los dos aspectos desarrollados en la epístola y responden a la pregunta “saber algo”, más no “saber cómo hacerlo”:

*Quid mihi profuturum est scire,
an aliud sit sapientia, aliud sapere ?*

*Quid mihi profuturum est scire
illud bonum esse, hoc non esse*

Cabe resaltar que no es un recurso al azar, pues Séneca retomará la misma estrategia para cerrar todo el cuerpo de la epístola (117. 33). Luego, la reflexión, antes de pasar a la sección de *res*, concluye reiterando el sentido pragmático que es posible encontrar en las nociones de *sapientia* y *sapere*:

magnanimidad (μεγαλοψυχία) en D.L. 7. 93: τὴν δὲ μεγαλοψυχίαν ἐπιστήμην ἢ ἔξιν ὑπεράνω ποιούσαν τῶν συμβαινόντων κοινῇ φαύλων τε καὶ σπουδαίων. “En cuanto a la magnanimidad, es el conocimiento o hábito de tornar las cosas por encima de las cosas que están dadas comúnmente ya sea simples o complejas”.

⁶⁶⁸ 117. 19

⁶⁶⁹ 117. 20 “Te imploro ¿tan necesaria es la diligente deuda para las cosas mayores y mejores en un asunto que desconozco que sea falso, pero que ciertamente es inútil, como para que nos desgastemos? ¿por qué me será provechoso saber, si acaso la sabiduría sea una cosa y saber otra? ¿por qué me será provechoso saber que aquello es un bien y esto no lo es?”.

*Temere me geram, subibo huius voti aleam: tibi sapientia, mihi sapere contingat; pares erimus.*⁶⁷⁰

III. II. I. III *Res*

A partir de ahora, el cambio de ritmo en el discurso es claro, pues en un corto periodo lleno de ἀσύνδετα Séneca presenta tres imperativos, así como nueve verbos y seis pronombres que comparten la primera persona; igualmente, es notable la ἀναφορά en *quomodo*. De tal manera que el adverbio *potius* al comienzo refuerza el giro de sentido en el que nuestro autor plantea que es mejor mostrar la vía para llegar a estas cosas, el entendimiento ya sea de la sabiduría o del saber:

*Potius id age, ut mihi viam monstres, qua ad ista perveniam*⁶⁷¹.

El verbo *monstrare* es el que da entrada a la ἀναφορά de los *quomodo* subsecuentes que ordenan el discurso de tal manera que se perciba una enumeración; sin embargo, respetando lo que exige la afirmación *viam monstres* y la repetición de *quomodo*, Séneca no declara un listado, sino una descripción de la forma en la que se han de seguir determinados actos, es decir, nuestro autor enumera la descripción de las virtudes que coinciden con las atribuidas a los estoicos en Diógenes. Séneca se concentra no en los términos, sino en lo que implica el conocimiento y aplicación de cada virtud. Así, a diferencia del cierre de la sección de *verba* que concluye con un saber declarativo. Aquí, en cambio, avanzará con lo que correspondería a un conocimiento procedimental mostrando el “cómo”. Con ello, el segundo imperativo: *dic*, contiene una referencia a la definición de fortaleza (ἀνδρεία):

*Dic, quid vitare debeam, quid adpetere.*⁶⁷²

τὴν δ' ἀνδρείαν ἐπιστήμην ὧν αἰρετέον καὶ ὧν εὐλαβητέον καὶ οὐδετέρων.⁶⁷³

⁶⁷⁰ 117. 20 “Me comportaré descuidadamente, abordaré este anhelo al azar: que te alcance a ti la sabiduría, a mí el saber: seremos iguales”.

⁶⁷¹ 117. 21. 1-2 “Mejor encamínate a esto, para que me muestres el camino, por el cual llegue a estas cosas”.

⁶⁷² 117. 21. 2-3 “Di qué debería evitar, qué buscar”.

⁶⁷³ D.L. 7. 92 “En cuanto a la fortaleza, es el conocimiento de lo que se ha de elegir, de lo que se ha de tener cuidado y de las indiferentes”.

Luego, *quibus animum labantem studiis firmem*⁶⁷⁴, a la virtud de la continencia (ἐγκράτεια):
τὴν δ' ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἕξιν ἀήττητον ἡδονῶν.⁶⁷⁵

De igual forma, la descripción que Séneca plantea en *quemadmodum quae me ex transverso feriunt aguntque, procul a me repellam, quomodo par esse tot malis possim*⁶⁷⁶, recuerda a la virtud de perseverancia (καρτερία):

τὴν δὲ καρτερίαν ἐπιστήμην ἢ ἕξιν ὧν ἐμμενετέον καὶ μὴ καὶ οὐδετέρων⁶⁷⁷.

Después, *quomodo istas calamitates removeam, quae ad me inruperunt, quomodo illas, ad quas ego inruperi*⁶⁷⁸, denota cierta capacidad favorable de tomar decisiones que guarda similitudes con la virtud de buen consejo o prudencia (εὐβουλία):

τὴν δ' εὐβουλίαν ἐπιστήμην τοῦ σκοπεῖσθαι ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως⁶⁷⁹.

El tercer imperativo: *doce*, hace referencia a la templanza (σωφροσύνη):

*Doce, quomodo feram aerumnam sine gemitu meo, felicitatem sine alieno*⁶⁸⁰.

Y, finalmente, el periodo cierra con: *quomodo ultimum ac necessarium non expectem, sed ipsemet, cum visum erit, profugiam*⁶⁸¹ que recuerda al sentido de diligencia (ἀγχίνοια):

τὴν δ' ἀγχίνοϊαν ἕξιν εὐρετικὴν τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα⁶⁸². El término estoico τὸ καθήκον mantiene la idea de realizar aquello que debe hacerse de acuerdo con la recta razón.

Así, cuando Séneca expresa *non expectem, sed profugam*, refleja que el deber último es

⁶⁷⁴ 117. 21. 3 “Con qué estudios fortalecería el tambaleante ánimo”.

⁶⁷⁵ D.L. 7. 93 “En cuanto al dominio de uno mismo (continencia), es la disposición que no transgrede lo referente a las cosas según la recta razón o el hábito inexpugnable de las pasiones”.

⁶⁷⁶ 117. 21. 4-5 “De qué manera rechazaría las cosas que me golpean y me arrastran en sentido contrario lejos de mí, en qué modo podría tolerar tantos males”.

⁶⁷⁷ D.L. 7. 93 “En cuanto a la perseverancia, es el conocimiento o hábito de las cosas que se han de soportar, de las que no y de las que han de ser indiferentes”.

⁶⁷⁸ 117. 21. 6-7 “En qué forma removería estas calamidades que me irrumpen, cómo removería aquellas a las que en ellas yo irrumpo”.

⁶⁷⁹ D.L. 93 “En cuanto al buen consejo, es el conocimiento de qué se ha de considerar y cómo he de realizar beneficiosamente lo que ha de llevarse a cabo”.

⁶⁸⁰ 117. 21. 7-8 “Enseña, de qué modo he de contener la tribulación sin sollozar, la felicidad sin enloquecer”

⁶⁸¹ 117. 21. 8-9 “Cómo no ansiaré lo último y necesario, sino que yo mismo, cuando se manifieste, saldré”.

⁶⁸² D.L. 7. 93 “En cuanto a la diligencia, es el hábito inventivo del oficio a partir de lo que surge en el momento”. τοῦ καθήκοντος referente al término estoico τὸ καθήκον, *cfr.* D.L. 7. 107-110 que Cicerón traduce como *officium* en Cic. *Off.* 1. 8. Y *κατόρθωμα* como *rectum factum* en Cic. *Fin.* 3. 45.

aceptar la muerte, considerando que el momento en el que llega es el oportuno, pues no se ha de correr a ella ni escapar de ella.

En efecto, nuestro autor liga aquella afirmación con su reflexión sobre desear la muerte: *Nihil mihi videtur turpius quam optare mortem*⁶⁸³. tópico frecuente en las cartas como en la *Ep.24* que conserva la misma imagen de desagrado: *ridiculum est currere ad mortem taedio vitae*⁶⁸⁴. Séneca, entonces, considera absurdo desear algo que inminentemente llegará, pero, en el caso de que se busque morir, se ha de realizar sin alardes y agrega: *Alterum tibi necesse est, alterum licet*⁶⁸⁵. Con ello, continúa con el *exemplum* de un hombre que describe como *demens*, pues pierde más tiempo de vida al alardear su deseo de morir, en vez de optar por vivir o, en su defecto, darse muerte. Por lo tanto, la conclusión a la que llega Séneca denota en qué sentido las palabras no son de provecho: *Imbecillae mentis ista sunt verba et hac detestatione misericordiam captantis; non vult mori qui optat*⁶⁸⁶, pues bajo el término *detestatio* se encuentra la connotación jurídica de realizar una denuncia formal bajo juramento⁶⁸⁷, es decir, nuestro autor plantea la imagen de un juicio, donde el *homo demens* utiliza su discurso para atraer la compasión de quien lo escucha y no porque realmente desea lo que afirma, de modo que sus palabras no concuerdan con sus actos. Así, Séneca refuerza la idea de incoherencia entre palabras y actos planteando la diferencia semántica entre *velle* y *optatare* que necesariamente manifiesta diferencias en la forma en la que se conduce el individuo; pues *velle* declara un propósito con decisión, es decir, una inclinación activa que engloba movimiento⁶⁸⁸, de ahí que en epístolas como la 16 nuestro autor aprecie la *bona voluntas* como elemento fundamental para llegar a una *bona mens*⁶⁸⁹; a diferencia de *opto* que también es querer algo, sin embargo, no contiene la imagen de movimiento de ir detrás de eso que se desea⁶⁹⁰.

⁶⁸³ 117. 22 “Nada me parece más desagradable que desear la muerte”.

⁶⁸⁴ *Ep. 24. 22* “Es absurdo correr hacia la muerte por tedio de la vida”. *Vid.* Capítulo I, p. 22, donde se hace un listado de las epístolas en las que Séneca trata el tema a partir de citas de Epicuro.

⁶⁸⁵ 117. 22 “Una cosa te es inevitable, la otra permitida”.

⁶⁸⁶ 117. 24 “Estas son palabras de una mente débil y que busca captar la misericordia con esta proclamación; no quiere morir quien lo desea”.

⁶⁸⁷ L&S, s.v. *detestatio*: “II In judicial lang., a formal renunciation under oath: *detestatio est denuntiatio facta cum testatione*, Dig. 50, 16, 40”.

⁶⁸⁸ L&S, s.v. *volo*: “to wish, want, intend, purpose, propose, be willing, consent, mean, will, and, impersonally, it is my will, purpose, intention, plan, policy (syn.: cupio, opto; but volo properly implies a purpose)”.

⁶⁸⁹ *Sen. Ep. 16. 1 donec bona mens sit quod bona voluntas est*. “Mientras la mente sea buena porque la voluntad es buena”.

⁶⁹⁰ L&S, s.v. *opto*: “to wish, wish for, desire”.

En consecuencia, nuestro autor presenta un protréptico a Lucilio, fenómeno que no había aparecido en toda la epístola, pues el nombre de Lucilio no se había mencionado: *Haec, mi Lucili, tractemus, his formemus animum*⁶⁹¹, para exhortarlo a la *meditatio mortis*; ya que relaciona la inutilidad de las vanas minucias en el lenguaje con su tópico sobre la brevedad de la vida y agrega: *Hoc est sapientia, hoc est sapere, non disputatiunculis inanibus subtilitatem vanissimam agitare*⁶⁹², afirmación que por sí misma resulta difícil de leer y recitar especialmente por el *disputatiunculis*. Asimismo, el superlativo en *vana* y el despectivo en *disputatio* enfatizan a manera de polos o contrarios la magnitud negativa de ambos.. Así, nuestro autor agrega la segunda imagen bélica del texto: *Quam stultum est, cum signum pugnae acceperis, ventilare. Remove ista lusoria arma; decretoriis opus est*⁶⁹³, donde es posible entender que la única forma de vencer a la fortuna es mediante la virtud. En epístolas como la 71, cuando explica el sinuoso y largo camino hacia la virtud, expresa: *Sapiens quidem vincit virtute fortunam, at multi professi sapientiam levissimis nonnumquam minis exterriti sunt*⁶⁹⁴. La imagen de poder combatir a la fortuna se refiere a la capacidad del sabio, no de ser inmune a los dolores, sino de no dejarse abatir por ellos: *et tremet sapiens et dolebit et expallescet. Hi enim omnes corporis sensus sunt. Ubi ergo calamitas, ubi illud malum verum est? Illic scilicet, si ista animum detrahunt [...]*⁶⁹⁵. Por lo cual, en la *Ep.* 117 Séneca cierra el periodo diciendo: *Dic, qua ratione nulla animum tristitia, nulla formido perturbet, qua ratione hoc secretarum cupiditatum pondus effundam. Agatur aliquid*⁶⁹⁶.

Sigue un discernimiento del lenguaje, sin embargo, no sobre la diferencia entre *sapientia* y *sapere*, pues para Séneca eso es negar el saber⁶⁹⁷, sino sobre lo que implica el uso del tiempo presente y el futuro. La reflexión surge en oposición al cuestionamiento que

⁶⁹¹ 117. 25. 1 “Estos asuntos tratemos, querido Lucilio, con estos formemos el ánimo”.

⁶⁹² 117. 25. 1-3 “Esto es sabiduría, esto saber, no deliberar en una vanísima sutileza con argumentillos vacíos”.

⁶⁹³ 117. 25. 4-6 “Cuán tonto es abanicar en el momento en el que escuchas la señal de guerra. Remueve estas armas ilusorias; son necesarias las propicias”.

⁶⁹⁴ Sen. *Ep.* 71. 30 “El sabio, en efecto, vence a la fortuna con la virtud, pero hay muchos que profesan la sabiduría que a veces se aterran con ligerísimas amenazas”; *minis*, dado el contexto bélico, también se puede entender como pináculos de una muralla o fortificación.

⁶⁹⁵ Sen. *Ep.* 71. 29 “El sabio también se estremece, sentirá dolor y palidecerá. Pues todas estas cosas son sensaciones del cuerpo. ¿Dónde, entonces, está la calamidad, dónde aquel verdadero mal? Ahí ciertamente, si derriba al ánimo”

⁶⁹⁶ 117. 25. 6-8 “Enseña con cuál argumento ninguna tristeza, ningún temor perturbará el ánimo, con qué argumento desataré este peso de las pasiones secretas. Que se conduzca a algo/que se haga algo”.

⁶⁹⁷ 117. 26.1 *Sapientia bonum est, sapere non est bonum*”; *sic fit, ut negemur sapere* “La sabiduría es un bien, saber no es un bien; así se provoca que negemos el saber”.

plantea utilizando *scire*, esta vez, en una ἐπιτροπή: *Quid, si scires etiam illud quaeri, an bonum sit futura sapientia?*⁶⁹⁸. A lo que le sigue una serie de situaciones donde es posible transferir tal suposición, ya sea acerca de los graneros que perciben la próxima cosecha o la niñez que comprende la futura adolescencia⁶⁹⁹, para demostrar cuán difícil es aceptar la veracidad de tal afirmación con relación al eventual desarrollo de algo. Luego, continúa con ejemplos sobre malestares que bien pueden entenderse como físicos o mentales: *Aegro interim nil ventura sanitas prodest, non magis quam currentem luctantemque post multos secuturum menses otium reficit*⁷⁰⁰, ya que, tanto *aeger* como *sanitas* y *luctans* (participio presente de *luctor*), tienen la connotación literal que refiere al cuerpo y la figurativa que denota un estado o manifestación en el ánimo; así, *aeger* se refiere al enfermo del cuerpo, pero también al ansioso o afligido⁷⁰¹, *sanitas* a la salud física y a la tranquilidad mental⁷⁰² y *luctans*, tanto al combatiente, como al que se encuentra en una lucha moral⁷⁰³. En el discurso se delinea el término *habitus* ya mencionado por Séneca que, bien puede referirse a un estado del *animus*, como se explicó, bien puede referirse a una condición del cuerpo⁷⁰⁴. Asimismo, es notable que Séneca utilice en el ejemplo el verbo *prodesse*, pues, por un lado, se entiende que relaciona dicho verbo con el factor temporal de presente y, por otro lado, ayuda a percibir cuál cauce tomará el discurso.

En efecto, en el periodo siguiente Séneca enfatiza la condición de *prodesse* para que algo pueda calificarse de *bonum*, argumento ya explicado en la sección de *verba* (117.2-3). Séneca, entonces, coloca bajo el mismo contexto lo bueno con lo que aprovecha y, ahora, agrega el elemento del tiempo presente. Nuestro autor da entrada a dicha cuestión por medio de una ἀνθυποφορά, en la que una vez más usa *scio* bajo el sentido de conocimiento declarativo:

⁶⁹⁸ 117. 26. 4-5 “¿Qué, si supieras aquello que también se pregunta, si acaso es un bien la sabiduría futura?”.

⁶⁹⁹ 117. 26. 5-7.

⁷⁰⁰ 117. 26. 7-8 “Al enfermo, mientras tanto, no le aprovecha la cercana sanidad, no más que al que corre y batalla le repone el descanso después de muchos meses”.

⁷⁰¹ L&S, s.v. *aeger*: “Lit., of the body, ill, sick, unwell, diseased, suffering. II Fig. Of the mind, troubled, anxious, dejected, sad, sorrowful”.

⁷⁰² L&S, s.v. *sanitas*: “soundness of body, health. II Trop. Soundness of mind (opp. to passionate excitement), right reason, good sense, discretion, sanity, etc.”.

⁷⁰³ L&S, s.v. *luctor*: “Transf., to wrestle, struggle, strive, contend. II Trop., of mental or moral strife, to struggle, strive, contend”.

⁷⁰⁴ Cic. *Inv.* 1. 36 *habitus autem [hunc] appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectionem*. “Llamamos a éste por otro lado hábito del ánimo o del cuerpo y perfección constante y absoluta en alguna cosa”. En D.L. 7. 115 también se mencionan las enfermedades del cuerpo y las del alma.

*Quis nescit hoc ipso non esse bonum id, quod futurum est, quia futurum est? Nam quod bonum est, utique prodest. Nisi praesentia prodesse non possunt; si non prodest, bonum non est; si prodest, iam est*⁷⁰⁵

Es importante resaltar que la cuestión sobre lo presente y lo futuro en otras epístolas desemboca en el tema de las pasiones como en la *Ep.* 13, donde encontramos que Séneca hace una diferencia entre las razones vanas o vacías por las que alguien puede angustiarse y las verdaderas y agrega:

*aut praesentibus torquemur aut futuris aut utrisque. De praesentibus facile iudicium est; si corpus tuum liberum et sanum est, nec ullus ex iniuria dolor est. Videbimus quid futurum sit. Hodie nihil negotii habet.*⁷⁰⁶

En la *Ep.* 117, entonces, nuestro autor traslada la misma línea de pensamiento a la situación del *sapiens*:

*Futurus sum sapiens; hoc bonum erit, cum fuero, interim non est. Prius aliquid esse debet, deinde quale esse.*⁷⁰⁷

Así, la potencialidad de ser sabio no es un bien, de la misma manera que la probabilidad de que la fortuna traiga situaciones adversas no ha de provocar la angustia temprana o un mal. Séneca continúa la idea de “no es un bien lo que será” mediante una *πύσμα*:

*Quomodo, oro te, quod adhuc nihil est, iam bonum est ? Quomodo autem tibi magis vis probari non esse aliquid, quam si dixero: futurum est?*⁷⁰⁸

Se percibe un juego entre el nivel semántico y morfológico gracias a los ejemplos consecuentes:

⁷⁰⁵ 117. 27. 1-5 “¿Quién desconoce que esto mismo no es un bien eso que es futuro, porque es futuro? Pues lo que es un bien, ciertamente aprovecha. No pueden aprovechar, sino está presente; si no aprovecha, no es un bien; si aprovecha, ya es”.

⁷⁰⁶ *Ep.* 13. 7-8 “O nos atormentamos por cosas presentes o futuras o ambas. Con facilidad se hace juicio acerca de las cosas presentes; si tu cuerpo está libre y sano, ni hay ningún dolor por injuria. Veremos lo que sea futuro. Hoy no hay ninguna molestia”.

⁷⁰⁷ 117. 27. 5-7 “He de ser sabio; esto será un bien cuando sea, mientras tanto no es. Primero algo debe ser, luego es la cualidad”.

⁷⁰⁸ 117. 28. 1-3 “¿En qué modo, te pregunto, lo que aún no es nada, ya es un bien? ¿En qué modo, sin embargo, es aprobado por ti el significado de que algo no es más que si dijera: es futuro?”

*Nondum enim venisse apparet quod venit, ver secuturum est: scio nunc hiemem esse. Aestas secutura est: scio aestatem non esse.*⁷⁰⁹

Séneca contrapone la conjugación perifrástica que se compone de la forma de participio futuro con el verbo *esse* que denota cierta inminencia, frente al presente de *scire* que expresa un acto realizado en el momento en el que se habla. Concluye, entonces, con un argumento que refuerza el sentido gramatical de los tiempos junto al significado que resulta de cada uno:

*Maximum argumentum habeo nondum praesentis futurum esse.*⁷¹⁰

También podemos encontrar una imagen que denota una reflexión entre lo presente y lo futuro en el siguiente pasaje de la *Ep.* 13:

*Fortasse erit, fortasse non erit; interim non est.*⁷¹¹

Como ya se ha visto a lo largo de la epístola 117, Séneca hace justicia a su propia exigencia (*mihī viam monstres*) y, además de dar una explicación del sentido del concepto que busca definir, también muestra cómo se utiliza tal concepto dentro del texto para abarcar todos los niveles del discurso:

*Sapiam, spero, sed interim non sapio. Si illud bonum haberem, iam hoc carerem malo. Futurum est, ut sapiam; ex hoc licet nondum sapere me intellegas.*⁷¹²

Junto a lo semántico y morfológico del ejemplo previo, Séneca agrega un matiz teórico cuando después argumenta:

*Non possum simul et in illo bono et in hoc malo esse; duo ista non coeunt nec apud eundem sunt una malum et bonum.*⁷¹³

⁷⁰⁹ 117. 28. 3-5 “Pues es evidente que todavía no llega lo que viene, ha de venir después la primavera: ahora sé que es invierno. Ha de venir el verano: sé que no es verano”.

⁷¹⁰ 117. 28. 5-6 “El mayor argumento que tengo es que no está presente lo que es futuro”.

⁷¹¹ *Ep.* 13. 11 “Quizá será, quizá no será, mientras tanto no es”.

⁷¹² 117. 29. 1-3 “Sabré, espero, pero mientras no sé. Si tuviera aquel bien, ya carecería de este mal. Ha de ser que sepa; a partir de esto es posible que entiendas que yo aún no sé”.

⁷¹³ 117. 29. 3-5 “No puedo estar al mismo tiempo tanto en aquello bueno como en esto malo; estas dos cosas no se juntan ni en uno mismo están en el mismo lugar tanto lo malo como lo bueno”.

Así, Séneca plantea la cuestión estoica sobre lo completamente virtuoso o lo completamente torcido o vicioso ⁷¹⁴. No obstante, nuestro autor recapacita y retoma la línea del discurso previa al planteamiento sobre lo bueno en relación con lo futuro y agrega:

*Transcurramus sollertissimas nugas et
ad illa, quae nobis aliquam opem sunt latura,
properemus* ⁷¹⁵.

El periodo mencionado muestra una imagen a nivel sintáctico, ya que la segunda proposición de la oración coordinada, *ad illa properemus*, está “dividida” o “partida” por la parentética, *quae nobis aliquam opem sunt latura*, lo cual denota una distancia entre el verbo principal *properare* y su complemento *ad illa*. Luego, Séneca continúa con una ἀναφορά con *nemo*, aportando dos ejemplos que reiteran lo absurdo que es detenerse en una distracción cuando es necesario la acción o movimiento oportuno, es decir, Séneca refuerza la contraposición entre lo estático (*perlegere* y *prospicere*), frente a lo dinámico (*accersere* y *currere*). El verbo *scire*, entonces, se encuentra al cierre del periodo del lado de los verbos estáticos, ya que forma parte de la completiva de *ut* de la oración de *prospicere*:

*Nemo, qui obstetricem parturienti filiae sollicitus
accersit, edictum et ludorum ordinem perlegit.
Nemo, qui ad incendium domus suae currit, tabulam
latrunculariam prospicit, ut sciat, quomodo alligatus
exeat calculus.* ⁷¹⁶

Así, con aquellas imágenes, nuestro autor muestra lo que está haciendo en su propio discurso, pues de su distracción sobre la supuesta correcta clasificación sobre *bonum* y *sapere* pasará a dos de los tópicos más importantes en el *corpus* senecano. Primero, hará referencia a la fragilidad de la vida encabezada por la interjección *mehercule* seguida de una *enumeratio* de adversidades con las que la fortuna puede golpear a un individuo evidenciando lo frágil de su existencia; como el ya mencionado incendio a nuestra casa, el asedio de la patria o el despojo de las riquezas:

⁷¹⁴ Vid. cap. I, en el que se trata dicha cuestión y las diferentes posturas entre Cleantes, Crisipo y Posidonio. De igual forma, para la diferencia entre *scientia* e *inscientia*, revisar apartado III. I. I Representaciones comprensibles.

⁷¹⁵ 117. 30. 1-2 “Pasemos de largo los ingeniosísimos sinsentidos y hacia aquellas cosas, que elevadas nos servirán de alguna ayuda, apurémonos”.

⁷¹⁶ 117. 30. 2-6 “Nadie que agitado recurra a la obstetra por su hija en parto, examinará el edicto y el orden de los juegos. Nadie que corra hacia el incendio de su casa, echará un vistazo a la tabla de ajedrez, para saber en qué forma la piedra acorralada escapará”.

*At mehercule omnia tibi undique nuntiantur, et
incendium domus et periculum liberorum et obsidio
patriae et bonorum direptio*⁷¹⁷

Y, por medio del imperativo de *adicere*, Séneca añade al discurso los desastres naturales como los naufragios o terremotos y cualquier otra cosa de la que se puede temer:

*adice isto naufragia motusque terrarum et quicquid aliud
timeri potest*⁷¹⁸

La idea concluye con una πύσμα en la que precisamente la cuestión sobre *sapientia* y *sapere* se encuentra tanto entre dos preguntas, como entre el adverbio *inter* y el verbo *intersum*, haciendo alusión al sentido mismo que Séneca plantea, es decir, lo único que se interpone entre *sapientia* y *sapere* es el propio hecho de preguntarse en qué difiere cada uno. De igual forma, el resto de los infortunios mencionados recae en la última pregunta del periodo que justamente afirma el peso en el individuo de la fragilidad frente a la fortuna:

*inter ista districtus rebus nihil aliud quam animum oblectantibus
vacas?*

*Quid inter sapientiam et sapere intersit, inquiris?
Nodos nectis ac solvis tanta mole impendente capiti tuo?*⁷¹⁹

El siguiente periodo refiere ahora la brevedad de la vida, pues no habla de los golpes de la fortuna, sino del poco tiempo que se nos otorga:

*Non tam benignum ac liberate tempus natura nobis dedit,
ut aliquid ex illo vacet perdere.*⁷²⁰

La *enumeratio*, entonces, menciona lo que puede disminuir el tiempo de vida como las enfermedades propias y ajenas, los negocios indispensables y públicos, así como el tiempo que lo pasamos durmiendo. Con una ἀναφορά en *aliud* que muestra la idea de división de pequeñas partes distribuidas a lo largo del texto, reforzada con el verbo *divido*:

*Et vide, quam multa etiam diligentissimis pereant: aliud
valetudo sua cuique abstulit, aliud suorum; aliud*

⁷¹⁷ 117. 31. 1-3.

⁷¹⁸ 117. 31. 3-4.

⁷¹⁹ 117. 31. 4-7 “¿Entre estas cosas te concentras ocupado en estos asuntos que no son otra cosa que divertimentos del ánimo? ¿Qué se interpone entre la sabiduría y el saber, preguntas? ¿Amarras y desatas nudos cuando hay tal peso balanceándose sobre tu cabeza?”.

⁷²⁰ 117. 32. 1-3 “La naturaleza no nos dio tan favorable y libre el tiempo como para tener tiempo para perder algo de él”.

*necessaria negotia, aliud publica occupaverunt; vitam nobiscum dividit somnus.*⁷²¹

Y, de nuevo, utiliza el imperativo de *adico*, esta vez para dar entrada al último periodo de la epístola y, con ello, a la máxima intención del discurso:

*Adice nunc, quod adsuescit animus delectare se potius quam sanare et philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit*⁷²²

La filosofía como remedio es otro factor indispensable dentro del *corpus* senecano y que, gracias a la afirmación de nuestro autor sobre la sabiduría como *habitus*, se puede comprender el doble juego entre el estado del cuerpo y el estado anímico y, en consecuencia, la frecuente alusión al léxico médico. Así, la cuestión que antes Séneca planteó en medio de una πύσμα: *Inter sapientiam et sapere quid intersit, inquiris?*, ahora, calcando la misma fórmula, la vuelve afirmación, cambiando el verbo *inquiri* por *nescio* que regirá el periodo al formar una ἀντιμεταβολή con *nesciam*, junto a *scio* y *sciam* (*nescio-nesciam; scio-sciam*):

*Inter sapientiam et sapere quid intersit nescio; scio mea non interesse, sciam ista an nesciam.*⁷²³

El segundo *interesse*, es decir, el infinitivo de *scire*, muestra un giro de sentido, ya que cambia de lo literal que se había estado llevando en los otros periodos a lo figurativo para expresar que en el pensamiento de Séneca no se interpone dicha cuestión, es decir, no le interesa. Y explica su postura por medio de una ἀνθυποφορά construida con la repetición de la cuestión *inter sapientiam et sapere intersit*, esta vez seguida del verbo *discere*:

*Dic mihi: cum quid inter sapientiam et sapere intersit didicero, sapiam?*⁷²⁴

Disco, entonces, queda frente al verbo *sapere* dejando un claro contraste semántico entre, aprender algo, y, saberlo, por tanto, la respuesta queda contenida en la propia pregunta. Así, obviando la respuesta, Séneca pregunta:

⁷²¹ 117. 32. 3-6 “Y mira, cuánto más aún pierden con las cosas más diligentes: a alguno la propia salud le arrebató algo, algo más la de los suyos; otro poco están ocupados en los negocios indispensables, otro más en los públicos; el sueño nos divide la vida con nosotros mismos”.

⁷²² 117. 33. 1-3 “Añade ahora que el ánimo está habituado a deleitarse más que a sanarse y a hacer de la filosofía un entretenimiento, cuando es un remedio”.

⁷²³ 117. 33. 3-4 “Entre sabiduría y saber qué se interpone no lo sé; sé que no es de mi interés que sepa o no sepa esto”.

⁷²⁴ 171. 33. 4-6 “Dime: cuando aprenda qué se interpone entre sabiduría y saber, ¿sabré?”.

*Cur ergo potius **inter** vocabula me sapientiae detines
quam **inter** opera?* ⁷²⁵

Gracias a la repetición del adverbio *inter*, se puede identificar a qué se refiere Séneca con *discere*, es decir, a *vocabula sapientiae*; y a qué se refiere con *sapere*, es decir, a *opera sapientiae*. Tanto *vocabula* como *opera* dividieron la epístola 117 desde el nivel textual por la forma en la que Séneca estructuró el discurso hasta el semántico, sintáctico y morfológico por la diversidad de contrastes entre los significados, el orden de las oraciones y la variación oportuna entre sustantivos y formas verbales. Finalmente, la figura que cierra el discurso es una ἀναφορά con el imperativo de *facere* que reitera la concepción filosófica de nuestro autor:

*Fac me fortiorem, **fac** securiorem, **fac** fortunae parem,
fac superiorem.* ⁷²⁶

Después del análisis que se ha dado, es posible percibir la notable importancia de dicho verbo al condensar el factor de movimiento en su más pura significación de acto. *Facere* plantea la diferencia entre el simple “saber” al “saber hacer”. Recordemos, así, la *Ep. 1: Ita fac, mi Lucili*.

⁷²⁵ 117. 33. 6-7 “¿Por qué entonces me retienes más entre términos de sabiduría que entre obras?”.

⁷²⁶ 117. 33. 7-8 “Hazme más fuerte, hazme más seguro, hazme igual a la fortuna, hazme superior”.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación se ha detectado que la correcta forma de dirigir las palabras, dentro del pensamiento tanto filosófico como retórico griego y latino, es un acto que trasciende la mera exposición, pues conlleva factores morales que guardan profunda importancia dentro del correcto seguimiento de las costumbres. De igual forma, se ha encontrado en diversas ocasiones que las tres grandes ramas que dividen la filosofía facilitaban su aprendizaje, mas no era un conocimiento que tenía la intención de llevarse por separado. Así, mientras la explicación de los fenómenos naturales proporcionaba el entendimiento del entorno, era necesario también nombrar aquellos elementos observados y confrontar unos con otros para crear conceptos pertinentes; de igual forma, ambas esferas desembocaban en el individuo moral, pues la elección de los actos se determinaba a partir de la relación de la comprensión de lo externo con la capacidad de organizar y nombrar lo que se supondría correspondería a lo falso y verdadero, o bien, lo malo y bueno. Esto se traslada en el estoicismo con la noción de ὁμολογία, al ser la armonía entre el orden universal o λόγος universal y la razón del individuo o λόγος del ser humano.

El que hubiera una estrecha relación entre las tres esferas, sobre todo, entre la lógica y la ética, permitió que este estudio avanzara entre la teoría, la lengua y el estilo de Séneca a través de sus *Epistulae*. Se detectó que, en efecto, las *Epistulae* guardan un cuidadoso manejo del lenguaje con relación a la ὁμολογία estoica; puesto que, el hecho de que las *Epistulae* estén en latín y la forma en la que Séneca presenta el contenido, refleja una clara asimilación de los postulados griegos, tanto en lenguaje como en razonamiento filosófico. Se llegó a la conclusión de que la armonía entre ambos aspectos no podía figurarse en su totalidad si el autor tenía la necesidad de viajar entre una lengua y otra para plasmar su pensamiento, es decir, Séneca debió dejar atrás el λόγος griego para respetar la *ratio* romana, con la finalidad de ejecutar con éxito su saber teórico filosófico.

Lo anterior se pudo entender gracias al segundo capítulo, en el que se vio cómo trasladar los términos de una lengua a otra va más allá que sólo intercambiar un vocablo por otro que se le parezca, es, en cambio, comprender el pensamiento que conlleva cada concepto; aunado a esto, hay que tomar en cuenta el tercer capítulo, donde se explicaron los parámetros estoicos en torno a la dialéctica y la relación entre lenguaje, razonamiento y acto; de modo que, si bien se lograron localizar las fuentes de Séneca, se encontró también que la

forma del autor de respetar la influencia de su acervo fue tan velada o incluso interiorizada que, sin duda, es posible asentir a lo que el propio Séneca anhelaba, tener infinidad de conocimientos, pero tan bien comprendidos que el conjunto de todos sólo hace uno, al ánimo que se ha construido a partir de éstos ⁷²⁷.

Así, a diferencia de los textos filosóficos de Cicerón, se ha visto que Séneca no presenta con claridad el traslado de términos griegos al latín, a menos que tengan detrás una intención retórica. El fluir del estilo de nuestro autor no se detiene en entender el origen griego, pues se infiere que ya ha sido tan bien comprendido que la tarea no es exponer a qué noción griega se está refiriendo, sino expresar en qué sentido el *romanus sermo* puede encontrar la ejecución de dicho conocimiento, haciendo énfasis en el uso cotidiano de los conceptos, no en el listado teórico, recuérdese entonces la definición de Séneca de *sapere*: utilizar la mente perfecta.

Dicho esto, la pregunta siguiente por responder sería: ¿qué tanto se podría afirmar que nuestro autor respetó su exhortación de “poseer lo que se dice” más allá que sólo hablar por hablar? La cuestión no es nueva, puesto que Séneca, así como recibió alabanzas, también recibió fuertes críticas por autores posteriores a él. Gran parte de las condenas a su persona se deben a que, a la vista del resto, Séneca no llevó la vida que él mismo predicaba ⁷²⁸; a esto, Miriam Griffin responde: “This enduring biographical concern with Seneca is only fair, for he himself adopted, as a stylist, the maxim ‘a man’s style is like his life’, and, as a moralist, the rule ‘let our speech be in harmony with our life’” ⁷²⁹. Sin embargo, el enfoque de esta investigación se ha limitado a eso mismo, a los textos de Séneca y todo lo que ellos exigieron para alcanzar su comprensión. Es decir, fue necesario un recorrido por las posturas de las doctrinas estoica y epicúrea, así como un vistazo a los autores inmediatamente previos a

⁷²⁷ Sen. *Ep.* 84. 10. 6. *Talem animum esse nostrum volo: multae in illo artes, multa praecepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata*

⁷²⁸ Miriam T. Griffin nos proporciona la cita del poeta inglés Walter Savage Landor: “Ring-burdened Seneca, ‘in his books a philosopher’, fawning while praising liberty, extorting while praising poverty, is one of literature’s great hypocrites”. Asimismo, Griffin recuerda la cita del historiador Samuel Dill: “To a more sympathetic eye, he has been ‘the sage tossing on his couch of purple’ as he struggles with the temptations of a decadent age and a tyrannical prince”, Griffin en *Seneca, Oxford Readings in Classical Studies*, p. 23. Por su parte, Emily Wilson advierte las críticas de San Agustín al estoicismo en general, pero a Séneca en particular y menciona: “Augustine notes Seneca’s criticisms of conventional Roman religion (or rather “superstition”), although he describes him as failing to live by his true beliefs: he had freedom “as a writer, but lacked it in life”, Wilson, p. 218.

⁷²⁹ Griffin en *Seneca, Oxford Readings in Classical Studies*, p. 23.

Séneca que reflejaran el intercambio lingüístico entre el griego y el latín, con todas las aristas que esto implicó.

Se identificó que en las *Epistulae* convergen fuertes rasgos tanto retóricos como filosóficos en los que se considera que el peso del *animus* rige un papel decisivo al contener el *ingenium e impetus*; uno para elecciones de elocuencia y otro para elecciones de vida. Y sólo por medio de ambos tipos de acciones es posible percibir las virtudes, pues el propio Séneca menciona que la virtud no es otra cosa que un cierto estado del *animus* (*virtus autem nihil aliud est quam animus quodam modo se habens*⁷³⁰). En consecuencia, dentro del pensamiento romano, el reflejo de un *animus* elevado puede percibirse tanto desde los datos biográficos, como desde la elección de palabras. Y, dado que Séneca escribió sus *Epistulae* al final de su vida, no parecería justo juzgarlo a partir de sus elecciones previas a su texto. Así que, con base en el análisis que se hizo de la epístola 117, se puede afirmar satisfactoriamente que Séneca sí respeta sus propios parámetros estilísticos que, como se ha dicho, pueden mostrar también rasgos de virtud.

Además, es posible destacar que la falta de datos autobiográficos en las *Epistulae*, ligados al ámbito de elecciones de vida que corresponderían a la esfera ética, se ven compensados una vez más por el ingenio del autor. Ya que Séneca muestra la vía con imágenes tan probables que, en efecto, parecería que el tema se presenta frente a los ojos del lector. Junto a esto, se detectó también una evidente separación conceptual por parte del autor entre lo que ahora se podría considerar saber declarativo y conocimiento procedimental, a saber, por un lado, Séneca nos habla de los *praecepta* o máximas filosóficas y, por otro, de los *decreta* que, si nos limitamos a la diferencia que el autor expone entre uno y otro en la epístola 94. 31, no se lograría una explicación detallada, pues el primero correspondería a lineamientos particulares, mientras que el segundo se ajustaría a los lineamientos universales. Sin embargo, la intención de encontrar en las *Epistulae* aquellos rasgos que construyen tal diferencia nos llevó a concluir que la connotación del verbo *scire* se inclina por expresar el saber declarativo, mientras que *sapere* se orilla hacia el conocimiento procedimental. Dicha afirmación se puede encontrar en frases como: *scis...sed non facis* (Ep. 94. 26) o *faciant quae dixerint* (Ep. 108. 38). En virtud de esto, los participios de ambos verbos se trasladarían uno y otro a la clasificación correspondiente por derivación, a saber, el *sciens* corresponde a quien

⁷³⁰ Sen. Ep. 113. 2.

posee conocimiento declarativo, mientras que el *sapiens* posee conocimiento procedimental. Por lo tanto, una vez entendido eso, se entiende también la razón por la que Séneca apela al *sapiens* y no al *sciens*; pues, regresando a su primera explicación, el *sapiens* se ayuda de los lineamientos particulares, pero se ajusta a los lineamientos universales, es decir, es quien llega a la *ὁμολογία*.

A lo largo de las *Epistulae*, el *sapiens*, además de ser el sujeto del verbo *scire*, también realiza gran cantidad de otras acciones⁷³¹; desde verbos que denotan sensación como *tremo* o *doleo*, verbos de reflexión como *comparo*, hasta llegar al verbo *vinco* que sólo es utilizado por Séneca para expresar que el *sapiens* vence a la fortuna. Con ello, se ha logrado entender la causa de la frecuencia de imperativos que van de la mano con la dicotomía *verba-res*, ya que Séneca invita a la acción, pero sólo en tanto que la acción en el *sapiens* debe estar regida por un *animus* fortalecido gracias a la razón. En otras palabras, los imperativos en las *Epistulae* son el reflejo de atender al razonamiento “hacer lo que dices”.

Aunado a lo anterior, el análisis de la epístola 117 hizo más clara la comprensión de los rasgos característicos tanto de *verba* como de *res*. También se pudo observar que, así como el *sapiens* es la figura a la que se aspira en las *Epistulae*, el verbo con mayor carga de contenido en torno a los parámetros filosóficos de Séneca no es ni *scire* ni *sapere*, sino *prodesse*, en tanto que cada decisión ha de ser “provechosa” en favor de acoplar al *impetus* con la *ratio divina*. La atención en el verbo *prodesse* desencadena la comprensión de epístolas como la 109, donde Séneca dirige tal postulado hasta sus últimas consecuencias al preguntarse si acaso el sabio es de provecho para el sabio: *An sapiens sapienti prosit scire desideras*.

En conclusión, si bien el propio Séneca desdeña en sus *Epistulae* la oscuridad en los textos, esto no debe confundirse con una intención de simpleza; pues, si bien la comprensión de sus textos podría considerarse poco desafiante, esto no debe confundirse con falta de contenido; de igual forma, si Séneca desdeña la rigidez de los listados teóricos, esto no debe confundirse con falta de un sistema filosófico. Una mirada detallada puede dar cuenta de ello y, como se buscó demostrar en este estudio, un enfoque que englobe tres distintos niveles de lectura puede presentar la complejidad que yace en las *Epistulae*. No hay que olvidar que, así

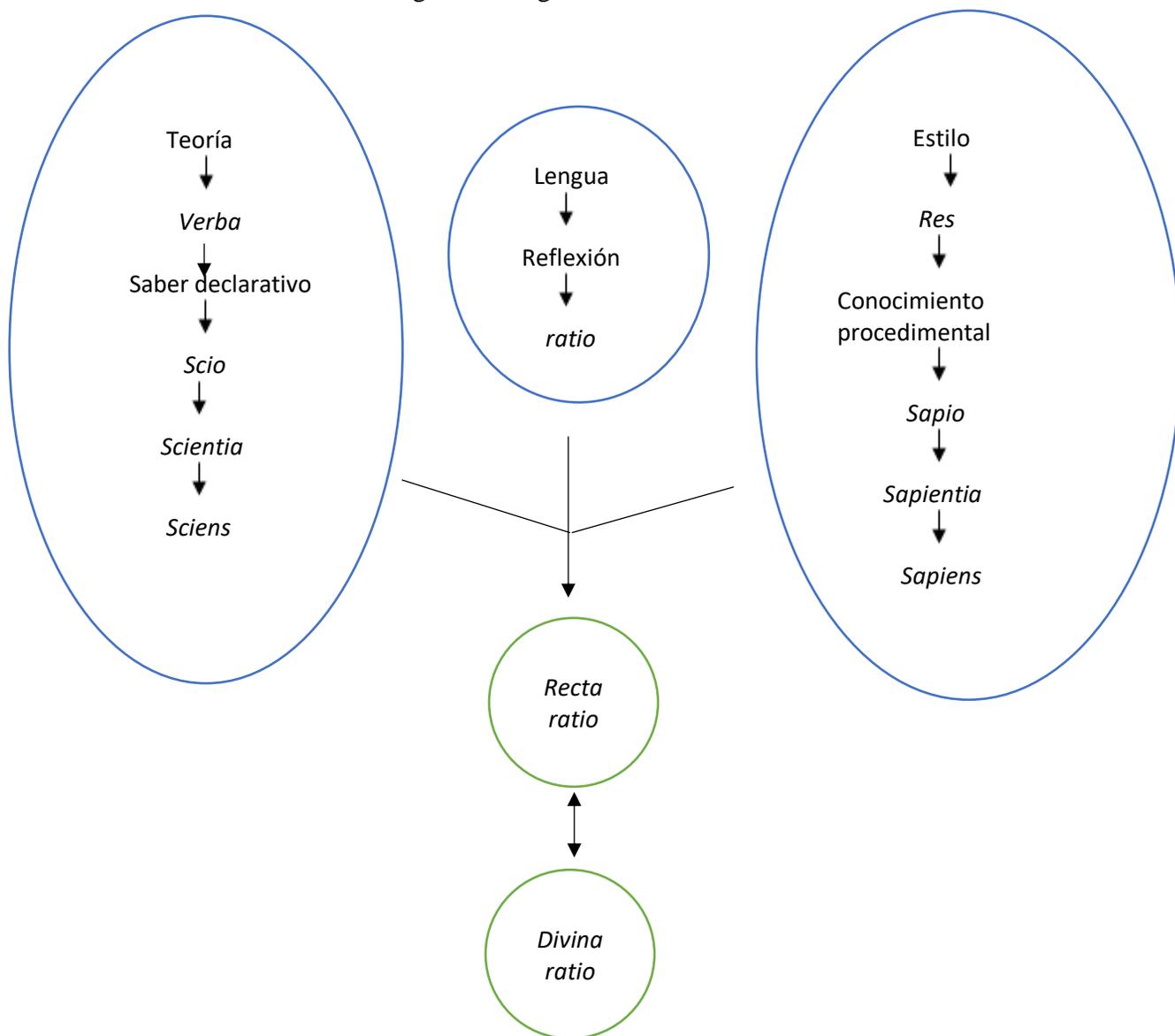
⁷³¹ Entiéndase aquí “acciones” en un sentido estoico, es decir, toda “reacción” que ha sido provocada por el impulso (*impetus*), gracias a que el asentimiento (*assensio*) lo ha permitido a partir de una representación (*visum*).

como la enseñanza de las tres partes de la filosofía no debía pensarse de manera separada, tampoco hay que separar de nuestro autor ni su elección de escribir en latín ni sus fuentes filosóficas lejos de su estilo, el cual es necesario pensarlo como producto de ambas cosas.

Apéndice I

Diagrama de conclusiones

El análisis que resultó de esta investigación desembocó en la comprensión del entramado pensamiento filosófico de Séneca reflejado en sus *Epistulae* y, con la finalidad de presentar una síntesis visual, se ha hecho el siguiente diagrama:



La lengua toma el lugar central al proveer los elementos necesarios tanto para la teoría como para el estilo. Luego, para la reflexión es inherente la lengua, es decir, en conjunto podemos encontrar el sentido de *ratio*. En cuanto a la teoría, esta se refleja en el uso exclusivo de *verba* que corresponde al saber declarativo contenido en el significado del verbo *scio* que responde

a la cuestión “saber algo”; a diferencia de lo que se propone aquí como la ejecución de un saber teórico, es decir, el estilo. Ya que el estilo es un acto que aquí se señala con el sentido de *res*. De manera que, de la percepción del estilo se pueden extraer elementos de conocimiento procedimental que dan lugar al verbo *sapio* y, en consecuencia, a su participio *sapiens*. Así, el correcto uso de las tres esferas equivale a poseer una *recta ratio*, misma que forma parte de la *divina ratio*, dicho de otra forma, el correcto uso de las tres esferas equivale al sentido de *convenientia*.

Apéndice II

Tabla de apariciones de Epicuro

A continuación, se presentan dos tablas para facilitar la búsqueda de apariciones de Epicuro en todo el *corpus* de Séneca. La tabla 1 muestra los diálogos en los que se nombra la figura de Epicuro. El diálogo con más menciones es *De vita beata* con ocho. Después, *De otio* y *De beneficiis* con cuatro apariciones cada uno. Luego, *De constantia sapientis* con dos apariciones. Los diálogos con menos apariciones fueron *De brevitae vitae* y *Naturae Quaestione* con una.

En la tabla 2 se muestra que la figura de Epicuro es nombrada 69 veces a lo largo de 39 epístolas. Siete veces fue el máximo de apariciones en una epístola, la *Ep.* 66; mientras que el mínimo de apariciones fue una vez, sin embargo, esa cifra corresponde a 25 epístolas diferentes. Le sigue siete epístolas en las que en cada una se repitió dos veces el nombre de Epicuro. Luego, en cuatro epístolas diferentes se repitió el nombre de Epicuro tres veces en cada una. En la *Ep.* 9, la figura de Epicuro se repitió cinco veces, mientras que en la *Ep.* 21, seis veces.

Tabla 1

Núm. de apariciones	Lugar de aparición
8	Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 12. 4. 1; Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 12. 4. 4 Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 13. 1. 2; Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 13. 2. 8 Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 18. 1. 3; Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 19. 1. 1 Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 19. 1. 3; Sen. <i>Vit. Beat.</i> 7. 27. 5. 3
4	Sen. <i>Ot.Sap.</i> 8. 1. 4. 10; Sen. <i>Ot.Sap.</i> 8. 3. 2. 1 Sen. <i>Ot.Sap.</i> 8. 3. 2. 3; Sen. <i>Ot.Sap.</i> 8. 7. 3. 1 Sen. <i>Ben.</i> 3. 4. 1. 1; Sen. <i>Ben.</i> 4. 2. 1. 1 Sen. <i>Ben.</i> 4. 4. 1. 3; Sen. <i>Ben.</i> 4. 19. 1. 3
2	Sen. <i>Const.</i> 2. 15. 4. 1; Sen. <i>Const.</i> 2. 16. 1. 1
1	Sen. <i>Brev.Vit.</i> 10. 14. 2. 2 Sen. <i>Nat.Quae.</i> 6. 20. 5. 1

Tabla 2

Núm. de apariciones	Lugar de aparición en las epístolas	Núm. de epístolas
1	<p>Sen. <i>Ep.</i> 2. 5. 3; Sen. <i>Ep.</i> 6. 6. 6; Sen. <i>Ep.</i> 7. 11. 5 Sen. <i>Ep.</i> 11. 9. 1 Sen. <i>Ep.</i> 13. 17. 5; Sen. <i>Ep.</i> 14. 17. 6 Sen. <i>Ep.</i> 16. 7. 5; Sen. <i>Ep.</i> 17. 11. 4; Sen. <i>Ep.</i> 19. 10. 4 Sen. <i>Ep.</i> 23. 9. 2; Sen. <i>Ep.</i> 26. 8. 5; Sen. <i>Ep.</i> 27. 9. 2 Sen. <i>Ep.</i> 28. 9. 3; Sen. <i>Ep.</i> 29. 11. 2; Sen. <i>Ep.</i> 30. 14. 1 Sen. <i>Ep.</i> 46. 1. 6; Sen. <i>Ep.</i> 48. 2. 1; Sen. <i>Ep.</i> 67. 15. 3 Sen. <i>Ep.</i> 68. 10. 1; Sen. <i>Ep.</i> 72. 9. 5; Sen. <i>Ep.</i> 81. 11. 7 Sen. <i>Ep.</i> 85. 18. 4; Sen. <i>Ep.</i> 88. 5. 5; Sen. <i>Ep.</i> 89. 11. 1 Sen. <i>Ep.</i> 92. 25. 10</p>	25
2	<p>Sen. <i>Ep.</i> 12. 11. 1; Sen. <i>Ep.</i> 12. 11. 3 Sen. <i>Ep.</i> 18. 9. 2; Sen. <i>Ep.</i> 18. 14. 2 Sen. <i>Ep.</i> 20. 9. 2; Sen. <i>Ep.</i> 20. 11. 2 Sen. <i>Ep.</i> 22. 5. 3; Sen. <i>Ep.</i> 22. 13. 4 Sen. <i>Ep.</i> 24. 18. 1; Sen. <i>Ep.</i> 24. 22. 4 Sen. <i>Ep.</i> 33. 2. 2; Sen. <i>Ep.</i> 33. 2. 6 Sen. <i>Ep.</i> 52. 3. 1; Sen. <i>Ep.</i> 52. 4. 5</p>	7
3	<p>Sen. <i>Ep.</i> 8. 7. 2; Sen. <i>Ep.</i> 8. 8. 2; Sen. <i>Ep.</i> 8. 8. 4 Sen. <i>Ep.</i> 25. 4. 6; Sen. <i>Ep.</i> 25. 5. 2; Sen. <i>Ep.</i> 25. 6. 8 Sen. <i>Ep.</i> 79. 15. 1; Sen. <i>Ep.</i> 79. 16. 3; Sen. <i>Ep.</i> 79. 16. 4 Sen. <i>Ep.</i> 97. 13. 2; Sen. <i>Ep.</i> 97. 15. 1; Sen. <i>Ep.</i> 97. 15. 7</p>	4
5	<p>Sen. <i>Ep.</i> 9. 1. 1; Sen. <i>Ep.</i> 9. 1. 4; Sen. <i>Ep.</i> 9. 8. 4; Sen. <i>Ep.</i> 9. 18. 4; Sen. <i>Ep.</i> 9. 20. 2</p>	1
6	<p>Sen. <i>Ep.</i> 21. 3. 1; Sen. <i>Ep.</i> 21. 4. 2; Sen. <i>Ep.</i> 21. 5. 3; Sen. <i>Ep.</i> 21. 7. 2; Sen. <i>Ep.</i> 21. 9. 2; Sen. <i>Ep.</i> 21. 9. 5</p>	1
7	<p>Sen. <i>Ep.</i> 66. 18. 4; Sen. <i>Ep.</i> 66. 18. 8; Sen. <i>Ep.</i> 66. 45. 1; Sen. <i>Ep.</i> 66. 47. 1; Sen. <i>Ep.</i> 66. 47. 8; Sen. <i>Ep.</i> 66. 48. 1; Sen. <i>Ep.</i> 66. 48. 5</p>	1
	<p>Epicuro es mencionado en 69 ocasiones.</p>	<p>Séneca menciona a Epicuro en 39 epístolas.</p>

Apéndice III

Tablas de apariciones de *sapere, sapientia, scientia*

La tabla 1 muestra que *sapere* conjugado en presente indicativo activo aparece en 11 epístolas, siendo la tercera persona del singular (*sapit*) la forma más frecuente con cinco veces, misma forma que sólo aparece en la *Ep.* 117. Le sigue la segunda persona del singular (*sapis*) que apareció un total de cuatro veces, repartidas en cuatro epístolas distintas y siempre con la marca de condicional (*si*). Después, hay una aparición de la primera persona del singular (*sapio*), en una epístola (*Ep.* 117) y la primera persona del plural (*sapimus*) en otra (*Ep.* 94).

Gracias al total de las tablas (1, 2, 3 y 4), se observó que no hay apariciones de la segunda y tercera persona del plural en ninguna epístola, siendo *sapimus* el único uso del plural (tabla 1). Por otro lado, el mayor número de apariciones del verbo *sapere* conjugado corresponde a la *Ep.* 117, con un total de doce veces (tabla 1, 2 y 3). Asimismo, se detectó que la tercera persona del singular es la forma más recurrente con siete apariciones, seis veces en la *Ep.* 117 y una vez en la *Ep.* 77 (tabla 1 y tabla 3), le siguen la primera y segunda persona del singular con cinco apariciones cada una (tabla 1, 2 y 3).

Finalmente, la forma de infinitivo (*sapere*) es la más repetida en todas las *Epistulae* con 34 apariciones, 28 de las cuales aparecen en la *Ep.* 117, el resto se reparten a lo largo de seis epístolas diferentes (tabla 4).

Presente indicativo activo (tabla 1)		
Verbo	Apariciones	Número de epístola
Sapio	1	117
(Si) sapis	4	17, 104, 110, 113
Sapit	5	117
Sapimus	1	94
Sapitis	-	-
Sapiunt	-	-
Total	11 apariciones	7 epístolas

Futuro imperfecto (tabla 2)

Sapiam	2 apariciones	Epístola 117
---------------	---------------	---------------------

Presente subjuntivo activo (tabla 3)

Verbo	Apariciones	Número de epístola
Sapiam	2	117
Sapias	1	17
Sapiat	2	77, 117
Sapiamus Sapiatis Sapiant	-	-
Total	5 apariciones	4 epístolas

Infinitivo presente (tabla 4)

	Apariciones	Número de epístola
Sapere	28	117
	1	33, 76, 103, 106, 109, 123
Total	34 apariciones	7 epístolas

Participio presente (tabla 5)

Caso		Cantidad de apariciones por epístola	Número de epístola	Total de apariciones
Nom.	Sapiens	11	109	11
		10	90	10
		6	9, 81	12
		5	117	5
		4	14, 59, 73, 88, 92	20
		3	85	3
		2	53, 54, 71, 76, 83, 87	12
		1	17, 24, 28, 31, 51, 56, 65, 70, 72, 74, 89, 93, 94, 113, 116, 119, 123	17
	Total		34 epístolas	90 apariciones
Gen.	Sapientis	3	85	3
		2	92	2
		1	9, 72, 81, 90, 99, 109	6
	Total		8 epístolas	11 apariciones
Dat.	Sapientis	10	109	10
		3	9, 85	6
		2	14, 81, 99, 81	8
		1	35, 40, 51, 53, 55, 59, 68, 71, 72, 116	10
	Total		17 epístolas	34 apariciones
Ac.	Sapientem	4	9	4
		3	85, 90,	6
		2	73, 88, 92, 109	8
		1	11, 14, 20, 26, 59, 64, 68, 71, 87, 94, 120, 123	12
	Total		19 epístolas	30 apariciones
Abl.	Sapiente	2	116	2
		1	30, 40, 71, 81, 109	5
	Total		6 epístolas	7 apariciones
Nom. (pl.)	Sapientes	5	90	5
		2	109	2
		1	79	1
	Total		3 epístolas	8 apariciones
Gen. (pl.)	Sapientium	2	94	2
		1	6, 19, 26, 63, 90,	5
	Total		6 epístolas	7 apariciones
Dat. (pl.)	Sapientibus	2	90	2
	Total		1 epístola	2 apariciones
Ac. (pl.)	Sapientes	4	90	4
	Total		1 epístola	4 apariciones

Abl. (pl.)	Sapientibus	3	90	3
		1	59, 73, 76	3
	Total		4 epístolas	6 apariciones
Comparativo (ac. Sgl. Masc.)	Sapientiore	1	74, 90	2 apariciones

Sustantivo *Sapientia* (tabla 6)

Caso		Cantidad de apariciones por epístola	Número de epístola	Total de apariciones
Nom.	Sapientia	14	117	14
		4	94	4
		3	11, 89, 90	9
		2	85, 88	4
		1	6, 14, 16, 17, 20, 29, 48, 71, 76, 79, 81, 98, 104	13
	Total		20 epístolas	44 apariciones
Gen.	Sapientiae	8	117	8
		2	20, 64, 94, 95	8
		1	16, 59, 65, 72, 85, 88, 89, 104	8
	Total		13 epístolas	24 apariciones
Dat.	Sapientiae	1	26, 72	2
	Total		2 epístolas	2 apariciones
Ac.	Sapientiam	17	117	17
		5	89	5
		3	71	3
		2	75, 95	4
		1	17, 22, 51, 52, 68, 70, 76, 84, 87, 88, 92, 93, 94, 109	14
	Total		19 epístolas	43 apariciones
Abl.	Sapientia	1	37, 59, 75, 90	4
	Total		4 epístolas	4 apariciones

Sustantivo *Scientia* (tabla 7)

		Cantidad de apariciones por epístola	Número de epístola	Total de apariciones
Nom.	Scientia	2	31, 92	4
		1	73, 74, 78, 81, 85, 88, 98, 101, 110, 124	10
	Total		11 epístolas	14 apariciones
Gen.	Scientiae	1	88, 95, 120	3
			3 epístolas	3 apariciones
Dat.	Scientiae	-	-	-
Ac.	Scientiam	4	88	4
		2	89, 109	4
		1	84, 85, 90, 94, 95, 120, 121	7
	Total		10 epístolas	15 apariciones
Abl.	Scientia	1	40, 64, 121	3
			3 epístolas	3 apariciones

(tabla 8)		Epístola 117	Epístola 109
		Apariciones	Apariciones
Participio presente	Nom. Sapiens	5	11
	Gen. Sapientis	-	1
	Dat. Sapienti	-	10
	Ac. Sapeintem	-	2
	Abl. Sapiente	-	1
	Nom. (pl.) Sapientes	-	2
Infinitivo presente	Sapere	28	1
Presente indicativo activo	Sapio	1	-
	Sapit	5	-
Futuro imperfecto	Sapiam	2	-
Presente subjuntivo activo	Sapiam	2	-
	Sapiat	2	-
Sustantivo <i>Sapientia</i>	Nom. Sapientia	14	-
	Gen. Sapientiae	8	-
	Ac. Sapientiam	17	1

Apéndice IV

Glosario de figuras retóricas encontradas en la *Ep. 117*⁷³²

ἀνακοίνωσις: *Asking the opinion or judgment of the judges or audience, usually implying their common interest with the speaker in the matter.* Séneca se dirige a Lucilio directamente para preguntarle su opinión sobre el asunto a tratar, generalmente con la intención de que concuerde en opiniones.

ἀναφορά: *Repetition of the same word or group of words at the beginning of successive clauses, sentences, or lines.* Recurso muy utilizado por Séneca que consiste en la repetición de la misma palabra al comienzo de cada oración, de suerte que el discurso se ordene a modo de enumeración para dar énfasis a una misma idea. Ej. *Fac me fortiorem, fac securiorem, fac fortunae parem, fac superiorem.*

ἀναστροφή: *Departure from normal word order for the sake of emphasis.* Se encontró que el autor cambió de lugar la partícula *an* que suele ir al comienzo, acción que se justificó a partir del contenido del texto que denotaba movimiento.

ἀνθυποφορά: *A figure of reasoning in which one asks and then immediately answers one's own questions (or raises and then settles imaginary objections). Reasoning aloud.* Pregunta que Séneca realiza para responder de inmediato con el de fin obviar un saber teórico filosófico y, la mayoría de las veces, para continuar con una objeción de la respuesta dada.

ἀντιμεταβολή: *Repetition of words, in successive clauses, in reverse grammatical order.* Figura visual en cruz que muestra la repetición de dos pares de elementos. En la primera aparición, Séneca refleja equivalencia de sentido: *qui sapit, sapiens est; qui sapiens est, sapit*; mientras que, en la segunda es todo lo opuesto al expresar la diferencia entre *scio-nescio*.

ἀντίθεσις: *Juxtaposition of contrasting words or ideas (often, although not always, in parallel structure).* Séneca se apoya de esta figura para contraponer dos posturas distintas, la estoica y la suya.

ἀντίθετον: *A proof or composition constructed of contraries.* Figura que ordena el discurso de manera tal que visualmente se refleja la confrontación de ideas.

⁷³² Las definiciones en inglés se tomaron de *Silva Rhetoricae*. Las explicaciones en español corresponden a las observaciones del análisis de la *Ep. 117*.

ὑπόφασις: *The rejection of several reasons why a thing should or should not be done and affirming a single one, considered most valid.* Después de enlistar la clasificación de cosas existentes para colocar a *sapere*, Séneca elimina uno a uno hasta obviar su clasificación.

ἄσύνδετον: *The omission of conjunctions between clauses, often resulting in a hurried rhythm or vehement effect.* Elisión de partículas para mantener un ritmo fluido en el discurso. Uno de los recursos más utilizados por Séneca, sello característico de su estilo.

Διακοπή: *Repetition of a word with one or more between, usually to express deep feeling.* Séneca apela a las emociones con la repetición de la expresión *tu quid?*

ἔλλειψις: *Omission of a word or short phrase easily understood in context.* Frecuente en Séneca, donde, sin perder el sentido del texto, se elide una palabra o frase que provoca mayor énfasis en los elementos dejados.

ἐπιτροπή: *A figure in which one turns things over to one's hearers, either pathetically, ironically, or in such a way as to suggest a proof of something without having to state it.* Séneca se dirige a Lucilio para invitarlo a la reflexión con una pregunta directa, en la que la respuesta es casi obvia por el contexto.

ἐρώτημα: *The rhetorical question. To affirm or deny a point strongly by asking it as a question.* Pregunta retórica, frecuente en la *Ep.* 117 para enfatizar la postura de Séneca.

ὁμοιοπρόφρον: *Repetition of the same consonant (especially the initial consonant) in neighboring words. (παρόμοιον: Alliteration taken to an extreme where nearly every word in a sentence begins with the same consonant. Sometimes, simply a synonym for alliteration or for homoeoprophoron).* Séneca repite la misma consonante que denota un recurso fonético para dar una imagen de incomodidad.

ὁμοιόπτωτον: *The repetition of similar case endings in adjacent words or in words in parallel position.* Repetición de finales de palabra de manera paralela o en posición cercana.

ὁμοιοτέλεστον: *Similarity of endings of adjacent or parallel words.* Séneca menciona dos verbos compuestos que en apariencia podrían significar lo mismo por la repetición de la raíz, sin embargo, sus prefijos los tornan opuestos.

παράδοξος: *A statement that is self-contradictory on the surface, yet seems to evoke a truth nonetheless.* Aparente contradicción que sin embargo resulta coherente en el contexto.

παράληψις: *Stating and drawing attention to something in the very act of pretending to pass it over. A kind of irony.* Séneca afirma que no se hablará de algo, mientras se está hablando de ello.

παρομολογία: *Admitting a weaker point in order to make a stronger one. Συγχώρησις: Conceding one point for the sake of another.* Séneca concede la razón a Lucilio para configurar su propia postura, de manera que sea difícil adjudicarle un contra argumento.

πρόληψις: *(1) A synonym for procatalepsis. (2) Speaking of something future as though already done or existing. A figure of anticipation. (προκατάληψις: Refuting anticipated objections).* Recurso muy utilizado por Séneca para anticipar las posibles objeciones que podrían presentar las referencias a Epicuro.

προσαπόδοσις: *Providing a reason for each division of a statement, the reasons usually following the statement in parallel fashion.* Forma de organizar el discurso de manera que se entienda la subsecuente sucesión de argumentos.

πύσμα: *The asking of multiple questions successively (which would together require a complex reply). A rhetorical use of the question.* Frecuente en las *Epistulae*. Consiste en la aglomeración de preguntas para dar comienzo a un planteamiento. En la *Ep.* 117, Séneca suela utilizar vocablos que den cuenta del contenido a desarrollar.

ζεύγμα: *A general term describing when one part of speech (most often the main verb, but sometimes a noun) governs two or more other parts of a sentence (often in a series).* Frecuente en Séneca. Donde, ya sea un verbo, o generalmente un sustantivo gobierna o recae en dos elementos de la oración.

Bibliografía

Texto base

SENECA IUNIOR, *Epistulae Morales ad Lucilium (L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales)*. Vols. 1–2, ed. L. D. Reynolds, 1965).

_____, *Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, L. D. Reynolds (ed.), Oxonii. Typographeo Clarendoniano, 1977.

Fuentes clásicas

ARISTÓTELES, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías-Tópicos-Sobre las refutaciones sofísticas*, Miguel Candel Sanmartín (intr., trad. y notas), España, Biblioteca Clásica Gredos, 1988.

CASADESÚS BORDOY, Francesc (intr.), *Los estoicos antiguos: Obras*, España, Gredos, 2015.

CICERO, *Academica*, ed. O. Plasberg, 1922.

_____, *Brutus*, ed. E. Malcovati, 1970.

_____, *De Fato*, ed. C. F. W. Müller, 1915.

_____, *De Finibus Bonorum et Malorum*, ed. Th. Schiche, 1915.

_____, *De Natura Deorum*, ed. O. Plasberg, 1917.

_____, *De Natura Deorum, M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 45, ed. W. Ax, 1933.

_____, *De Officiis*, ed. Walter Miller, 1913.

_____, *De Oratore, M. Tulli Ciceronis Rhetorica*. Vol.1, ed. A. S. Wilkins, 1902.

_____, *Tusculanae Disputationes M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia*. Fasc. 44, ed. M. Pohlenz, 1918.

CICERÓN, *Obras filosóficas I, Del supremo bien y del supremo mal Sobre la naturaleza de los dioses*, Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar (int., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2009.

CRISIPO DE SOLOS, *Testimonios y fragmentos*, tomo II, frag. 319-606, Campos Daroca F. Javier y Nava Contreras Mariano (trad.), Madrid, Gredos, 2006.

DIÓGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. R.D. Hicks, 1925.

EPICTETUS, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Epictetus*. Heinrich Schenkl. editor. Leipzig. B. G. Teubner. 1916.

LUCRECIO, *La naturaleza*, Francisco Socas (Intr., trad. y notas), Madrid, Gredos, 2003.

LUCRETIUS, *De rerum natura*, ed. J. Martin 1969.

SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, E. Capps, T.E. Page, W. H. D. Rouse (ed.), Richard M. Gummere (trad.), Vol. I, II y III, Great Britain, The Loeb Classical Library, 1925.

_____, *Selected Letters*, Elaine Fantham (trad., intr. y notas), New York, Oxford World's Classics, Oxford University, 2010.

OVIDIO, *Metamorphoses Ovid: Metamorphoses in Two Volumes*. ed. F. J. Miller; G. P. Goold, 1977-1984.

PLATO, *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford, 1903.

QUINTILIANO, M. *Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri Duodecim*. Vols. 1–2, ed. M. Winterbottom, 1970.

QUINTUS ENNIUS, *Annales*, ed. O. Skutsch, 1985.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos*, ed. H. Mutschmann, Leipzig (T.) 1912.

VARRON, M., *Res Rusticae M. Terenti Varronis Rerum Rusticarum Libri Tres*, ed. G. Goetz, 1929.

Bibliografía especializada

- ATHERTON, Catherine (ed.), *The stoics on ambiguity*, Great Britain, Cambridge, Classical Studies, 1995.
- BARTSCH, Shadi (ed.), *The Cambridge Companion to Seneca*, New York, Cambridge University, 2015.
- BOERI, Marcelo D., *Los estoicos antiguos*, trad., análisis y notas de Marcelo D. Boeri, Santiago de Chile, Universitaria, 2003.
- CASTILLO FADIC, M. Natalia, “El préstamo léxico y su adaptación: Un problema lingüístico y cultural”, en *Onomázein*, Núm. 7, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2002, pp. 469-496.
- CODOÑER, Carmen, “Terminología especializada. La crítica literaria”, en *Voces I*, Universidad de Salamanca, 1990.
- _____, “Procedimientos de formación léxica en <<lenguajes>> especiales”, en *Voces 2*, Universidad de Salamanca, 1991, pp. 51-61.
- COLISH, Marcia L., *The stoic tradition from antiquity to the early middle ages: I Stoicism in Classical Latin Literature*, Leiden, B. J. Brill, 1985.
- DAMSCHEIN, Gregor, HEIL, Andreas (ed.), *Brill’s Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist*, Boston, Brill, 2014.
- FITCH, John G. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Seneca*, New York, Oxford University, 2008.
- FRANCESCHI, Alfredo, “Nota sobre el concepto de realidad” en *Humanidades*, t. XIX, 1929, pp. 156-164.
- GADAMER, Hans-Georg, *Truth and method*, trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, Great Britain, Continuum, 2004.
- GALE, Monica R. (ed.), *Oxford Readings in Classical Studies. Lucretius*, Oxford, Oxford University, 2007.
- GARANI, Myrto (ed.), *Intertextuality in Seneca’s philosophical writings*, London and New York, Routledge Monographs in Classical Studies, 2020.
- GILLESPIE, Stuart (ed.), *The Cambridge Companion to Lucretius*, New York, Cambridge University, 2010.
- GLUCKER, John, “Cicero as Translator and Cicero in Translation”, en *Seminario de PHILETH (Philosophy & Ethics)*, Hokkaido University, Sapporo, 2015, pp. 37-53.
- GUNDERSON, Erik, *The sublime Seneca, Ethics, Literature, Metaphysics*, Cambridge University, 2015.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y Poesía*, Samuel Ramos (trad. y prólogo), Ciudad de México, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- IERODIAKONOOU, Katerina (ed.), *Topics in Stoic philosophy*, New York, Oxford University, 1999.
- INWOOD, Brad, *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Oxford University, 2005.
- MARKOVIĆ, Daniel, *The Rhetoric of the Explanation in Lucretius’ De rerum natura*, Leiden, Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava monographs on Greek and Roman language and literature, 2008.

- MORENO HERNANDEZ, Antonio, “Séneca, Ep. LVIII y las traducciones latinas del léxico filosófico platónico”, en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos, Lingüística Latina*, Madrid, 1998, pp. 191-198.
- _____, “Substantia: un aspecto de la formación del vocabulario filosófico latino”, en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* Vol. I, Madrid, 1994, pp. 659-666.
- LONG, Anthony A., *La filosofía helenística, estoicos, epicúreos, escépticos*, P. Jordán de Urries (trad.), Madrid, Alianza, 1977.
- POWELL, J.G.F (ed.), *Cicero the philosopher Twelve Papers*, New York, Oxford University, 2002.
- SALLES, Ricardo, *Los estoicos y el problema de la libertad*, Ciudad de México, UNAM, 2006.
- SANTAMARÍA VELASCO, Freddy, “El nombrar, la necesidad y la identidad. Kripke y la teoría de la referencia” en *Escritos* Vol. 19, No. 43, Colombia, 2011, pp. 401-419
- SEDLEY, David, “Lucretius’ Use and Avoidance of Greek”, en *Proceedings of The British Academy* 93, 1999, pp. 227-246.
- _____, “Philodemus and the decentralization of philosophy”, en *Cronache Ercolanesi*, 33, Centro internazionale per lo studio dei papiri ercolanesi, Macchiaroli, 2003, pp. 31-41.
- _____, *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge, Cambridge University, 2004.
- _____(ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University, 2005.
- SOCAS, Francisco, *Séneca: cortesano y hombre de letras*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2008.
- STEELE, R.B., “The Greek in Cicero’s Epistles”, en *The American Journal of Philology*, Vol. 21, No. 4, 1900, pp. 387-410.
- TRAINA, Alfonso, *Lo stile “drammatico” del filosofo Seneca*, Bologna, Pàtron, 2011.
- TODOLÍ, F. J., “La moral en Séneca”, en *Actas del Congreso de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte*, Madrid, 1969.
- VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2008.
- VEYNE, Paul, *Seneca y el estoicismo*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- VON ALBRECHT, Michael, “Sobre la lengua y el estilo de Seneca”, en *Myrtia; Revista de filología clásica*, n° 15, 2000, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 227-245.
- _____, “Grandes maestros de la prosa latina: de Catón a Apuleyo”, trad. A. Mauriz Martínez, en *Myrtia; Revista de filología clásica*, n°30, Murcia, Universidad de Murcia, 2015
- VOLK, Katharina, Williams, Gareth D. (ed.), *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*, Leiden-Boston, Columbia Studies in the Classical tradition vol. XXVIII, Brill, 2006.
- WILCOX, Amanda, *The gift of correspondence in classical Rome: Friendship in Cicero’s Ad Familiares and Seneca’s Moral Epistles*, Wisconsin, The University of Wisconsin, 2012.
- WILSON, Emily, *The greatest empire: a life of Seneca*, New York, Oxford University, 2014.

Historias de filosofía y literatura

- BRÉHIER, Emile, *Historia de la filosofía antigua*, tomo I, Buenos Aires, Sudamericana, 1962.
- CODOÑER, Carmen (ed.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, Cátedra, Crítica y estudios literarios, 1997.
- COPLESTON, Frederick, *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*, Tomo I, Barcelona, Editorial, Ariel, 1980.
- _____, *Historia de la filosofía. De la escolástica al empirismo*, Tomo II, Barcelona, Editorial Ariel, 2013.
- VON ALBRECHT, Michael, *Historia de la literatura romana*, vol. I, trad. Dulce Estefanía y Andrés Pociña Pérez, Barcelona, Herder, 1997.
- _____, *Historia de la Literatura Romana. Desde Andrónico hasta Boecio. Volúmen II*, Dulce Estefanía & Andrés Pociña Pérez (versión castellana), Barcelona. Herder, 1999.

Diccionarios y gramáticas

- BEEKES, Robert, *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1 & 2, Lucien van Beek (asist.), Leiden, Brill, 2010.
- COMPANY, Concepción, *Manual de gramática histórica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011
- DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores Mediae & Infimae Graecitatis*, tomus primus, Lugduni, 1688.
- MEISSNER, Carl, *Latin Phrase Book*, H.W. Auden (trad. de la 6° edición de la versión en alemán, 1894), Carolus Raeticus (transcriptor de la traducción del inglés), 2015.
- RIDLER, Vivian, *Oxford Latin Dictionary*, Great Britain, Oxford University, 1968.
- VALPY, Francis Edward Jackson, *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, London, A. J. Valpy, 1828.
- DE VAAN, Michiel, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden, Brill, 2008.
- VAN EMDE, RIJKSBARON, HUITNK, et al, *The Cambridge Grammar of Classical Greek*, New York, Cambridge University, 2019.

Recursos electrónicos

(Consultados desde enero 2020 hasta marzo 2022)

- Classical Latin Texts: A Resource Prepared by The Packard Humanities Institute (PHI) <<https://latin.packhum.org>>.
- INWOOD, Brad (Toronto), “Stoicism”, in: *Brill’s New Pauly*, Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and, Helmuth Schneider, English Edition by: Christine F. Salazar, Classical Tradition volumes edited by: Manfred Landfester, English Edition by: Francis G. Gentry. <http://dx.doi.org/pbidi.unam.mx:8080/10.1163/1574-9347_bnp_e1123400> (Consultado el 18 de enero de 2020),
- JSTOR, digital library of academic journals, books, and primary sources <<https://www.jstor.org/stable/288742>>
- LOGEION, digital dictionary <<https://logeion.uchicago.edu>>

PERSEUS Digital Library- Latin Word Study Tool -Tufts University
<www.perseus.tufts.edu>

RAE, Real Academia Española en línea <<https://www.rae.es/>>

SILVA RHETORICAE, Gideon O. Burton, Brigham Young University
<<http://rhetoric.byu.edu/>>consultado

Sistema de Información Científica. Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe,
España y Portugal <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134518098024>>