



Auster

Auster, núm. 29, septiembre 2024, e091. ISSN 2346-8890
 Universidad Nacional de La Plata
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
 IdIHCS (UNLP-CONICET)
 Centro de Estudios Latinos (CEL)

El sueño escatológico revisitado: una nueva lectura de la *Ep.* CII de Séneca

The schatological dream revisited: a new reading of Seneca's *Ep.* CII

Soledad Correa

Instituto de Filología Clásica (UBA-CONICET),
 Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos
 Aires, Argentina
soledad.correa@conicet.gov.ar

Recepción: 15 Noviembre 2023
 Aprobación: 27 Diciembre 2023
 Publicación: 01 Noviembre 2024

Resumen: El problema del destino ulterior del alma es una cuestión abierta en la obra de Séneca. En sus *Epistulae* el filósofo se representa en primera persona mientras reflexiona sobre este interrogante, al que configura en los términos de la llamada “alternativa socrática”, de acuerdo con la cual la muerte “nos destruye o nos libera” (*Ep.*, XXIV, 17). De manera sugerente, en la *Ep.* CII Séneca pone en escena su propio abandono al “*bellum somnium*” de la inmortalidad. En el presente artículo nos proponemos demostrar que el marco epistolar nos ofrece una clave de lectura para considerar que esta dramatización de su entrega al sueño escatológico podría no obedecer a una mera “exigencia sentimental o consolatoria” (Setaioli, 2000, p. 317), sino que podría explicarse mejor como una tentativa de trascendencia ya no ontológica, sino textual. En este sentido, proponemos reconsiderar la plasmación del *somnium-cogitatio* (CII, 21-29) en tanto escritura meditativa de una lectura.

Palabras clave: Séneca, *Epistula* CII, *Somnium*, Inmortalidad, Escritura.

Abstract: The problem of the post-mortal continuation of the soul is an open issue in Seneca's oeuvre. In his *Epistulae* the philosopher portrays himself while reflecting on this dilemma, which he builds in terms of the so called “Socratic alternative”, i.e. death is either something that “destroys or sets us free” (*Ep.*, XXIV, 17). Interestingly, in *Ep.* CII Seneca dramatizes his own surrender to the “*bellum somnium*” of immortality. The current article aims at showing that the epistolary frame offers a key to read this dramatization of his surrender to the eschatological dream not as a mere “sentimental or consolatory demand” (Setaioli, 2000, p. 317), but as an attempt of textual rather than ontological transcendence. In this sense, we propose to reconsider the rendering of the *somnium-cogitatio* (CII, 21-29) as the meditative writing of a reading.

Keywords: Seneca, *Epistula* CII, *Somnium*, Immortality, Writing.

Cita sugerida: Correa, S. (2024). El sueño escatológico revisitado: una nueva lectura de la *Ep.* CII de Séneca. *Auster*, 29, e091. <https://doi.org/10.24215/23468890e091>



Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución NoComercial Compartir Igual 4.0 Internacional



EDICIONES
DE LA FAHCE

I

El problema del destino ulterior del alma es una cuestión abierta en la obra de Séneca, pues el filósofo en ningún lugar nos ofrece una explicación sistemática sobre este interrogante, sino que, por el contrario, presenta afirmaciones contrapuestas,¹ hecho que probablemente responde a su renuencia a sentar posición respecto de una cuestión insondable que, por lo demás, resultaba poco relevante para su proyecto ético.² En consonancia con esto, en una de sus últimas obras, las *Epistulae morales ad Lucilium*, Séneca³ se rehúsa a comprometerse con ninguna visión que se aleje de la incerteza famosamente articulada en la llamada “alternativa socrática”,⁴ de acuerdo con la cual la muerte o bien “nos destruye o nos libera”.⁵ En efecto, hay dos cartas que pueden considerarse emblemáticas en este sentido: en la *Ep.* LIV,⁶ de conformidad con la valencia dramática que caracteriza al estilo filosófico senecano (Traina, 1978; Schafer, 2011), Séneca se pone en escena durante un ataque de asma tras el cual no duda en plantear la solución “epicúrea” a esta cuestión, de acuerdo con la cual la muerte supone la destrucción del compuesto que conforman cuerpo y alma.⁷ En cambio, de manera sugerente para los objetivos que perseguimos en este trabajo, en la *Ep.* CII dramatiza su propio abandono al “bello sueño” (*bellum somnium*, §1) de la inmortalidad, sueño que, según buscaremos resaltar, está enmarcado en una escena de lectura.⁸ Efectivamente, en el *incipit* de esta carta Séneca plantea no solo que este razonado “sueño” de ojos abiertos ha sido interrumpido por Lucilio, sino también su deseo de retomarlo. Ya hace algunos años Mazzoli (1991) demostró que nada resulta casual en un *incipit* epistolar senecano, pues este posee siempre una importancia saliente para el mensaje filosófico de la *epistula*. A la luz de esto, nos preguntamos ¿por qué Séneca insiste en poner en escena este “sueño” escatológico abiertamente reñido con la ortodoxia estoica?⁹ Coincidimos con los estudiosos que se han ocupado de esta carta (Bocciolini Palagi, 1979; Setaioli, 2000; Wildberger, 2010) en que solo considerando este *somnium* fuera de contexto puede pensarse que el filósofo respalda la tesis de la inmortalidad del alma. Entonces, si consideramos que la plasmación de este “sueño” no solo no afecta su compromiso doctrinal, sino también, según veremos, que retomar el “sueño” de la inmortalidad supone para el ego epistolar una implícita transformación de lector en autor del “texto dentro del texto” comprendido en §§21-29, ¿será posible que la inclusión del *somnium* constituya un experimento literario, es decir, una tentativa de exploración a nivel estético de aquello que no es posible demostrar a nivel teórico? En consonancia con esto, visto que para el estoicismo la muerte es un “indiferente”¹⁰ y que, con gran agudeza psicológica, Séneca reconoce¹¹ que, sin embargo, la idea de la muerte puede resultar inaceptable para aquellos hombres que no son ni sabios ni filósofos,¹² ¿la puesta por escrito de este “sueño” podría ser una manera de dar lugar a las emociones del *proficiens*, en particular, a la esperanza, o más precisamente, a la esperanza de inmortalidad (*dabam me spei tantae*, CII, 1), llevándolo a visualizarla mediante un proceso de *enargeia* que apunte más a la persuasión que a la verdad? Al plasmar el texto del *somnium*, ¿buscará Séneca inscribir su nombre como *auctor* en la tradición filosófico-literaria de los *magni viri* que prometieron la inmortalidad sin poder probarla (*promittentium magis quam probantium*, CII, 1)? A la luz de estos interrogantes, en el presente trabajo intentaremos mostrar que esta dramatización de la entrega al “sueño” escatológico por parte de Séneca podría no obedecer meramente a una “exigencia sentimental o consolatoria”, como se ha sugerido (Setaioli, 2000, p. 317), sino que podría explicarse mejor atendiendo tanto al propósito psicagógico y terapéutico del epistolario, como a las ambiciones retórico-literarias perseguidas por el filósofo. Nuestra lectura de esta carta constituye entonces una tentativa de revalorización del *somnium-cogitatio* en tanto escritura meditativa de una lectura, aspecto que hasta el momento no ha sido considerado por la crítica.

II

Antes de dar comienzo a nuestro análisis, conviene recordar que la *Ep.* CII está ubicada a continuación de otra carta que discute de manera mucho más terrenal el tema de la muerte en su relación con el tiempo, la *Ep.* CI. Más allá de los problemas que se plantean en la transmisión del texto,¹³ consideramos que existen puntos de contacto entre los comienzos de ambas cartas que confirmarían su contigüidad: fundamentalmente, en ambos casos el ego epistolar está inmerso en una *meditatio* (CII, 28: *meditari*) / *cogitatio* sobre la inmortalidad del alma que se ve interrumpida, en el caso de la *Ep.* CI, por la noticia de la muerte súbita de Cornelio Seneción,¹⁴ y, en el caso de la *Ep.* CII, según veremos, por la llegada de una carta de Lucilio. De acuerdo con esto, creemos que la presentación dramática de la irritación del ego epistolar con Lucilio en el *incipit* de la *Ep.* CII puede explicarse porque en ella asistimos a una segunda interrupción de esta *meditatio/ cogitatio aeternitatis*. Esta segunda interrupción contribuye, además, a crear *suspense* respecto del contenido de la *meditatio/cogitatio* senecana, que será desplegado recién en §§21-29.

Bocciolini Palagi (1979, p. 161) señala que la *Ep.* CII se destaca por la alternancia de dos planos de realidad (sueño/vigilia), que se concretan en dos momentos retórico-estilísticos diversos:

1. §§1-2 el “sueño” de inmortalidad interrumpido.
2. §§3-20 (vigilia), cuestión de la celebridad después de la muerte: refutación de tres sofismas.
3. §§21-29 (“sueño”): prefiguración de la inmortalidad.
4. §30 (vigilia), donde se retoma el motivo de la celebridad y las conclusiones: la consecución de la inmortalidad en la *memoria* de los hombres.

Sin embargo, si leemos con atención el *incipit* de esta carta advertiremos que en él los dos planos mencionados por la estudiosa italiana no se encuentran tan netamente separados como su esquema parece sugerir:

Quomodo molestus est iucundum somnium videnti qui excitat (aufert enim voluptatem etiam si falsam, effectum tamen verae habentem) sic epistula tua mihi fecit iniuriam; revocavit enim me cogitationi aptae traditum et iturum, si licuisset, ulterius. Iuvabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere; praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Dabam me spei tantae, iam eram fastidio mihi, iam reliquias aetatis infractae contemnebam in immensum illud tempus et in possessionem omnis aevi transiturus, cum subito experrectus sum epistula tua accepta et tam bellum somnium perdi. Quod repetam, si te dimiseris, et redimam (§§1-2).¹⁵

Como resulta molesto quien despierta al que tiene un grato sueño, pues le quita el placer que, aun siendo falso, sin embargo tiene un efecto verdadero, así tu carta me ha causado una ofensa, porque me ha hecho volver a la realidad cuando estaba entregado a una meditación bien construida en la que, de haber sido posible, hubiera avanzado más lejos. Me complacía en investigar sobre la inmortalidad de las almas, más precisamente, ¡por Hércules!, en creer en ella. En efecto, me inclinaba fácilmente a las opiniones de grandes varones que prometían más que demostraban esta cuestión tan grata. Me entregaba a una esperanza tan grande, ora me hastiaba de mí mismo, ora despreciaba los restos de una vida ya quebrantada, y estaba a punto de pasar hacia aquella inmensidad del tiempo y hacia la posesión de la eternidad, cuando desperté súbitamente al recibir tu carta y perdí un sueño tan bello. Pero si logro pagarte la deuda, iré en su busca y lo recuperaré.

Aunque el texto no ofrece precisiones respecto de cuál es el elemento disparador de este *somnium-cogitatio*, Wildberger (2010, p. 206) propone –de manera sugerente, pero sin demasiada justificación– que este es el resultado de una lectura¹⁶ de tipo platónica o de corte platonizante.¹⁷ Como podemos advertir, desde el inicio mismo de esta carta los planos del sueño y la vigilia no están netamente separados, como sugiere el esquema de Bocciolini Palagi (1979, p. 161), sino que se solapan y alternan en el propio ego epistolar, y se

materializan en dos formas diferentes de leer: por una parte, hay un lector enfrascado en su lectura, que se rinde a la *auctoritas* de los *magni viri* que han escrito sobre el tema de la inmortalidad del alma, entregándose a las fuertes emociones que esta lectura le despierta (*iucundum, voluptas, iuvabat, rem gratissimam, spei, bellum*), y no oculta el fastidio que le produce la súbita interrupción provocada por la carta de Lucilio (*molestus, iniuriam*); por otra parte, hay otro lector que registra esta experiencia de lectura en estado de vigilia y la observa desde una distancia crítica (*somnium, falsam, opinionibus, promittentium magis quam probantium*). El empleo de los tiempos verbales colabora en el mismo sentido, pues mientras que los verbos en pretérito imperfecto (*iuvabat, praebebam, dabam, contemnebam*) permiten al ego epistolar transportarse junto al lector hacia el pasado del sueño, con la finalidad de actualizarlo y volverlo vívidamente presente, los verbos en pretérito perfecto (*fecit iniuriam, revocavit, expectatus sum, perdidi*) marcan un corte abrupto con el estado de ensoñación suscitado por la lectura y el regreso a la realidad, o a la vigilia.

Hay varias consideraciones que, a nuestro juicio, apoyan la sugerencia de Wildberger de que este *somnium-cogitatio* es efecto de una lectura: en primer lugar, como bien lo ha demostrado Graver (1996), Séneca coloca a la cabeza de su proyecto filosófico una confianza sin precedentes en el impacto ético de la palabra escrita, no por considerarla infalible, sino por la posibilidad que esta brinda de llegar a un auditorio más amplio, aunque de forma imperfecta, y dejar algo tras de sí como contribución a la educación de futuros filósofos.¹⁸ En particular, Séneca insiste en señalar que la lectura desempeña un papel clave en ejercitar el intelecto *per se*, al estimular el juicio crítico del lector. Creemos, sin embargo, que hace falta precisar que el tipo de lectura que aquí podría estar llevando a cabo Séneca es aquella lectura meditativa recomendada esencialmente en la *Ep.* II, en la que la *meditatio* sobre un texto no implica repetirlo, sino entrar en diálogo con él, es decir, un tipo de lectura que posee una impronta productiva en la expansión retórica que se efectúa sobre lo leído.¹⁹ Según apunta Graver (1996, pp. 133-134), esto entraña un movimiento que implica transformarse de lector en autor. Entonces, la distancia entre el lector y el libro que vemos que se dramatiza en el comienzo de esta carta resulta esencial para el tipo de terapia a través de la palabra escrita que propone Séneca, pues sin ella no hay posibilidad de entrar en diálogo con las opiniones de otro, diálogo que habilitará la transformación del propio pensamiento. Dicho de otra manera, debemos convertirnos en autores imitando su actividad productiva, antes que repitiendo las palabras que son su producto final. Y esto es precisamente lo que Séneca pondrá en práctica en la plasmación del *somnium-cogitatio* que veremos más adelante (§§21-29). Para leer terapéuticamente se debe comenzar a ser autor, en la medida en que quienes nos precedieron estaban buscando la verdad; nos acercamos a ellos cuando nosotros también emprendemos esta búsqueda.²⁰ La necesidad de esta alternancia entre lectura y escritura es desarrollada con particular énfasis también en la *Ep.* LXXXIV.²¹ En este sentido, nos interesa destacar que si bien *cogitatio* tiene el significado de “representación”, “ficción plasmada de la imaginación” (Armisen-Marchetti, 1989, p. 30) –es decir, designa una proyección mental que puede prescindir de la realidad objetiva– el verbo del que deriva, *cogito*, conlleva también la idea de “plan”.²² Si añadimos a esto que esta *cogitatio* es calificada como apta (que traducimos como “bien construida”), y que lo *aptum* es un criterio clave para conseguir un discurso eficaz,²³ tal vez podría pensársela como el esbozo o borrador mental del texto que retomará el *somnium* en §§21-29. De acuerdo con todo esto, vemos que en el *incipit* de la carta no se identifica *nominatim* a los autores que han tratado el tema de la inmortalidad del alma (*magni viri*). La ausencia de nombres quita énfasis a la figura sacralizada del autor, lo que nos recuerda la independencia intelectual preconizada en la *Ep.* XXXIII, carta que representa un punto de quiebre en el epistolario, en tanto en ella, tras señalar el principal peligro que encierra el texto escrito, la deferencia ante la autoridad, Séneca dramatiza su ruptura con la metodología

epicúrea, instando al lector a convertirse en *auctor*, es decir, a abandonar su posición pasiva y a intentar dejar una impronta propia en el camino hacia la sabiduría.²⁴ Asimismo, vemos que lo único que se rescata del contenido de la obra es la promesa de inmortalidad, el foco está puesto en la actividad lectora de Séneca, en la interacción transformadora con un texto y en la dimensión emocional de la lectura.

A propósito de las emociones evocadas en el comienzo de la *Ep. CII*, es interesante también que estas delinean un retrato en claroscuro del ego epistolar, poco halagüeño en términos estoicos. En efecto, vemos que este no duda en poner en primer plano la irritación (*molestia*) que le ha producido el arribo de la carta de Lucilio, circunstancia habitual entre dos corresponsales asiduos y que sin embargo aquí es calificada de ofensiva (*epistula tua mihi fecit iniuriam*). Por otro lado, se presenta afectado por la esperanza (*spes*), que puede encuadrarse dentro de las pasiones (que son, para la teoría del Pórtico, enfermedades del alma), en tanto se encuentra encadenada al miedo²⁵ y hace depender al hombre de un futuro incontrolable (Traina, 1978, p. 89). El panorama se complica aún más si agregamos que esta esperanza es suscitada por un indiferente estoico, la inmortalidad del alma (Setaioli, 2013, p. 486). Por último, aquí el ego epistolar parece proponer una rehabilitación del concepto de *voluptas*, fuertemente asociado con la escuela rival, el epicureísmo.²⁶ A nuestro juicio, esta presentación de sí en la apertura de la carta, marcada por un notable predominio de lo emocional²⁷ –más allá de que el filósofo se describe a sí mismo consistentemente a lo largo del epistolario como un ser incompleto y en constante pugna por vivir de acuerdo con los preceptos estoicos –, puede entenderse también como una puesta en escena, como si para poder abandonarse a la escritura del *bellum somnium* de la inmortalidad Séneca tuviera que dramatizar una salida momentánea del estoicismo.²⁸

Volvamos al cierre del *incipit* de nuestra carta, donde Séneca declara que, tras responder a Lucilio, retomará el sueño bruscamente interrumpido y lo “rescatará”. La respuesta a esta carta de Lucilio, sea que la consideremos como genuina o como un expediente retórico,²⁹ determina que Séneca aborde el tema de la celebridad (*claritas/gloria*)³⁰ después de la muerte en §§3-19 (Leeman, 1951). En la carta que Lucilio dirige a Séneca le critica el hecho de que su argumentación en una carta anterior, que se proponía probar el principio estoico según el cual la celebridad después de la muerte es un bien (*claritatem quae post mortem contingit bonum esse*, §3), quedó incompleta, pues el filósofo no respondió a la objeción de que un bien no puede componerse de cosas distantes (*‘nullum [...] bonum ex distantibus’*, §3). Tras explicar las razones por las cuales omitió lo que ahora Lucilio le reclama (§§4-5), y luego de realizar algunas aclaraciones conceptuales (§§6-7), Séneca se embarca en la refutación de tres argumentos contrarios: que la celebridad después de la muerte consistiría en elementos distantes, esto es, en un número separado de personas que alaban, y por lo tanto no puede ser un bien en sentido estoico (§§11-13); que la alabanza es solo un sonido producido por una voz y que semejante sonido no es ni un bien ni un mal (§§14-17); que la alabanza es algo bueno para el que alaba pero no para el alabado (§§18-19). Tras declarar que todo lo anterior debería ser una respuesta más que suficiente para “esos buscapiños” (*cavillatoribus istis*, §20) y que él no aprueba tales discusiones, Séneca presenta una extensa muestra de lo que, en cambio, debería decirse (*dic potius*, §21) y plasma finalmente el texto del *somnium*, cuya interrupción se anunció al comienzo de la carta: una meditación sobre la extensión infinita de la mente humana y su morada natural en el cielo (§§21-22); sobre la muerte como un segundo nacimiento (§23) y la existencia terrenal como preludio del retorno del alma hacia su verdadero lugar de pertenencia (§§23-27); y sobre las actividades que son propias de una mente de naturaleza divina (§§28-29). En la conclusión (§30), que constituye el sello de toda la epístola, los dos temas, celebridad e inmortalidad, se funden y son afirmados fuera del “sueño”, según veremos, en la inmortalidad de los grandes hombres en la *memoria* de los *posteriores*.

Ahora bien, si bien en esta carta se yuxtaponen de manera dramática dos tipos de discurso, por un lado, según vimos, el de la discusión dialéctica sobre *claritudo/gloria*, caracterizado por un lenguaje más riguroso y técnico (§§3-19), y, por otro, un discurso elevado, metafórico, donde se prefigura la inmortalidad del alma (§§21-29), es evidente que, *pace* Wildberger (2010, p. 212), ambos discursos no son objeto de la misma valoración, aunque, según veremos, el tema de la *claritudo* es absolutamente pertinente para el propósito que persigue Séneca con la escritura meditativa de una lectura que es la plasmación del texto del *somnium-cogitatio*. En este sentido, conviene detenerse en §20, en tanto esta sección de transición constituye una suerte de evaluación retrospectiva del discurso desplegado en §§3-19:

Cavillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc nobis esse propositum, arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahare: quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere quos cum magna molestia debeas relegere? Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus (§20).

A semejantes buscapleitos habremos respondido ya abundantemente. Pero nuestro propósito no debe ser discutir sutilezas y rebajar la majestad de la filosofía a estas angosturas. ¡Cuánto mejor es andar por un camino abierto y recto, que procurarse uno mismo tortuosidades que deberá recorrer con gran dificultad! En efecto, tales disputas no son otra cosa que pasatiempos de gente que trata de engañarse entre sí hábilmente.

Como puede advertirse, Séneca toma distancia claramente del tipo de discurso presentado en (§§3-19), que aquí es condenado explícitamente.³¹ El empleo del término *cavillatores* es muy ilustrativo en este sentido, sobre todo si tenemos en cuenta que en *Ep.* CXI, 1-2 Séneca ofrece testimonio de que Cicerón habría traducido el griego *sophismata* como *cavillationes* y manifiesta su pleno acuerdo con él. Por lo demás, no es esta la primera vez que el filósofo expresa su rechazo por la capciosidad estéril, sin referencia al contenido ético que da sentido a la formación lógica.³²

III

Vamos ahora a la plasmación del texto del *somnium-cogitatio* (§§21-29), donde, al desplegar finalmente su prefiguración de la inmortalidad astral, Séneca apelará a un estilo sublime,³³ con foco en los sentidos y en las emociones. El cambio de estilo en esta sección de la carta es tan marcado que Wildberger la denomina “himno religioso” o “Big Talk” (2010, p. 208); Leeman (1951, p. 178), “a dithyramb on the immortality of the soul”; Bocciolini Palagi (1979, p. 166), “fruizione estetica”. Como vemos, resulta notable el hecho de que la crítica se refiere al *somnium-cogitatio* como si se tratara de una suerte de pieza literaria incrustada dentro del texto de la carta, que Séneca retomará precisamente en el punto en que fue interrumpido por la carta de Lucilio. En efecto, en la introducción estaba próximo a trascender hacia la eternidad, y el texto del *somnium* comienza con el pensamiento de que la mente humana es capaz y tiene derecho a disponer de la extensión infinita del tiempo y del espacio:

Dic potius quam naturale sit in immensum mentem suam extendere. Magna et generosa res est humanus animus; nullos sibi poni nisi communeset cum deo terminos patitur. Primum humilem non accipit patriam [...]: patria est illi quodcumque suprema et universa circuitu suo cingit, hoc omne convexum intra quod iacent maria cum terris, intra quod aer humanis divina secernens etiam coniungit, in quo disposita tot numina in actus suos excubant.[22] Deinde artam aetatem sibi dari non sinīt: 'omnes' inquit 'anni mei sunt; nullum saeculum magnis ingeniis clusum est, nullum non cogitationi pervium tempus. Cum venerit dies ille qui mixtum hoc divini humanique secernat, corpus hic ubi inveni relinquam, ipse me diis reddam. Nec nunc sine illis sum, sed gravi terrenoque detineor.' (§§21-22).

Di más bien cuán natural es extender el pensamiento hacia el infinito. El alma humana es una realidad grande y noble, no admite que se le pongan otros límites que los que tiene de común con la divinidad. En primer lugar, no acepta una patria terrena [...]; su patria es todo el espacio que rodea con su perímetro al cielo y al universo entero, toda esta bóveda del cielo dentro del cual se encuentran los mares y las tierras, dentro del cual el aire, aun delimitando las cosas divinas y las humanas, las une al mismo tiempo, donde están distribuidos tantos poderes divinos que vigilan su propio cometido. [22] En segundo lugar, no permite que se le asigne a su vida una duración limitada: “Todos los años –dice– me pertenecen, ningún siglo queda cerrado para los grandes talentos, ningún tiempo es inaccesible al pensamiento. Cuando llegue el día que disuelva esta mezcla de lo humano y lo divino, dejaré el cuerpo en esta tierra donde lo encontré y yo mismo me restituiré a los dioses. Ni siquiera ahora estoy separado de ellos, pero soy retenido por el peso de la tierra”.

Vemos cómo Séneca se exhorta a sí mismo a cambiar de discurso (*dic potius*), a entrar en el lenguaje metafórico, enfático, de la prefiguración de la inmortalidad, que se diferencia notablemente del discurso dialéctico, recientemente condenado. La afirmación del origen divino del alma, perfectamente estoica, conlleva, paradójicamente, el completo rechazo de los lazos políticos reales, cuestión que, si bien puede leerse en clave del cosmopolitismo preconizado por el Pórtico, entraña un conflicto con los postulados de una doctrina que plantea la necesidad de que el sabio participe activamente en la vida pública de su comunidad. El giro que va de la infinidad del espacio a la infinitud del tiempo está marcado en la sección 22 con un cambio de la tercera a la primera persona. En efecto, la *sermocinatio* en primera persona alienta al lector a identificarse con la mente, a pronunciar con su propia voz las formas *relinquam* y *reddam*, que pueden ser leídas como predicciones de actos futuros y como una enfática auto-exhortación a preferir la vida celestial y a ser feliz con la perspectiva de tener que morir. Ahora bien, dado que, según veremos, esta sección contiene elementos que o bien entran aparentemente en conflicto con el estoicismo, o bien pueden considerarse platonizantes (cf. *infra* §27), es preciso destacar el hecho de que esta contemplación desde arriba (*suprema*)³⁴ a la que somos invitados no tiene como objeto realidades trascendentes, sino las maravillas y secretos de nuestro propio universo, que, de acuerdo con los estoicos, es sin duda divino, pero también tangible y material. Se trata del mismo universo que tratamos de investigar a lo largo de nuestra vida, aunque solo después de la muerte, según se propone aquí, seremos capaces de captarlo y comprenderlo en su totalidad (Setaioli, 2013, p. 478).

Al lector se le confirma esta identificación con la mente a partir del cambio a la primera persona del plural en la sección siguiente, en la cual los “hechos” que se han descrito antes y la imagen del segundo nacimiento se aplican tanto al ego epistolar como a su audiencia, como aquello que se refiere a su verdadera condición:

Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur. Quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus et praeparat non sibi sed illi loco in quem videmur emitti iam idonei spiritum trahere et inaperto durare, sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem in alium mature scimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status (§23).

A través de estas dilaciones de la vida mortal uno se ejercita para aquella vida mejor y más larga. Del mismo modo que el útero materno durante diez meses nos contiene y nos prepara no para sí, sino para aquel lugar hacia el cual parece que somos lanzados cuando ya somos aptos para respirar y resistir al aire libre, así a través de este intervalo que se extiende desde la infancia hasta la vejez vamos madurando para un nuevo parto. Un comienzo diferente nos espera, una situación distinta.

La parte abiertamente parenética del *somnium-cogitatio* comienza en el párrafo siguiente. La transición se marca a través de la partícula *proinde* y del cambio a la segunda persona con expresiones directivas:

Nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus. Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema, sed corpori. Quidquid circa te iacet rerum tamquam hospitalis loci sarcinas specta: transeundum est. Excitit redeuntem natura sicut intrantem (§24).

Todavía no podemos soportar el cielo sino a distancia. Por lo tanto, contempla con valor aquella hora decisiva: no es la última para el alma, sino para el cuerpo. Considera todo lo que te rodea como el equipaje de un albergue transitorio. Es necesario marcharse. La naturaleza despoja al que sale de la vida, como al que entra en ella.

Séneca no ahorra detalles al lector pues le ofrece minuciosas descripciones gráficas que conciernen a la pérdida del cuerpo (§25). La analogía con el nacimiento es desplegada en §26 para mitigar no solo el temor a la pérdida y al aniquilamiento que supone la muerte, sino también la perspectiva aterradora de algo desconocido, que fuimos capaces de superar cuando éramos mucho más débiles y sin recursos. Si bien la crítica insiste en afirmar la fundamental ortodoxia senecana, hay elementos en este *somnium-cogitatio*, como la extrema desvalorización del cuerpo,³⁵ comparado aquí con un material inútil,³⁶ que, en primera instancia, son difíciles de hacer compatibles con la doctrina del Pórtico:

nunc tibi non est novum separari ab eo cuius ante pars fueris; aequo animo membra iam supervacua dimitte et istuc corpus inhabitatum diu pone. Scindetur, obruetur, abolebitur: quid contristaris? ita solet fieri: pereunt semper velamenta nascentium. Quid ista sic diligis quasi tua? Istis opertus es: veniet qui te revellat dies et ex contubernio foedi atque olidi ventris educat (§27).

Ahora no es nuevo para ti ser separado de aquello de lo que formabas parte. Renuncia con ánimo sereno a estos miembros ya inútiles, abandona este cuerpo en el que has habitado tanto tiempo: será desgarrado, sepultado, aniquilado. ¿Por qué te entristeces? Así suele ocurrir: se pierden siempre las membranas de los que van a nacer. ¿Por qué te aferras a ellas como si te pertenecieran? Con ellas has sido cubierto: llegará el día que te arrancará y te sacará del contubernio sucio y maloliente del cuerpo.

Sin embargo, este cuadro negativo es equilibrado por imágenes positivas de aquello que hemos de ganar en el proceso de pérdida:

Huic nunc quoque tu quantum potes sub voluptatique nisi quae *** necessariisque cohaerebit alienus iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare: aliquando naturae tibi arcana reagentur, discutietur ista caligo et lux undique clara percutiet. Imaginare tecum quantus ille sit fulgor tot sideribus inter se lumen miscentibus. Nulla serenum umbra turbabit; aequaliter splendeat omne caeli latus: dies et nox aeris infimi vices sunt. Tunc in tenebris vixisse te dices cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris illam iam procul: quid tibi videbitur divina lux cum illam suo loco videris? (§28).

Tú, a partir de ahora, sustráete ya al cuerpo cuanto puedas y, hostil a todo placer, a menos que esté estrechamente ligado a las necesidades naturales, medita ya desde este momento en algo más elevado y sublime. Algún día se te revelarán los secretos de la naturaleza, se disipará esta tiniebla y una luz clara te envolverá por todas partes. Imagínate cuán grande es el brillo de tantos astros que entremezclan su luz. Ninguna sombra perturbará esta serenidad; resplandecerán por igual todas las regiones del cielo, pues el día y la noche alternan solo en las capas más bajas de la atmósfera. Entonces dirás que has vivido en tinieblas cuando todo entero contemples la plenitud de la luz, que ahora percibes a través de los muy estrechos conductos oculares y que, no obstante, admiras ya, aunque de lejos. ¿Qué te parecerá la luz divina cuando la mires en su propia sede?

Según se advierte, las expresiones directivas apuntan a instruir al lector sobre cómo ha de proceder de ahora en más: deberá alejarse del cuerpo y del placer, meditar en cuestiones más elevadas (*iam hinc altius aliquid sublimiusque meditare*) y representarse para sí mismo (*imaginare tecum*) un retrato fascinante de su divina existencia *post mortem*, transportándose hacia ese lugar elevado mientras aún está con vida. Acaso de esta manera Séneca invita al lector a recrear este *somnium-cogitatio* (*imaginare tecum*) toda vez que desee vivir *post mortem* incluso en esta vida, a través de la liberación de la mente de las ataduras del cuerpo.³⁷

Por último, Séneca afirma sin ambages el poder terapéutico del *somnium-cogitatio*; puntualmente, se menciona su capacidad para eliminar el temor en sus diversas formas:

Haec cogitatio nihil sordidum animo subsidere sinit, nihil humile, nihil crudele. Deos rerum omnium esse testes ait; illis nos adprobari, illis in futurum parari iubet et aeternitatem proponere. Quam qui mente concepit nullos horret exercitus, non terretur tuba, nullis ad timorem minis agitur (§29).

Este pensamiento no permite que subsista en el ánimo nada sórdido, nada vil, nada cruel. Afirma que los dioses son testigos de todas las cosas, nos ordena que nos sometamos a su aprobación, que nos preparemos para ellos en vista de la vida futura y que tengamos en consideración la eternidad. Quien la tiene en mente no se espanta ante ningún ejército, no se aterra por el sonido de la trompeta, ni amenaza alguna le impulsa al temor.

Creemos importante, antes de pasar al cierre de esta carta, destacar una cuestión clave para nuestra tentativa de revalorización del *somnium-cogitatio* en tanto escritura meditativa de una lectura. Ya Leeman (1951) planteó que la ficción del sueño de la *Ep. CII* es claramente alusiva al *Somnium Scipionis*. Ahora bien, Bocciolini-Palagi (1979, pp. 163-165) añade que mientras Cicerón permanece anclado en la concepción tradicional del sueño como aparición mística, en el cual el protagonista es la persona que visita al durmiente, en Séneca, en cambio, hay un esfuerzo de racionalización y una ulterior estilización literaria del *tópos* del sueño. Según hemos tratado de mostrar, la distinción sueño-vigilia es en nuestro autor menos neta porque no se trata de un sueño propiamente dicho, sino de un texto, el *somnium-cogitatio*, del cual Séneca se declara abiertamente el artífice. A la luz de esto, en consonancia con lo planteado en la *Ep. XXXIII*, podemos pensar que el sueño escatológico así concebido representa una superación de la concepción del expediente literario tradicional del sueño objetivo y aparece racionalmente circunscrito en la esfera del sujeto.

IV

Vayamos ahora al cierre de la carta. Este espacio paratextual presenta, al igual que el *incipit*, ciertas regularidades que han sido bien estudiadas por Mazzoli (1991, pp. 75-76). Una de ellas, como podremos advertir, es la brusca interrupción de la discusión filosófica, concentrada en el “colpo di coda”, a menudo elíptico, de la *sententia*:

Quidni non timeat qui mori sperat? is quoque qui animum tamdiu iudicat manere quamdiu retinetur corporis vinculo, solum statim spargi, id agit ut etiam post mortem utilis esse possit. Quamvis enim ipse ereptus sit oculis, tamen

multa viri virtus animo multusque recursat

gentis honos.

Cogita quantum nobis exempla bona prosint: scies magnorum virorum non minus praesentiam esse utilem quam memoriam. Vale (§30).

¿Por qué no debería tener miedo, quien, de hecho, tiene la esperanza de morir? Pero incluso aquel que juzga que el alma subsiste solo mientras es retenida por la atadura del cuerpo, y que, una vez liberada, se disipa inmediatamente, también ese se esfuerza para hacerse útil después de la muerte. En efecto, aunque haya sido arrebatado de nuestra vista, sin embargo,

‘su gran valor y el gran honor de su estirpe vienen a su mente una y otra vez’.

Piensa cuánto nos beneficiamos de los buenos ejemplos: te darás cuenta de que el recuerdo de los grandes varones no es menos útil que su presencia. Adiós.

El *explicit* se abre reafirmando el poder terapéutico del *somnium-cogitatio*, cuyo despliegue acaso haya logrado convertir el *metus mortis* en *spes immortalitatis*. Con todo, seguidamente Séneca presenta el escenario contrario, es decir, la posibilidad de que exista alguien que no haya logrado la suspensión del juicio que el *somnium-cogitatio* requiere, y plantea entonces el polo negativo de la “alternativa socrática”, la solución epicúrea.³⁸ Incluso quien considere que la muerte supone la destrucción del cuerpo y del alma, sugiere Séneca, tendrá expectativas *post mortem*, puntualmente, la necesidad de dejar tras de sí algo de provecho (*utilis*).³⁹ A continuación, como suele hacerlo en las secciones conclusivas, Séneca incluye una cita poética, en este caso, de la *Eneida* de Virgilio (IV, 3-4). Con todo, esta cita, que *a priori* podría pensarse que viene a refrendar lo que acaba de afirmarse, aparece como un elemento disruptivo, en la medida en que la situación de aquel que juzga de manera contraria a lo que propone el *somnium-cogitatio* y busca ser útil después de la muerte no es exactamente equivalente a la que propone la cita virgiliana. En efecto, en ella se alude a Dido, quien tras escuchar el relato de Eneas, y enamorada como está de él, no puede olvidar al héroe y a su estirpe. Hay aquí un empleo irónico de esta cita,⁴⁰ pues a Dido no poder olvidar a Eneas la conduce a la locura y al suicidio. Más que un recuerdo provechoso Eneas deja tras de sí un pensamiento obsesivo, circular (*recursat*), desata una pasión. En tanto, contrariamente a lo que propone el estoicismo, la reina de Cartago asigna una excesiva importancia a algo que escapa completamente a su control, que carece de un valor ético intrínseco, no se encuentra precisamente entre los *exempla bona*. El imperativo *cogita* no solo nos recuerda que la *virtus* estoica nada tiene que ver con el heroísmo romano tradicional de Eneas, sino que redirige la atención del lector hacia el *somnium-cogitatio* que, en tanto escritura-memoria,⁴¹ permite pensar que el sueño de inmortalidad o, en su defecto, la *claritudo post mortem*, podría alcanzarse a través de la escritura de un texto, que mantendrá viva la *praesentia* del *auctor* que lo pergeñó.⁴² Según parece sugerirse, devenir *auctor*, inscribir el propio nombre como *magnus vir* en la tradición filosófico-literaria junto a otros *magni viri* que trataron el tema de la inmortalidad del alma, permite a Séneca forjar una identidad literaria capaz de trascender los límites de la vida humana, para poder ser útil a muchos⁴³ y alcanzar la posteridad. Que el filósofo reconoce y participa de esta ideología resulta claro en *Ep.*, XXI, 5, *locus classicus* donde está expresado su anhelo de inmortalidad a través de la escritura:

Profunda super nos altitudo temporis veniet, pauca ingenia caput exserent et in idem quandoque silentium abitura oblivioni resistent ac se diu vindicabunt. Quod Epicurus amico suo potuit promittere, hoc tibi promitto, Lucili: habebō apud posteros gratiam, possum mecum duratura nomina educere.

La inmensa duración del tiempo se abatirá sobre nosotros; pocos serán los talentos que levanten cabeza, y aunque abocados a perderse alguna vez en el silencio, común a todos, resistirán al olvido y se sustraerán a él largo tiempo. La promesa que pudo hacer Epicuro a su amigo, esa te la hago yo a ti, Lucilio: alcanzaré el favor de la posteridad y puedo conseguir que otros nombres perduren con el mío.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- André, J.-M. (1970). Sénèque et l'Épicurisme: ultime position. *Actes du VIIIe Congrès l'Association Guillaume Budé* (pp. 469-480). Paris: Les Belles Lettres.
- Armisen-Marchetti, M. (1989). Sapientiae facies. *Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Berno, F.R. (2006), L. *Anneo Seneca, Lettere a Lucilio, libro VI, Le lettere* (pp. 53-56). Bolonia: Pàtron.
- Bocciolini Palagi, L. (1979). Seneca e il sogno escatologico. *Studi italiani di filologia classica*, 51(1-2), 155-168.
- Borgo A. (1998). *Lessico morale di Seneca*. Napoli: Loffredo.
- Conradie, I. (2010). *Seneca in His Cultural and Literary Context: Selected Moral Letters on the Body*. Utrecht.
- Correa, S. (2021). Tiempo y ejemplaridad en la *Epistula* 101 de Séneca. *Lucius Annaeus Seneca, I*, 111-134. Recuperado de https://rosa.uniroma1.it/rosa01/lucius_annaeus_seneca/article/view/1935
- Desbordes, F. (1995). *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*. Barcelona: Gedisa.
- Graver, M. (1996). *Therapeutic Reading in Seneca's Moral Epistles* (tesis doctoral inédita). Brown University.
- Graver, M. R. (2016). The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca's *Epistles*. En G. D. Williams, K. Volk (Eds.), *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy* (pp. 1925-210). New York: Oxford University Press.
- Graver, M. (2023). *Seneca. The Literary Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, M. (1976). *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Gunderson, E. (2015). *The Sublime Seneca. Ethics, literature, metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habinek, T. (2000). Seneca's Renown: 'Gloria, Claritudo', and the Replication of the Roman Elite. *CLAnt*, 19(2), 264-303.
- Hadot, P. (1999). *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.
- Hoven, R. (1971). *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*. Paris: Les Belles Lettres.
- Inwood, B. (2007). The Importance of Form in the Letters of Seneca the Younger. En R. Morello; A. Morrison (Eds.), *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography* (pp. 133-148). Oxford: Oxford University Press.
- Lausberg, H. (1998). *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Leeman, A.D. (1951). The Epistolary Form of Sen. *Ep.* 102. *Mnemosyne*, 4(4), 175-181.
- Long, A. (2019). *Death and Immortality in Ancient Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazzoli, G. (1989). Le 'Epistulae morales ad Lucilium' di Seneca: Valore letterario e filosofico. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2(36.3), 1923-1977.
- Mazzoli, G. (1991). Effetti di cornice nell'epistolario senecano. En A. Setaioli (Ed.), *Seneca e la cultura: atti del convegno, Perugia 9-10 nov. 1989* (pp. 67-87). Napoli.
- Motto, A. L. y Clark, J. R. (1968). 'Paradoxum Senecae': The Epicurean Stoic. *CW*, 62/2, 37-42.

- Mutschmann, H. (1915). Seneca und Epikur. *Hermes*, 50, 321-356.
- Németh, A. (2023). Seneca and the Narrative Self. *British Journal of Philosophy*, 31/5, 845-865.
- Nussbaum, M.C. (2012). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- Papaioannou, S. (2020). Reading Seneca reading Vergil. En M. Garani, A. N. Michalopoulos, S. Papaioannou (Eds.), *Intertextuality in Seneca's Philosophical Writing* (pp. 107-129). Routledge.
- Reynolds, L.D. (1965). *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford: Oxford University Press.
- Schafer, J. (2011). Seneca's *Epistulae Morales* As Dramatized Education. *CPh*, 106(1), 32–52.
- Schiesaro, A. (2015). Seneca and Epicurus: The Allure of the Other. En S. Bartsch, A. Schiesaro (Eds.), *The Cambridge Companion to Seneca* (pp. 239-251). Cambridge: Cambridge University Press.
- Schottlaender, R. (1955). Epikureisches bei Seneca: Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft. *Philologus*, 99, 133-148.
- Setaioli, A. (2000). Facundus Seneca. *Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*. Bologna: Pàtron.
- Setaioli, A. (2013). Cicero and Seneca on the Fate of the Soul: Private Feelings and Philosophical Doctrines. En J. Rüpke (Ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean* (pp. 455–488). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, R.S. (2014). Physics I: Body and soul. En G. Damschen, A. Heil (Eds.), *Brill's Companion to Seneca* (pp. 343-362). Leiden; Boston: Brill.
- Spallone, M. (1995). 'Edizioni' tardoantiche e tradizione medievale dei testi: il caso delle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca. En O. Pecere y M. D. Reeve (Eds.), *Formative stages of classical traditions: Latin texts from antiquity to the Renaissance* (pp. 96-149). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Traina, A. (1978). *Lo Stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron.
- Tutrone, F. (2023). *Healing Grief. A Commentary on Seneca's Consolatio ad Marciam*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Wildberger, J. (2010). *Praebebamenim me facilem opinionibus magnorum virorum*: The Reception of Plato in Seneca, *Epistulae Morales* 102. En V. Harte, M. M. McCabe, R.A. Sharples, A. Sheppard (Eds.), *Aristotle and the Stoics Reading Plato* (pp. 205-232). London: Institute of Classical Studies.
- Wildberger, J. (2014). The Epicurus Trope and the Construction of a 'Letter Writer'. En J. Wildberger, M. Colish (Eds.), *Seneca Philosophus* (pp. 431-465). Berlin – New York: De Gruyter, 431-465.
- Williams, G. (2021). Eschatology in Seneca: The Senses of an Ending. En H. Marlow, K. Pollmann y H. van Noorden (Eds.), *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions* (pp. 320-332). London-New York: Routledge.

NOTAS

- 1 Hoven (1971, pp.109-126) ha categorizado cuatro líneas de pensamiento distintas relativas al destino del alma después de la muerte en los textos senecanos. *Vid.*, asimismo, Williams (2021).
- 2 Es preciso señalar que tampoco encontraremos en sus predecesores estoicos una visión coherente respecto de la supervivencia del alma después de la muerte: *vid.*, en tal sentido, Smith (2014). Por lo demás, la escatología senecana tampoco se identifica *in toto* con la teoría estoica. Como apunta Bocciolini Palagi (1979, p. 155): "Il tentativo di costringere l'escatologia senecana nel letto di Procruste dell'ortodossia stoica risulta una semplificazione mistificante che finisce per banalizzare o svisare il molteplici aspetti che non vi sono, a mio avviso, facilmente riconducibili".
- 3 Nos referimos, por supuesto, al 'ego epistolar', es decir, el sujeto lingüístico que se construye en primera persona en el texto de cada carta. Se trata, evidentemente, de una configuración discursiva, que no se confunde con el individuo psicofísico 'Lucio Anneo Séneca'.

- 4 Así denomina Hoven (1971, p. 114) al dilema presentado por Sócrates en el final de la *Apología* de Platón (Plat., *apol.*, 40c s.), de acuerdo con el cual la muerte o bien supone el fin absoluto del individuo o bien el pasaje hacia una vida nueva y mejor.
- 5 *Vid.* Sen., *Ep.*, XXIV, 18; LXV, 24; XCIII, 10; *dial.* I [= prov.].VI, 6. Como apunta Setaioli (2013), en ocasiones Séneca también echa mano del llamado “argumento de la simetría” –que sin ser patrimonio epicúreo es a menudo utilizado por los representantes de esta escuela–, de acuerdo con el cual la muerte nos reconduce al estado que precedió a nuestro nacimiento, esto es, al no ser (*vid.* Sen., *Ep.*, LIV, 4–5; LXV, 24; LXXVII, 11). *Vid.*, asimismo, Long (2019, p. 164): “Seneca’s reflections on death combine symmetry arguments with agnosticism about the soul’s everlastingness”.
- 6 A propósito de esta carta, remitimos al excelente comentario de Berno (2006: 113–157).
- 7 *Vid.*, asimismo, e.g. Sen., *Ep.*, XXXVI, 9.
- 8 Aunque no se ocupa específicamente de la *Ep.* CII, en este trabajo seguiremos de cerca los argumentos esgrimidos por Graver (1996) y, en parte, reiterados en Graver (2023).
- 9 *Vid.* Tutrone (2023, p. 255): “(…) no Stoic philosopher seems to have ever regarded the soul as everlasting or imperishable (ἀθάρατος)”. Como apunta Long (2019, pp. 63–85), ἀθάρατος no es equivalente a “inmortal” (ἀθάνατος), en tanto el primer adjetivo no solo implica que el alma no muere con el cuerpo, sino también que nunca es destruida. En lo que respecta a este punto, según el testimonio de Diógenes Laercio (*Vit.* VII, 157), para Cleantes todas las almas permanecen hasta la conflagración, mientras que para Crisipo solo las de los sabios perduran hasta el final de cada ciclo cósmico.
- 10 Recordemos que, en el estoicismo solo la virtud es un bien y solo el vicio es un mal; todas las demás cosas, salud, riquezas, fama, la vida misma, no tienen ningún valor moral, o sea, son indiferentes (ἀδιάφορα). Estos últimos no son todos iguales entre sí, sino que se subdividen en preferibles (προηγμένα), como la salud, la riqueza, la vida, y no preferibles (ἀποπροηγμένα), entre los cuales se encuentran la enfermedad, la pobreza, la muerte.
- 11 *Vid.*, e.g. Sen., *Ep.*, LXXXII, 15–16.
- 12 A propósito del tipo de lector que Séneca tiene en mente para su epistolario, apunta Graver (1996, p. 32): “Far more noticeable than his bias on the basis of class and gender is a kind of anti-intellectual bias which orients his work toward the non-philosophical or pre-philosophical reader”.
- 13 De acuerdo con los manuscritos de la familia ϕ , la *Ep.* CI es la primera carta del libro XVII; en cambio, B muestra que la *Ep.* CIX es la última carta del libro XVIII. La transición del libro XVII al XVIII no está indicada en los manuscritos y las casi cuarenta páginas que ocupa el texto de Oxford ocupan menos espacio del que suelen llenar dos libros de cartas, en promedio. Para una discusión sobre este problema, *vid.* Spallone (1995), quien considera que los dos libros están completos y que solo se ha perdido el *incipit*.
- 14 *Vid.* Sen., *Ep.*, CI, 1. En esta carta Séneca evita representar en primera persona su reflexión sobre la inmortalidad y utiliza, en cambio, participios que, en tanto formas no personales del verbo, le permiten atenuar la contradicción con lo que va a desarrollar en el resto de la carta, en la que, al igual que en otros pasajes del epistolario (e.g., *Ep.*, XV, 11 y XCIII, 6), afirmará la importancia de vivir cada día como si fuera el último, considerándolo como equivalente a una vida completa (e.g., *Ep.*, LXI, 1 y CI, 10). Para un análisis de esta carta, *vid.* Correa (2021).
- 15 Sigo el texto latino de Reynolds (1965), y las traducciones son mías.
- 16 El único término que posee una acepción vinculada con la lectura es *transiturus* (cf. *OLD*, s.v.12c: “to skip (in reading)”).
- 17 Wildberger se propone revisar la idea de que esta carta constituye una recepción directa de Platón y, tras diversas consideraciones, concluye: “I would (...) like to make the tentative suggestion that ‘Seneca’ is reading a particular text that both contains doxography and is a hymn on the divine human mind, namely the first book of Cicero’s *Tusculan disputations*” (2010, p. 227).
- 18 Para los estoicos, al igual que para el Sócrates del *Fedro* platónico, los textos escritos serán siempre inferiores a la comunicación personal (Nussbaum, 2012, p. 419).
- 19 *Vid.*, e.g., Sen., *Ep.*, II, 5–6 y LXVII, 2, donde Séneca expone su particular manera de leer, que implica interacción con el texto y no pasividad. A propósito de la expansión introducida por Séneca en la práctica de la *meditatio*, *vid.* Németh (2023, pp. 851–852).
- 20 *Vid.* Sen., *Ep.*, XXXIII, 11: Quid ergo? non ibo per priorem vestigia? ego vero utar via vetere, sed si propiorem planioremque invenero, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt non domini nostri sed duces sunt. Patet omnibus veritas; nondum est occupata; multum ex illa etiam futuris relictum est. (¿Entonces, qué? ¿no voy a seguir las huellas de los antiguos? Por supuesto tomaré el camino trillado, pero si encontrara otro más accesible y llano, lo potenciaré. Quienes antes que nosotros abordaron estas cuestiones no son dueños, sino guías de nuestra mente. La verdad está a disposición de todos; nadie todavía la ha acaparado; gran parte de su estudio ha sido encomendado también a la posteridad).
- 21 En efecto, en la carta LXXXIV se enfatiza el papel que desempeña la escritura en este proceso de vaciamiento que es lo inverso de la lectura: escribir sin leer “drenará” (*exhauriet*, §2) el poder mental o lo “marchitará” (*contristabit*, §2), como a los vinos expuestos al calor del mediodía, mientras que la lectura sin la escritura “diluira” este mismo poder (*solvet ac diluet*, §2). Anticipando el símil de la abeja, emblemático de esta carta, Séneca agrega finalmente que la escritura “digiere” el material recolectado durante la lectura y lo convierte en parte del propio *corpus*; el juego de palabras es, por supuesto, complementemente funcional (Graver, 1996, p. 139).
- 22 Cf. *OLD*, *cogito* s.v. 5 “to think about before doing, to consider ways and means of doing, prepare for, plan” y 6 “to have in mind, intend, plan, contemplate”.
- 23 El tratamiento más extenso de la noción de *decorum* (o lo *aptum*, *decens*, *proprium*, *accommodatum*) se halla en el primer capítulo del libro XI de la *Institutio oratoria* de Quintiliano. *Vid.*, asimismo, Lausberg (1998: §§1055–1062).
- 24 *Vid.* Sen., *Ep.*, XXXIII, 8: Omnes itaque istos, numquam auctores, semper interpretes, sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere quod diu didicerant. Memoriam in alienis exercuerunt; aliud autem est meminisse, aliud scire. Meminisse est rem commissam memoriae custodire; at contra scire est et sua facere quaeque nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum. (Por consiguiente, todos esos, nunca autores, siempre intérpretes, escondiéndose bajo la sombra ajena, no considero que tengan nada de nobles, pues nunca, siquiera una vez, se han atrevido a hacer algo con lo que durante largo tiempo habían aprendido. Ejercitaron su memoria sobre pensamientos ajenos; pero no es lo mismo recordar que saber. Recordar es custodiar algo confiado a la memoria; por el contrario, saber es hacer suya cada cosa y no depender de un modelo, ni volver constantemente la mirada al maestro).
- 25 *Vid.* Sen., *Ep.*, V, 7, donde *spes* es objeto de una condena explícita.
- 26 Es necesario advertir que este concepto no siempre es utilizado en la acepción negativa que tiene dentro del estoicismo. En efecto, el *corpus* senecano ofrece varios ejemplos del uso de *voluptas* como sinónimo de *gaudium* (e.g., Sen., *Ben.*, IV, 13; *Clem.* I, 1, 1; *Ep.*, LV, 9), que es la traducción más apropiada del griego *χαρά*. Por otro lado, debemos tener en cuenta lo señalado en la *Ep.* LIX, 1–4, en la que Séneca abiertamente reclama su derecho a “utilizar las palabras en su significado corriente” (*uti verbis publicis*), sin insistir en su *significatio Stoica*. *Vid.* Borgo (1998, p. 200); Tutrone (2023, p. 92). *Vid.*, asimismo, *Ep.*, XXIII en la que Séneca distingue *gaudium* de *voluptas*.
- 27 *Vid.* Graver (2023, p. 219): “While he fully agrees with his school’s position on the dangers of anger, fear, grief, and pleasure, he senses that the emotional responses one might have to a philosophical letter or to a book on ethics are different in kind from those ordinary emotions. He never gives us an explanation of that difference – for he found none in his Stoic predecessors – but his awareness of it has shaped his self-representation in the *Letters*”.

- 28 *Vid.* Graver (2023, p. 2): “It is, in my view, absolutely essential to look closely at how he engaged with the philosophical tradition: what he actually knew about Stoicism and about other philosophical approaches that were on offer in first-century Rome, what aspects of those philosophies he chose to emphasize or deemphasize, and where he thought elements from competing traditions might be compatible – for while it is not accurate to characterize Seneca as an eclectic philosopher in the old sense of the term, he is certainly an open-minded one”.
- 29 Como es sabido, si bien la autenticidad histórica del epistolario es objeto de debate, la opinión general entre los estudiosos hoy en día es considerarlo como de carácter ficcional. *Vid.* Griffin (1976, pp. 351-352); Mazzoli (1989, pp. 1846-1850); Graver (1996, Chapter 1).
- 30 En esta carta Séneca distingue cuidadosamente entre *gloria*, que se apoya en el juicio de muchos y *claritas*, que se apoya en el juicio de los buenos (*Quid intersit inter claritatem et gloriam dicam: gloria multorum iudicis constat, claritas bonorum*, §17). *Vid.* Habinek (2000).
- 31 Como apunta Conradie (2010, p. 299), “(...) the dialectical arguments in *Ep.* 102 are objections to Stoicism, raised by contenders of whom Seneca has a poor opinion—though as a Stoic he will refute their arguments. In his critical comment in *Ep.* 102.20 he can sharply delineate between true philosophy and the unnecessary hair-splitting of non-Stoic dialecticians, who try to undermine the Stoic position”.
- 32 *Vid.*, e.g. Sen., *Ep.*, CXIII, 1. Como apunta Graver (2023, pp. 27-28), “Although he does not refrain from purely theoretical inquiries and expresses some enthusiasm for them, his premise throughout the *Letters* is that philosophy aims strictly at moral progress and the eventual attainment of the *vita beata*”. Para Habinek (2000, pp. 289-292), el hecho de que Séneca privilegie un discurso general por sobre uno especializado muestra su adhesión y perfecto dominio de una de las cuatro reglas o prácticas culturales romanas más emblemáticas (las otras tres son la teatralización del poder, el uso de la escritura como un tipo de *performance* y la representación de la actividad política en términos éticos): “Seneca does not ignore technical argumentation, but he does not let it get the upper hand either” (Habinek, 2000, p. 291).
- 33 Lo sublime, entendido como un estado de éxtasis producido por la contemplación del mundo natural, es una presencia insistente en las *Epistulae*. *Vid.* Gunderson (2015). La teoría literaria acerca de lo sublime y su relación con la filosofía de Séneca es explorada por Armisen-Marchetti (1989, pp. 53-59).
- 34 De acuerdo con Hadot, esta “visión desde arriba” es un ejercicio espiritual que forma parte de toda una tradición compartida por distintas escuelas: “(...) in each philosophical school we find the same conception of the cosmic flight and the view from above as the philosophical way par excellence of looking at things. In particular, Platonists, Stoics, and Epicureans all discovered, in addition to their theoretical physics, a practical physics, which was conceived as an exercise in which the imagination speeds through the infinite vastness of the universe. Specially for the Platonists and the Stoics, the goal of this lived physics of the universe was to attain to greatness of soul, and in all schools its function was to teach people to despise human affairs and to achieve inner peace” (1999, pp. 242-243).
- 35 Son habituales las expresiones platonizantes con las cuales Séneca describe la relación entre el alma y el cuerpo: cf., e.g., Sen., *Ep.*, LXV, 16: *corpus hoc animi pondus et poena est*. Cf., asimismo, Sen., *Ep.*, XXIV, 17–18; XXVI, 12; LXV, 16 y 21; LXXVI, 25; LXXIX, 12; LXXXVIII, 34; CXX, 14; *Marc.*, XXIV, 5; *Pol.*, IX, 8; *Helv.*, XI, 7.
- 36 *Vid.* Wildberger (2010, p. 225): “Stoics care for their body not because it is valuable in itself but for the sake of their mental wellbeing, because the mind exists in a body and develops in it”. Como bien señala la autora, bien entendida, la desvalorización del cuerpo que se advierte en esta carta no es absoluta: “if having a body is like the state of the embryo in the womb, the life span in the body is necessary and prepares for the next stage” (2010, p. 227).
- 37 Como apunta Wildberger (2010, p. 226), “(...) the second birth could be an image for the transition from imperfect, human rationality to perfect, godlike reason”.
- 38 *Vid.* Epicur., *Hdt* (*Carta a Herodoto*) LXV y Lucr., III, 538-539. Para el influjo de Epicuro en las *Epistulae*, *vid.* Mutschmann (1915); Schottlaender (1955); Motto y Clark (1968); André (1970); Inwood (2007); Wildberger (2014); Schiesaro (2015); Graver (2016).
- 39 En efecto, podemos pensar que la cuestión de la “trascendencia” *post mortem* está presente también en una doctrina como la epicúrea, que cree en la disolución del cuerpo y del alma tras la muerte. De acuerdo con el relato que Diógenes Laercio hace de la muerte de Epicuro, incluso éste, en su trance final, recomendó a sus amigos recordar sus doctrinas (*Vit.*, X, 15-16).
- 40 Esto confirmaría la tesis de Papaioannou (2020), quien, si bien no se ocupa de esta carta, analiza la presencia dominante de las citas de Virgilio en la prosa filosófica senecana con el propósito de revisar la *communis opinio* de acuerdo con la cual Virgilio es invariablemente citado como fuente de autoridad. La autora sugiere, en cambio, que el diálogo intertextual que las *Epistulae* de Séneca establecen con Virgilio está marcado por la ironía.
- 41 Cf. *OLD*, s.v. *memoria* 8: “tradition preserved in writing or other form, a memorial, record”. Como apunta Desbordes (1995, p. 87): “La escritura permite la comunicación a distancia y puede desempeñar una función de memoria, no porque reemplace al lenguaje oral o ese lenguaje interior que es el pensamiento de los antiguos, sino [...] porque los contiene a ambos: discurso pensado, escrito, registrado en la memoria, [...] es un mismo contenido que subsiste invariablemente en los diversos vehículos. En tales condiciones, la escritura es sencillamente el soporte que tiene la ventaja de la visibilidad y, por lo tanto, de la materialidad observable, según los antiguos”.
- 42 *Vid.* Habinek (2000, p. 287): “(...) reading in the Roman world, especially the reading of literature, is by and large a process of performance of the authorial *persona*”. *Vid.*, asimismo, Graver (1996, p. 59): “Seneca commits himself to a theory of discursive style whereby the mental characteristics of an author are necessarily and fully observable in the written composition” y Graver (2023, p. 263): “Artistic achievement surpasses and ultimately replaces one’s unstable and fleeting sentience within the body with an externalized self that is more consistent and more admirable as well as more stable”.
- 43 Cf. Sen., *Ep.*, VIII, 1: ‘Tu me’ inquis ‘vitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum? ubi illa praecepta vestra quae imperant in actu mori?’ Quid? ego tibi videor inertiam suadere? In hoc me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. (‘¿Eres tú’, me dices, ‘quien me exhorta a evitar la multitud, buscar el retiro y atenerme a mi conciencia?, ¿dónde quedan aquellos preceptos vuestros que ordenan morir en medio de la acción’. ¿Cómo?, ¿crees que te aconsejo la indolencia? Me escondí y cerré las puertas con el fin de poder ser útil a muchos).