

## Tiempo y ejemplaridad en la *Epistula* 101 de Séneca

Soledad Correa



*Abstract* – Time and death are central issues in Seneca’s *Epistulae*. *Ep.*101 focuses on living each day as if it were complete and the last, which creates a polarity with other letters in the collection where the philosopher longs for immortality. Exemplarity may provide a possible way out of this conundrum. This article argues that the different *exempla* featured in this letter guide the reader’s attention to Seneca’s exemplary use of time built throughout the collection, and that this strategy allows the writer to transcend the limits of human temporality and reach a form of textual immortality.

El tiempo como problema moral y su estrecha correlación con el tema de la muerte constituyen una preocupación constante en las *Epistulae* de Séneca.<sup>1</sup> La epístola proemial invita a comprender la muerte como una experiencia cotidiana, *cotidie mori* (§ 2), y se concentra enteramente en el uso y valor del tiempo, en tanto este problema es propedéutico a todos los otros y se encuentra estrechamente ligado al del dominio de sí mismo. Si el tiempo representa un capital indispensable para la adquisición de la sabiduría, es prioritario reivindicar su correcta administración frente a las innumerables tentativas por parte de otros de arrebatárnoslo o a nuestra propia inclinación a disiparlo en asuntos vanos.

Para examinar este tema, mi objetivo es centrarme en la *Ep.*101, una carta poco estudiada, que resulta muy significativa en la medida en

---

<sup>1</sup> Grimal (1968); Armissen-Marchetti (1995); Sangalli (1988); Gagliardi (1998); Edwards (2014). Este tema ha sido escasamente estudiado en conexión con el de la ejemplaridad. Con todo, Sangalli (1988) ofrece interesantes consideraciones al respecto. Sigo el texto latino de Reynolds (1965). Las traducciones son mías. Quiero expresar mi profundo agradecimiento a mis queridas amigas y colegas, Bianca-Jeanette Schröder (LMU, Alemania) y Marcela Coria (UNR, Argentina), por sus valiosos comentarios y sugerencias.

que su lectura en el marco de la colección –puntualmente leída a la luz de la carta que le está yuxtapuesta, la *Ep.102*– deja planteada una polaridad entre anhelar la inmortalidad y la prescripción de vivir cada día como si completara la vida y fuese el último.<sup>2</sup> Mi hipótesis es que, a través de los dos *exempla* que esta carta despliega –pre-filosófico (Cornelio Seneción) o directamente negativo (Mecenas)– Séneca logra guiar la atención del lector<sup>3</sup> hacia su propio uso del tiempo, presentado como *exemplum* desde el comienzo mismo de la colección. Al evocar su *exemplum*, que encapsula un uso controlado y frugal del propio tiempo, el filósofo ofrece una vía para trascender la temporalidad humana y alcanzar una forma de inmortalidad a través del texto de las *Epistulae*.

## I. El uso del tiempo en las *Epistulae*: Séneca como *exemplum*<sup>4</sup>

Séneca se presenta en las *Epistulae* como alguien que no tiene tiempo que perder, como un hombre interesado en hacer progresos filosóficos por encima de cualquier otra cosa.<sup>5</sup> De acuerdo con esto, varias cartas transmiten la idea de que este progreso debe realizarse con urgencia, en la medida en que el final de la vida está cerca y puede ocurrir en cualquier momento.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Séneca recomienda esta norma de vida en *Ep. 12.8* y *101.10*. Cf., asimismo, *Brev. 7.9*. Las preocupaciones de este diálogo, compuesto probablemente entre el 49 y el 50 d.C., resurgen repetidamente en las *Epistulae*. A propósito del *Ad Paulinum de brevitae vitae*, cf. Williams (2003) 19 y s. y Traina (1984) xv.

<sup>3</sup> Por supuesto, el tipo de lector que el epistolario construye y supone se encuentra activamente comprometido con su tarea y es capaz de leer cada carta como formando parte de un todo, de acuerdo con la práctica recomendada en la *Ep. 33.5-6*. Para la importancia de la lectura en el proyecto filosófico de Séneca, cf. Graver (1996).

<sup>4</sup> Utilizamos el término “*exemplum*” en el sentido en que lo hace Bell: “(...) where the term ‘role model’ carries a positive connotation, an *exemplum* embraces a fuller spectrum of behavior, as it includes both ‘models of exemplary behavior and deterrent cases of reckless conduct’” (2008) 4.

<sup>5</sup> Para la exhortación a dedicarse a la filosofía con urgencia, cf. e.g. *Ep. 72.2-3*: [...] *Nihilominus his quoque occupatis diebus agatur aliquid et quidem totis. [...] Non cum vacaveris philosophandum est, sed ut philosopharis vacandum est; omnia alia neglegenda ut huic assideamus, cui nullum tempus satis magnum est, etiam si a pueritia usque ad longissimos humani aevi terminos vita producitur.* “[...] No obstante, también en los días ocupados y, lo que es más, en los ocupados plenamente, debe hacerse algo de provecho. [...] No hay que filosofar solo cuando se esté desocupado, sino que para filosofar debe uno desocuparse. Es preciso descuidar todo lo demás para entregarnos a esta tarea, para la cual ningún tiempo resulta lo suficientemente largo, aunque la existencia se prolongue desde la infancia hasta los límites máximos de la vida humana”.

<sup>6</sup> Para la idea de que la muerte es inminente, cf. e.g. *Ep. 49.9-11*: *Non vaco ad istas ineptias; ingens negotium in manibus est. Quid agam? mors me sequitur, fugit vita.*

En relación con esta premura resultan relevantes tanto el género literario elegido como el principal instrumento pedagógico al que Séneca recurre para vehiculizar su mensaje,<sup>7</sup> el *exemplum*. Como apunta Sangalli (1988) 53, la época imperial no solo es el período de máxima expansión de la reflexión sobre el fenómeno del tiempo, sino que es también el momento en que se intenta representar el análisis de este fenómeno en el mismo género de escritura adoptado. El género epistolar resulta especialmente apropiado en este sentido, en la medida en que la materialidad de la escritura de una carta permite capturar detalles precisos de un determinado instante y fundir grandes extensiones de tiempo en un corpus acotado, manejable. Asimismo, interesa que el intercambio epistolar sea concebido como un espacio para la reflexión. En efecto, como es sabido, a la idea corriente de la carta como simple conversación por escrito, como intercambio de novedades sobre los hechos exteriores, Séneca opone la exigencia de una correspondencia centrada en la vida interior y que contribuya al progreso espiritual de las partes involucradas: la carta debe ser una herramienta de formación y de reforma morales.<sup>8</sup>

---

*Adversus haec me doce aliquid; effice ut ego mortem non fugiam, vita me non effugiat. Exhortare adversus difficilia, [de aequanimitate] adversus inevitabilia; angustias temporis mei laxa. Doce non esse positum bonum vitae in spatio eius sed in usu posse fieri, immo saepissime fieri, ut qui diu vixit parum vixerit. Dic mihi dormituro 'potes non expergisci'; dic experrecto 'potes non dormire amplius'. Dic exeunti 'potes non reverti'; dic redeunti 'potes non exire'. Erras si in navigatione tantum existimas minimum esse quo <a> morte vita diducitur: in omni loco aequae tenuae intervallum est. Non ubique se mors tam prope ostendit: ubique tam prope est. "No tengo tiempo para esas necesidades: tengo entre manos un asunto de enorme importancia. ¿Qué voy a hacer? La muerte me acecha, la vida se me escapa. Muéstrame algún remedio para esta situación. Haz que yo no rehúya la muerte, que la vida no se me escape. Dame ánimos contra las dificultades, contra lo inevitable; ensancha los límites de mi existencia: muéstrame que el bien de la vida no se encuentra en la duración de ésta, sino en su aprovechamiento, y que puede acontecer, más aún, acontecer con muchísima frecuencia, que haya vivido poco quien ha vivido largo tiempo. Dime cuando voy a dormir: 'puede que no despiertes'; dime cuando estoy despierto: 'puede que no duermas ya más'; dime cuando salgo: 'puede que no vuelvas'; dime cuando vuelvo: 'puede que no salgas'. Te equivocas si piensas que solo en la navegación es mínima la distancia que separa la vida de la muerte: en cualquier situación la distancia es por igual mínima. No en todas partes la muerte se evidencia igualmente próxima, pero en todas está igualmente cercana".*

<sup>7</sup> Para un excelente examen de las etapas y procedimientos de la terapia senecana, cf. Setaioli (2014).

<sup>8</sup> Según Wilcox (2012) 117, en la elección del género "carta", Séneca subvierte las expectativas de lectura que la retórica epistolar ciceroniana había contribuido a forjar al hacer colisionar forma y función. Cf., en este sentido, el conocido pasaje de la *Ep.* 118.2.

Por otra parte, entre los instrumentos educativos utilizados para dirigir a Lucilio a la *sapientia* Séneca insiste sobre todo en la utilidad del *exemplum*, entendido como cercanía concreta al modelo de la sabiduría, en el cual es posible verificar un pleno acuerdo entre *mores* y *verba*. En las *Epp.* 11.9-10 y 25.5-6 Séneca aconseja a Lucilio adoptar un *exemplum* como guardián interno y en la *Ep.* 32.1 se presenta en el rol de este *custos*. El uso de *exempla* como herramienta de instrucción moral resulta especialmente conveniente, en tanto una de las características que Séneca destaca de ellos es el hecho de que ahorran tiempo<sup>9</sup> y así permiten acortar el camino hacia la sabiduría. De acuerdo con el filósofo, los *exempla* resultan eficaces pues las lecciones se asimilan mejor cuando son mostradas antes que dichas.<sup>10</sup>

Ahora bien, en lo que atañe al empleo del tiempo, Séneca enfatiza varias veces la idea de que es más importante el buen uso que se hace de él que su duración.<sup>11</sup> Tomar posesión del tiempo significa llevar a cabo una correcta economía de cada instante, que debe ser dedicado al cuidado del *animus*, al *studium sapientiae*. La pregunta acerca de cómo se conduce quien recomienda semejante práctica queda planteada desde la *Ep.* 1: “interrogabis fortasse quid ego faciam qui tibi ista praecipio” (§ 4). “Te preguntará acaso qué hago yo que te doy estos

<sup>9</sup> Varias cartas tematizan la cuestión de “ahorrar tiempo al destinatario”, cf. e.g. *Ep.* 6.5 (*Mittam itaque ipsos tibi libros, et ne multum operae impendas dum passim profutura sectaris, imponam notas, ut ad ipsa protinus quae probo et miror accedas* “Por consiguiente, te enviaré mis propios libros, y para que no pierdas mucho tiempo buscando por doquier lo que te va a ser de provecho, pondré notas para que inmediatamente descubras los puntos que yo apruebo y admiro.”); *Ep.* 8.3 (*Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro* “El camino correcto que descubrí tardíamente, cansado de mi extravío, lo muestro a los demás.”); *Ep.* 15.4 (*Sunt exercitationes et faciles et breves, quae corpus et sine mora lassent et tempori parcant, cuius praecipua ratio habenda est* “Existen ejercicios fáciles y cortos que agotan el cuerpo al instante y ahorran tiempo, del que hay que llevar una cuenta especial”).

<sup>10</sup> Esto está expresado con toda claridad en la *Ep.* 6.5: *longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla* “El camino a través de los preceptos es largo, es breve y eficaz a través de los ejemplos”. Cf. también *Ep.* 83.14 y 27, donde Séneca indica la inutilidad de los silogismos frente a los vicios, cuya deformidad es mejor señalar con hechos que con palabras.

<sup>11</sup> Cf. e.g. *Ep.* 22.17; 49.10; 70.4-6; 77.20; 93.4 y 7; 101.15. También en *Brev.* 1.3: *Non exiguum temporis habemus, sed multum perdidimus. Satis longa vita et in maximarum rerum consummationem large data est, si tota bene collocaretur* “No es poco el tiempo que tenemos, sino que perdemos mucho. Nuestra vida es lo suficientemente larga y se nos ha dado en abundancia para la realización de las más altas empresas, si se invierte bien toda entera”. De hecho, en *Brev.* 2.2, Séneca distingue entre *tempus* y *vita* (*Exigua pars est vitae quae vivimus. Ceterum quidem omne spatium non vita sed tempus est* “Es escasa la porción de la vida que vivimos. De hecho, todo el trecho restante no es vida, sino tiempo), esto es, entre el tiempo sin más y el tiempo efectivamente vivido para sí, devenido dominio personal. Para esta idea, cf. también *Ep.* 99.11.

consejos". De esta manera, Séneca reconoce la necesidad de que haya consistencia entre los dichos y los hechos<sup>12</sup> para que su mensaje sea efectivo y así la virtud de hacer buen uso del tiempo será ilustrada a lo largo de la colección con su propio (y falible)<sup>13</sup> *exemplum*.<sup>14</sup> Sin pretensión de exhaustividad, nos detendremos a continuación en algunos pasajes de tres cartas, la 8, la 61 y la 83, en las que Séneca configura su *ethos* discursivo en lo que atañe al uso o economía del propio *tempus*.<sup>15</sup>

En la *Ep.* 8 Séneca introduce al lector en sus prácticas de estudio y escritura nocturnas.<sup>16</sup> El filósofo comienza mencionando una carta de Lucilio en la que éste le recuerda que su exhortación a apartarse de la multitud no se condice con los preceptos estoicos. En respuesta, Séneca explica a Lucilio que es posible ser útil a un mayor número de personas precisamente alejándose de la multitud (*Ep.* 8.1-3):

[...] *me recondidi et fores clusi, ut prodesse pluribus possem. Nullus mihi per otium dies exit; partem noctium studiis vindico; non vaco somno sed succumbo, et oculos vigilia fatigatos cadentesque in opere detineo. Secessi non tantum ab hominibus sed a rebus, et in primis a meis rebus: posterorum negotium ago. Illis aliqua quae possint prodesse conscribo; salutare admonitiones, velut medicamentorum utilium compositiones, litteris mando, esse illas efficaces in meis ulceribus expertus, quae etiam si persanata non sunt, serpere desierunt. Rectum iter, quod sero cognovi et lassus errando, aliis monstro.*

<sup>12</sup> Cf. e.g. *Ep.* 20.2-3; 114.1.

<sup>13</sup> En numerosas ocasiones afirma no ser un maestro para Lucilio, al ser él mismo un enfermo que necesita seguir prescripciones. Cf. e.g. *Ep.* 27.1; 68.9; 71.30. El rol educativo de Séneca como *exemplum* es explorado por Schafer (2011) 32-52.

<sup>14</sup> Séneca se rehúsa a adoptar un papel pasivo frente al discurso ejemplar e insta a sus destinatarios a situarse ellos mismos entre los modelos, como afirma en la *Ep.* 98.13: *Nos quoque aliquid et ipsi faciamus animose; simus inter exempla* "Hagamos también nosotros algo valeroso, situémonos entre los ejemplos". En este sentido, apunta Dressler (2012) 171: "The Senecan *exemplum* entails an alteration of authority, a pointing up of its collaborative rather than coercive aspects, and therefore a break with the traditions of the closed, masculine, conservative, and militarized society of Roman social and political thought". Cf. asimismo Langlands (2018) *passim*.

<sup>15</sup> De acuerdo con Ker (2004) 216, "In the moralizing tradition of Roman literature—if we may compress under this rubric a wide range of technical and evaluative genres—there was a strong tendency to see a person's use of time as an indicator of his or her moral and social identity [...]. The use of *otium*, for example, could be said to lack accountability (*ratio*) or to detract from a person's social worth (*dignitas*) if he or she was 'leisurely in leisure' (*otiosus in otio*), since *otium* needed either to be earned by a prior period of toil or to be devoted to some important task (*otium post labores; otium cum dignitate*)— [...]"

<sup>16</sup> Ker (2004) analiza en esta carta la cultura de la *lucubratio*, concebida como "the height of frugality", 217, y la opone a los hábitos nocturnos de los *lucifugae* a los que Séneca fustiga en la *Ep.* 122.

[...] me escondí y cerré las puertas, para poder ser útil a muchos. Ningún día transcurre para mí ociosamente; parte de las noches la reclamo para el estudio; no me entrego al sueño sino que sucumbo a él y mantengo abiertos los ojos fatigados por la vigilia y que desfallecen en el trabajo. Me alejé no tanto de los hombres sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del mañana. Escribo para ellos algunas ideas que pueden serles útiles; les mando por escrito consejos saludables, como preparaciones de útiles medicamentos, tras haber comprobado que son eficaces en mis propias úlceras, que, aunque no han sanado completamente, han dejado de empeorar. El camino correcto, que descubrí tardíamente, cansado de mi extravío, lo muestro a los demás.

Esta carta resulta notable en la medida en que combina el hacer buen uso de cada día con la proyección hacia el porvenir. Séneca afirma aquí que gestiona de manera absolutamente eficiente el tiempo (*nullus... dies*), a punto tal de lograr extender la duración del día utilizando parte del tiempo nocturno (*partem noctium*) para consagrarlo a la escritura, probablemente del texto de las *Epistulae (in opere)*. Nótese que el verbo utilizado para sumar tiempo a sus días, *vindico*, es el mismo con el que en el primer párrafo de la *epistula* proemial Séneca incita a Lucilio a lograr su autarquía espiritual (*vindica te tibi, et tempus [...] collige et serva*), con lo cual ofrece una pista al lector para que éste establezca una conexión entre el dominio del tiempo y el dominio de sí. Más aun, la disciplina del tiempo conlleva la disciplina del cuerpo que, como vemos aquí, es forzado a permanecer despierto para someterse al cultivo del *animus (et oculos vigilia fatigatos cadentesque [...] detineo)*. En este sentido, interesa recuperar las valencias presentes en el término *vigilia*, no solo porque éste pertenece al léxico militar<sup>17</sup> y esto se condice con la concepción marcial que Séneca tiene sobre la existencia humana,<sup>18</sup> sino también porque la resistencia al sueño suele considerarse como una manifestación de *virtus* y, de hecho, la *vigilantia* representa para los romanos el símbolo mismo de la actividad política.<sup>19</sup> De esta manera, si bien su carrera política anterior es aludida como una errancia y como un error,<sup>20</sup> y aunque Séneca guarda un elocuente

<sup>17</sup> Cf. OLD, s.v. *vigilia* 1 "the action or fact of keeping watch, a patrol, guard, watch, etc.".

<sup>18</sup> Cf. *Ep.* 96.5: "Atqui vivere, Lucili, militare est" / "Pues bien, Lucilio, vivir es servir en el ejército".

<sup>19</sup> Cf. Hellegouarc'h (1972) 250-251.

<sup>20</sup> Séneca explota la anfibología presente en *errare*, cf. OLD, s.v. 1 y 5. Como es sabido, en las *Epistulae* Séneca evita referirse a su carrera política anterior a su retiro de

silencio respecto del contexto político en el que se inscribe su colección epistolar,<sup>21</sup> en esta carta afirma su voluntad de trabajar no solo por el bien de sus conciudadanos, sino también por el de la posteridad, señalando el camino<sup>22</sup> de mejoramiento filosófico que él mismo ha alcanzado, aunque tarde<sup>23</sup>. Como señala Ker (2004) 230, el uso del término *compositio* evoca también la idea de ahorrar tiempo al destinatario al darle acceso rápido a los *medicamenta*<sup>24</sup> que a él le llevó largo tiempo y errancia descubrir (*cognovi sero et lassus errando*). Vemos entonces que el punto de convergencia de la disyuntiva entre apropiarse del propio tiempo explotando al máximo cada día y la voluntad de trabajar en beneficio de la posteridad no es otro que el *exemplum* mismo de Séneca, materializado en el texto de las *Epistulae*.<sup>25</sup> Retomaremos este punto más adelante, en nuestro análisis de la *Ep.* 101.

La *Ep.* 61 nos brinda otra clave de cómo gestionar una correcta relación con el tiempo, para lo cual la contemplación de la propia finitud resulta una condición *sine qua non*, pues, según ya señalamos, es la proximidad de la muerte la que hace que el tiempo sea un bien tan valioso.<sup>26</sup> Otra vez es el propio Séneca el que se ofrece como *exemplum* para ilustrar este punto: *Id ago ut mihi instar totius vitae dies sit; nec me hercules tamquam ultimum rapio, sed sic illum aspicio tamquam esse vel ultimus possit* (§ 1). “Procuro esto: que un día sea para mí como la vida entera. ¡Por Hércules! que no me lanzo sobre él como si fuera el último, sino que así lo contemplo, como si pudiera, muy bien, ser el último”.

---

la vida pública. Lo más cercano a una referencia a este período podemos verlo precisamente en el pasaje analizado de la *Ep.* 8.3, donde el filósofo reconoce haber encontrado el *rectum iter* “demasiado tarde y cansado de equivocarse”, pero aun así espera ser capaz de mostrar a otros este camino.

<sup>21</sup> Para Veyne (2003) 162, borrar la política de los textos puede ser considerado en sí mismo como un acto político. Cf. asimismo Wilson (2015) y Gunderson (2015) 8.

<sup>22</sup> Para la imagen del camino, cf. Armisen-Marchetti (1989) 86-90.

<sup>23</sup> Según Ker (2004) 215-216, “This coordination of private, even secretive, activity with the service of a public good belongs firmly within the paradigm of *otium* and solitude made famous by Scipio Africanus, who claimed to be never more engaged in public activity than when alone in his leisure time”.

<sup>24</sup> De acuerdo con la analogía tradicional entre filosofía y medicina. Para esta imagen, cf. Armisen-Marchetti (1989) 136-137. Cf. asimismo Nussbaum (1994) *passim*.

<sup>25</sup> La *Ep.* 21.5 es el *locus classicus* donde está expresado su anhelo de inmortalidad a través de la escritura.

<sup>26</sup> En este sentido, indica Edwards (2014) 329: “It is by reminding ourselves of death’s imminence that we may be galvanized to make the best use of our time. The thought of death must be our constant companion”.



Cada día Lucilio debe aplicarse a su propia vida de modo tal de llegar a verla como ya completa.<sup>27</sup> Esta idea de que un día puede equivaler a una vida entera se apoya en la capacidad que tiene el *sapiens* de utilizar una pequeña porción de tiempo como si fuera más extensa.<sup>28</sup> Es importante la aclaración que aquí hace Séneca respecto de que su recomendación no debe ser tomada literalmente (*rapio*),<sup>29</sup> sino que se trata de un ejercicio hipotético en el que cada día debe ser contemplado (*aspicio*) como si fuera el último.<sup>30</sup> El cierre de esta carta enuncia la disposición mental con la que se debe encarar el final de la vida. De hecho, cerrar la carta constituye una forma de ensayar el cierre de la vida.<sup>31</sup>

*Ante ad mortem quam ad vitam praeparandi sumus. Satis instructa vita est, sed nos in instrumenta eius avidi sumus; deesse aliquid nobis videtur et semper videbitur: ut satis vixerimus, nec anni nec dies faciunt sed animus. Vixi, Lucili carissime, quantum satis erat; mortem plenus exspecto. Vale (§ 4).*

Debemos prepararnos para la muerte antes que para la vida. La vida está lo suficientemente provista, pero nosotros estamos ávidos de abastecerla: nos parece y siempre nos parecerá que nos falta algo. Que hayamos vivido lo suficiente no lo consiguen ni los años ni los días sino el alma. He vivido, carísimo Lucilio, cuanto era suficiente. Satisfecho aguardo la muerte. Adiós.

<sup>27</sup> Cf. también *Ep.* 101.10: *ideo prospera, Lucili mi, vivere, et singulos dies singulas vitas puta* "Así pues, querido Lucilio, apresúrate a vivir y valora cada día por toda una vida".

<sup>28</sup> Véase, en este sentido, *Ep.* 101.9 y Gagliardi (1998) 38: "Il *sapiens* stoico sperimenta l'unità, la continuità, la simultaneità del tempo; addirittura egli vive l'indipendenza dal tempo, l'ucronia, dove concentrazione massima e dilatazione massima coincidono [...]".

<sup>29</sup> La *Ep.* 12.8 pone el foco en el *exemplum* de un cierto Pacuvio, personaje que hace una lectura literal de esta recomendación, en tanto ningún día dejó de celebrar su propio funeral. Si bien ensayar mentalmente el propio fin es un ejercicio recomendable para el *proficiens* como recordatorio de la proximidad de la muerte, la necesidad que Pacuvio tiene de repetir a diario este rígido ritual apotropaico configura a este personaje como un *exemplum e contrario*, en la medida en que, lejos de haberse reconciliado con su propia mortalidad, es un esclavo del miedo a la muerte. En efecto, la aceptación del deber de morir (*ex vitae officiis*, *Ep.* 77.19) resulta clave para demostrar que el temor a la muerte, uno de los principales obstáculos para el logro de la *aequabilitas*, ha sido vencido. Contra este temor, cf. e.g. *Ep.* 77.11-20.

<sup>30</sup> Como apunta Ker (2009) 171: "The denial of 'seizing' is important for differentiating between the Stoic perspective, in which the exercise is centered on demonstrating the autonomy of reason, and the Horatian *carpe diem*, which suggests a goal of maximizing pleasure".

<sup>31</sup> Cf. Ker (2009) 173.



La única forma de disciplinar nuestra *aviditas* de futuro la proporciona el *animus*, cuyo cultivo nos permite limitar los deseos, considerar como suficiente (*satis*) el tiempo que hemos vivido y así aguardar satisfechos (*plenus*) la muerte.<sup>32</sup>

Ya bastante más avanzada la colección se ubica la *Ep.* 83,<sup>33</sup> en cuyo inicio (§§ 1-7) Séneca cede a un pedido de Lucilio de que le relate su jornada habitual (“quid agam et quo ordine libenter tibi scribam, § 1”):<sup>34</sup>

*Hodiernus dies solidus est, nemo ex illo quicquam mihi eripuit; totus inter stratum lectionemque divisus est; minimum exercitationi corporis datum, et hoc nomine ago gratias senectuti: non magno mihi constat (§ 3).*

El de hoy es un día pleno, nadie me ha arrancado una parte de él; lo he repartido todo entre el lecho y la lectura; una parte mínima la he destinado a la ejercitación del cuerpo, y por este motivo doy gracias a la vejez: no me exige un costo elevado.

Según vemos, Séneca muestra aquí con su propio *exemplum* en qué consiste apropiarse del tiempo, esto es, ser capaz de controlar y examinar el espacio mínimo y extremadamente concentrado del día en el que se vive (*hodiernus dies*), calificado de *solidus*, es decir, “full, complete, perfect”, según el *OLD* (s.v. 9), en tanto nadie ha arrancado, *eripuit*, una parte de él.<sup>35</sup> Nótese que emplea el mismo verbo *eripio* que en la epístola proemial se utiliza para referirse a la sustracción involuntaria del tiempo, con lo cual el filósofo se muestra actuando de acuerdo con sus propias recomendaciones, exhibiendo así un perfecto acuerdo entre *oratio* y *vita* (*quaedam tempora eripiuntur nobis, quaedam subducuntur, quaedam effluunt, Ep.* 1.1). Asimismo, el retrato aquí presentado es consistente con el que vimos en la *Ep.* 8, en tanto nos muestra a Séneca entregado al cultivo de quehaceres intelectuales (*lectionem*), no solo dedicando el mínimo tiempo

<sup>32</sup> Para la imagen de la vida como un banquete, esto es, como un proceso estructurado con miras a una conclusión inevitable, cf. e.g. *Lucr.* 3.931-939 y *Hor., Sat.* 1.118-119.

<sup>33</sup> Esta carta es conocida porque en ella Séneca denuncia la ebriedad. Motto y Clark (1990) le dedican un artículo, aunque no relacionan el *incipit* de la *epistula* con la discusión que sigue después.

<sup>34</sup> En *Ir.* 3.36 Séneca menciona que tomó de Sextio, uno de sus maestros, esta práctica de revisar cada día.

<sup>35</sup> Sangalli (1988), *passim*, ve en la carta una representación en forma de escritura del ejercicio de concentración sobre el propio presente vivido.

al cuerpo, sino también sobreponiéndose a sus circunstancias, es decir, a su tan mentada enfermedad<sup>36</sup> (*stratum*) y a la vejez (*senectuti*).

Tras un *excursus* (§§ 5-6) en el que pone el foco en cómo su rutina de ejercicios y la práctica de darse baños fríos se ha visto afectada por la vejez, Séneca continúa con el repaso de cómo gestiona su tiempo cada día:

*Panis deinde siccus et sine mensa prandium, post quod non sunt lavandae manus. Dormio minimum. Consuetudinem meam nosti: brevissimo somno utor et quasi interiungo; satis est mihi vigilare desisse; aliquando dormisse me scio, aliquando suspicor* (§ 6).

Luego tomo pan seco y el almuerzo sin preparativos de mesa, después del cual no hay necesidad de lavarse las manos. Duermo lo mínimo. Conoces mi costumbre: tengo un sueño muy corto, y casi que hago una pausa; es suficiente para mí haber dejado de estar despierto; algunas veces me doy cuenta de que he dormido, otras veces lo sospecho.

Según se advierte, Séneca parece sugerir que la disciplina del tiempo conlleva siempre la disciplina del cuerpo, cuestión que advertimos en la frugalidad de su ingesta y en el tiempo exiguo que concede al descanso. La recurrencia del término *vigilare* en esta carta y en la *Ep.8* da cuenta de la consistencia del retrato que busca presentar de sí mismo como *exemplum*. La narración de su día concluye en § 7 con la mención de la imperturbabilidad de su reflexión (*cogitationem*) frente a los ruidos procedentes del Circo (*circensium [...] clamor*), a los que dice soportar *patientissime*, es decir, con pleno dominio de sí mismo.<sup>37</sup>

En suma, de acuerdo con el *exemplum* presentado por Séneca, puede afirmarse que hacer buen uso del tiempo conlleva una correcta economía de cada instante (el ideal de *ratio impensae* presentado en la *Ep. 1.4*),<sup>38</sup> el *studium sapientiae*, ser útil a otros,<sup>39</sup> la contemplación de la propia finitud y una estricta disciplina del cuerpo.

<sup>36</sup> Para este tema, cf. Courtil (2012).

<sup>37</sup> Este uso de *patientia* se corresponde con la proposición 2 de Kaster (2002) 137: "*Patientia* demonstrates that you are self-possessed –in your own *potestas*, not that of circumstance– and that you are acting under the direction of your own will [...]"

<sup>38</sup> Cf. Ker (2009) 171.

<sup>39</sup> Cf. *Ep. 60.4: Vivit is qui multis usui est* "Está vivo aquel que es útil a muchos", a propósito de la distinción entre *tempus* y *vita* (cf. nota 11). Cf., asimismo, Traina (1978), quien describe muy bien el dualismo entre el cuidado de sí, que da a lugar al lenguaje centrípeto, y el cuidado de los otros, que produce el lenguaje centrífugo de la *admonitio* filosófica.

Seguidamente veremos cómo esta prevalencia del *animus* sobre el cuerpo en la correcta gestión del tiempo se verá invertida en los dos *exempla* presentados en la *Ep.* 101.

## II. *Cotidie cum vita paria faciamus: el uso del tiempo y los exempla de la Epistula 101*

La *Ep.* 101 pertenece al restringido número de cartas en cuyo inicio Séneca narra el *exemplum* de otros contemporáneos conocidos tanto por él como por Lucilio.<sup>40</sup> La carta tiene un *principium* sorprendentemente sombrío, inhabitual en las *Epistulae*:

*Omnis dies, omnis hora quam nihil simus ostendit et aliquo argumento recenti admonet fragilitatis oblitos; tum aeterna meditados respicere cogit ad mortem. Quid sibi istud principium velit quaeris?* (§ 1).

Cada día, cada hora nos muestran la nada que somos y, con algún suceso reciente, nos recuerdan nuestra fragilidad que tenemos olvidada: entonces obligan a pensar en la muerte a los que estábamos haciendo proyectos eternos. ¿Preguntas qué quiere decir esta introducción?

Como puede apreciarse, este comienzo posee un carácter doblemente marcado, no solo porque Séneca suele mencionar el tema de la muerte más frecuentemente en el cierre que en el comienzo de las cartas,<sup>41</sup> sino también porque lo llama abiertamente *principium* y se ve en la necesidad de explicarlo. Aunque en esta carta el filósofo no presenta un retrato explícito de sí mismo y aunque el empleo del participio pasivo (*fragilitatis oblitos; aeterna meditados*) produce más bien un efecto de (des)agentivación y distanciamiento, los morfemas flexivos de género masculino y número plural (se trata evidentemente de un plural sociativo que permite involucrar al lector de forma afectiva) sugieren que hay aquí una velada auto-alusión al sujeto que escribe,<sup>42</sup> que se volverá una clara autorreferencia en el *principium* de la carta siguiente, la *Ep.* 102, en la que Séneca expresará sin ambages,<sup>43</sup> aunque no por primera

<sup>40</sup> De acuerdo con la taxonomía de Mazzoli (1991) 75, las otras cartas son la 29, 30, 66 y 91.

<sup>41</sup> Cf. Ker (2009) 165.

<sup>42</sup> Séneca opta aquí por no 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.

<sup>43</sup> Cf. Setaioli (2000) 310-311.

vez en el epistolario,<sup>44</sup> su *bellum somnium aeternitatis* (§ 2).<sup>45</sup> Según veremos, esta introducción a la *Ep.*101, en la que Séneca es forzado (*cogit*)<sup>46</sup> a interrumpir su *meditatio aeternitatis*, se hallará en contradicción con lo enunciado en el resto de la carta.

Voy a hacer aquí una digresión para referirme brevemente a la *Ep.*102,<sup>47</sup> en cuyo *principium* (§§ 1-2), según acabamos de indicar, Séneca se muestra explícitamente inmerso en una *cogitatio aeternitatis* que se ha visto súbitamente interrumpida por una carta de Lucilio (*cum subito experrectus sum epistula tua accepta et tam bellum somnium perdedi*, § 2).<sup>48</sup> Responder a un pedido de Lucilio de que refute un sofisma dialéctico acerca de la *gloria* (que se apoya en el juicio de muchos) a la que distingue de *claritas*, que se sustenta en el juicio de los buenos (§§ 3-19), le permitirá retomar su “sueño” acerca de la inmortalidad del alma del cual Lucilio lo ha despertado cruelmente (§§ 21-28). Creo que en el pasaje final de esta carta puede encontrarse una pista que permite resolver la polaridad entre proyectar(se) (hacia) la inmortalidad y la prescripción de vivir cada día como si completara la vida y fuese el último:

<sup>44</sup> Además del ya mencionado *locus classicus* (*Ep.* 21.5), el final de la *Ep.* 79 trata explícitamente el tema de la gloria después de la muerte encareciendo el juicio de los *poster*: *Nulla virtus latet, et latuisse non ipsius est damnum: veniet qui conditam et saeculi sui malignitate compressam dies publicet. Paucis natus est qui populum aetatis suae cogitat. Multa annorum milia, multa populorum supervenient: ad illa respice. Etiam si omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit, venient qui sine offensa, sine gratia iudicent. Si quod est pretium virtutis ex fama, nec hoc interit. Ad nos quidem nihil pertinebit posterorum sermo; tamen etiam non sentientes colet ac frequentabit* (§17) “Ninguna virtud permanece oculta, y haber permanecido oculta no entraña perjuicio para ella. Vendrá el día en que, sacándola de la oscuridad y opresión en que la tenían sus malévolos coetáneos, la revelará al público. Para utilidad de pocos ha nacido quien únicamente piensa en los hombres de su generación. Muchos miles de años, muchos miles de pueblos vendrán después: tenlos en consideración. Aun cuando a todos tus contemporáneos la envidia les hubiere impuesto el silencio, vendrán otros que juzgarán sin injusticia, sin favoritismo. Si una parte de la recompensa de la virtud procede de la fama, tampoco tal recompensa se pierde. Ciertamente que no nos afectarán los discursos de la posteridad; con todo, aunque estemos insensibles, ella nos honrará y glorificará”.

<sup>45</sup> A partir de la imagen del sueño puede colegirse que el modelo inspirador de la *Ep.* 102 es el *Somnium Scipionis* ciceroniano (Setaioli (2000) 305).

<sup>46</sup> Cf. *OLD*, s.v. 12.

<sup>47</sup> Cf. Leeman (1951). Un análisis exhaustivo de la *Ep.* 102 excede los límites de este trabajo y, por ende, será objeto de un estudio posterior que se encuentra en preparación.

<sup>48</sup> Aquí y en varios pasajes de esta carta (§§ 21-28) Séneca parece aludir a la doctrina platónica. Cf. también *Ep.* 58.27 y 65.16-18.

*Quidni non timeat qui mori sperat? is quoque qui animum tamdiu iudicat manere quamdiu retinetur corporis vinculo, solutum 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 (§ 30).*

¿Por qué deberá temer a la muerte quien sabe que va a morir? Incluso quien juzga que el alma permanece solo mientras está aprisionada en la atadura del cuerpo y que, una vez liberada, se desvanece inmediatamente,<sup>49</sup> trata de poder ser útil también después de la muerte. En efecto, aunque haya sido arrebatado de nuestra vista, sin embargo ‘se recuerda a menudo la gran virtud del héroe y el gran brillo de su estirpe’.

Piensa cuánto nos aprovechan los buenos ejemplos: comprenderás que la presencia de los grandes hombres no es menos útil que su recuerdo.

Como vemos, quien no crea en la inmortalidad del alma (como acaso el propio Séneca, en la medida en que se refiere a ella como a un *somnium*) se esforzará por ser útil a la posteridad convirtiéndose en un buen ejemplo para ésta. Dicho de otra manera, es el recurso a la ejemplaridad el que permite seguir siendo útil a los demás después de la muerte (*post mortem utilis esse possit*), en tanto el recuerdo (*memoria*)<sup>50</sup> de los *magni viri* puede proveer *exempla bona* que sean de provecho a las futuras generaciones. De esta manera, forjar de sí mismo un *exemplum* que encapsule un uso correcto del tiempo efectivamente vivido para sí y que sea útil para la posteridad puede volverse compatible con alcanzar la inmortalidad.

Volvamos ahora a la *Ep.* 101. El suceso reciente (*argumento recenti*) que justifica este comienzo –y que, según podemos presumir, ha interrumpido la *meditatio aeternitatis* de Séneca– es la muerte inesperada de Cornelio Seneción, personaje, por lo demás, desconocido. La anécdota del último día de su vida operará como *memento mori* (§§ 1-3):

*Senecionem Cornelium, equitem Romanum splendidum et officiosum, novemas: ex tenui principio seipse promoverat et iam illi declivis erat cursus ad cetera; [...]. Pecunia quoque circa paupertatem plurimum morae habet; dum ex illa erepat haeret. Iam Senecio divitis imminebat, ad quas illum duae res*

<sup>49</sup> Probable alusión a la doctrina epicúrea. Cf. Epicur. *Ep.* 1. 65; Lucr. 3.538-539.

<sup>50</sup> Como indica Montiglio (2008) 178: “By collapsing time-differences, memory contributes to creating a totality of time in every instant”.

*ducebant efficacissimae, et quaerendi et custodiendi scientia, quarum vel altera locupletem facere potuisset. Hic homo summae frugalitatis, non minus patrimonii quam corporis diligens, cum me ex consuetudine mane vidisset, cum per totum diem amico graviter adfecto et sine spe iacentiusque in noctem adsedisset, cum hilaris cenasset, genere valetudinis praecipiti arreptus, angina, vix compressum artatis faucibus spiritum traxit in lucem. Intra paucissimas ergo horas quam omnibus erat sani ac valentis officii functus decessit.*

Conocías a Cornelio Seneción, caballero romano, distinguido y servicial: de origen humilde, se había promocionado por su propio mérito y ya su carrera estaba en pendiente para lograr nuevos objetivos. [...] Además, el dinero es muy lento para acceder a manos del pobre, pero cuando uno deja de serlo se le adhiere. Seneción ya estaba muy próximo a la riqueza, hacia la cual lo conducían con toda eficacia dos cosas: la habilidad para conseguirla y la habilidad para conservarla, de las que una sola hubiera podido hacerlo rico. Este hombre de suma frugalidad, no menos cuidadoso de su patrimonio que de su cuerpo, me había visitado según su costumbre por la mañana, después de haber asistido a lo largo de todo el día hasta el anochecer a un amigo gravemente enfermo que yacía sin esperanza. Después de haber cenado alegremente, fue atacado de repente por un tipo de enfermedad fulminante, la angina; mantuvo hasta el amanecer el soplo de vida, obstaculizado por el fuerte estrechamiento de la garganta. Así, en muy pocas horas, después de haber cumplido con todas las obligaciones de un hombre sano y vigoroso, murió.

Este personaje parece ser una suerte de *alter ego* pre-filosófico del propio Séneca, anterior al tardío descubrimiento del *rectum iter* (cf. *Ep.* 8.3).<sup>51</sup> En efecto, la muerte inesperada de Seneción toca de cerca a Séneca por las notables similitudes que existen entre ambos: por su origen social (*equitem Romanum*), porque ambos pueden considerarse *exempla* de ascenso social (*seipse promoverat*) basado en la inteligencia personal y en la plutocracia –aunque, a diferencia de Séneca, los inicios de Senecio fueron humildes (*ex tenui principio*) y Séneca se encuentra claramente en una jerarquía más alta, pues es Seneción quien le dispensa la *salutatio* matutina (*mane vidisset*)–, por padecer ambos enfermedades respiratorias (cf. *Ep.* 54) y, por supuesto, por la similitud de sus nombres, que Séneca enfatiza al presentar el de este personaje en orden invertido, *Senecionem Cornelium*.

<sup>51</sup> Cf. Ker (2009) 165-166, quien también llama la atención sobre los puntos de contacto entre Cornelio Seneción y Séneca.

Según vemos, en la gestión de su tiempo vital, toda la actividad de Seneción está orientada hacia afuera y hacia el futuro –malentendido como una progresión lineal e infinita, sin conciencia de finitud y, por lo tanto, sin lugar para la *meditatio aeternitatis*–, en nada hacia el cultivo del *animus*: hacer fortuna, cuidar de su cuerpo (*non minus patrimonii quam corporis diligens*) y atender a sus relaciones sociales son sus preocupaciones centrales. En él puede verse ejemplificado el principal *vitium* de los *occupati* descritos en varios pasajes del diálogo *Ad Paulinum de brevitate vitae*,<sup>52</sup> quienes viven completamente alienados en el cumplimiento de sus asuntos y dejan que su vida se escurra sin tomar posesión del tiempo, único y verdadero bien. En efecto, como indica Sangalli (1988) 67, los *occupati* viven en un tiempo que creen ilimitado, empeñados en proyectarse hacia un futuro infinito, completamente inconscientes del diseño fatal que ha distribuido a cada uno un espacio temporal cerrado. Asimismo, es significativo que este vertiginoso recorrido por la biografía de Seneción adquiera un giro dramático justamente después de la mención de la *cena* (*cum hilaris cenasset*), dado que ésta funciona en general como metáfora de la vida,<sup>53</sup> como si su conclusión anticipara el fin próximo de Seneción.

Evidentemente, aunque no es condenado de manera explícita por Séneca y aunque ha vivido una vida inobjetable desde el punto de vista de lo que exigen los estándares sociales, el de Seneción no es un *exemplum* a seguir en lo que atañe al buen uso del tiempo. De hecho, de acuerdo con la distinción entre *tempus* y *vita* que, según vimos, Séneca traza en *Brev.* 2.2 (cf. nota 11), el filósofo no hubiera estado de acuerdo en darle el nombre de “vida” al recorrido vital de Seneción, pues éste no vivió efectivamente para sí, ni fue útil a otros más que de un modo superficial, sino que consumió su lote de tiempo en pos de conseguir riquezas (*pecunia [...] divitis [...] locupletem*, Séneca se demora especialmente en estos ítems de su sucinta biografía, en la medida en que toda su *scientia* se orientó hacia ellos) y cuidar de su cuerpo, olvidándose por completo del cultivo del *animus*.

El *exemplum* de Seneción da lugar a una extensa exhortación en la que Séneca fustiga por insensatos (*stultum; dementia*, § 4) a quienes conciben esperanzas acerca del futuro, desconociendo que resulta imposible ejercer sobre él control alguno, en la medida en que éste se

<sup>52</sup> Cf., e.g. *Brev.* 7.1-8.

<sup>53</sup> Para este tema, cf. Edwards (2007) 161-178.



halla bajo el dominio de la fortuna, la incertidumbre y el azar (*omnia [...] dubia sunt [...] casus incidit*, § 5).<sup>54</sup> A partir de esto surge la crítica a la representación según la cual el tiempo es pensado en el imaginario común en términos de una lineal y continua extensión infinita, que siempre confía en la fortuna que el futuro concederá y que lleva a trazar largos planes (*navigaciones longas [...] seros reditus... militiam et castrensiu laboru tarda manipretia, procurationes officioruque per officia processus*, § 6), como si fuera posible disponer del mañana, olvidándose de la propia muerte: [...] *interim ad latus mors est, quae quoniam numquam cogitatur nisi aliena, subinde nobis ingeruntur mortalitatis exempla non diutius quam dum miramur haesura* (§ 6), “[...] entretanto, la muerte está a nuestro lado y, puesto que nunca se piensa sino en la muerte ajena, los ejemplos de mortalidad que a menudo se nos ofrecen no van a grabárenos más tiempo del que dura nuestro asombro”. Séneca expone aquí sus dudas acerca de la eficacia de *exempla mortalitatis* como el de Cornelio Seneción, en la medida en que su impacto no es duradero, no se extiende más allá de la fuerte respuesta afectiva que provocan (*miramur*). Obviamente, volcar sobre el texto de la carta este cuestionamiento no es inocente, porque si el *exemplum* de Seneción fuera realmente ineficaz Séneca no lo hubiera elegido para incluirlo en su epistolario y mucho menos lo hubiera colocado en una posición destacada como es el comienzo de la carta. La puesta en entredicho de la eficacia de este *exemplum* lleva acaso a que el lector se pregunte más bien cuáles *exempla* sí perdurarían más allá del asombro: Séneca no necesita condenar en forma explícita el *exemplum* de Seneción porque a esta altura del epistolario cuenta con que el lector será capaz de dirigir su atención *e contrario* hacia el *exemplum* de buen uso del tiempo que, de sí mismo, según vimos, el filósofo se ha ocupado de forjar en las cartas precedentes.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> El futuro, al igual que el pasado, es un *tempus alienum*. Para esta idea, cf. eg. *Ep.* 77.11: *Nome tibi videtur stultissimus omnium qui fleuit quod ante annos mille non vixerat? aequae stultus est qui flet quod post annos mille non vivet. Haec paria sunt: non eris nec fuisti; utrumque tempus alienum est* “¿Acaso no te parece el más necio de todos quien se lamenta de no haber vivido hace mil años? Igualmente necio es quien se lamenta porque no vivirá dentro de mil años. Ambas posturas coinciden: no existirás, como no has existido; uno y otro tiempo te son ajenos”.

<sup>55</sup> Cf. Bartsch (2015) 188: “[...] the fully ‘Stoic self’ as Seneca’s self-professed endpoint in life [...] this role was the one Seneca wanted to pass on to posterity more than any other [...]. Seneca reminds us that any human can work toward the Stoic ideal and that that perfection, if ever attained, would not rest in a narrative of actions but on mental self-possession”.

Ahora bien, la solución que ofrece Séneca frente a quienes orientan su vida hacia el futuro es una variante filosófica del motivo del *carpe diem*:<sup>56</sup>

[...] *sic itaque formemus animum tamquam ad extrema ventum sit. Nihil differamus; cotidie cum vita paria faciamus. Maximum vitae vitium est quod imperfecta semper est, quod [in] aliquid ex illa differtur. Qui cotidie vitae suae summam manum inposuit non indiget tempore; ex hac autem indigentia timor nascitur et cupiditas futuri exedens animum [...]. Quo modo effugiemus hanc volutionem? Uno: si vita nostra non prominebit, si in se colligitur; ille enim ex futuro suspenditur cui inritum est praesens. Ubi vero quidquid mihi debui redditum est, ubi stabilita mens scit nihil interesse inter diem et saeculum, quidquid deinceps dierum rerumque venturum est ex alto prospicit et cum multo risu seriem temporum cogitat. Quid enim varietas mobilitasque casuum perturbabit, si certus sis adversus incerta? (§§ 7-9).*

[...] por consiguiente, modelemos nuestra alma de esta manera, como si hubiéramos llegado al término. No aplacemos nada; cada día ajustemos las cuentas con la vida.

El mayor defecto de nuestra vida es que siempre está inacabada, que diferimos alguna cosa para el futuro. Quien cada día da el toque final a su vida no tiene necesidad del tiempo, pues de esta necesidad nace el temor y el ansia de futuro que consume el alma [...].

¿De qué forma evitaremos esta inquietud? De esta sola: que nuestra vida no se extienda hacia adelante, que se concentre en sí misma. En efecto, está pendiente del futuro quien es desgraciado en el presente. Cuando he pagado todas las deudas que tenía conmigo mismo, cuando mi espíritu bien consolidado sabe que no hay diferencia entre un día y un siglo, entonces contempla desde lo alto los días y los hechos que vendrán y piensa riéndose mucho en la sucesión del tiempo. Pues, ¿cómo te perturbará la diversidad e inconstancia del azar si estás seguro frente a la inseguridad?

<sup>56</sup> Cf. Edwards (2014) 326. Como indica Scott Smith (2014) 164, “[...] unlike the Epicurean *carpe diem*, the Stoic notion of ‘live immediately’ means adapting one’s life as soon as possible to *purposeful* living in harmony with Nature” (cursivas en el original)”. Cf., asimismo, Gagliardi (1998) 109: “[...] tra il *carpe diem* epicureo ed il *protinus vive* stoico [...] non sussiste quell’equivalenza di fondo [...]. Non solo perché l’esortazione epicurea si iscrive pur sempre nel quadro d’una fisiologia su basi sensistiche sempre avversata da Seneca, ma anche perché essa ha un maggior potenziale di penetrazione e di democraticità, laddove la formula stoica, ancorché valida *erga omnes*, finisce per acquisire un carattere elitario, in quanto trova -di fatto- nel *sapiens* l’unico vero destinatario, giacché gli *occupati*, angosciati e smaniosi, *praeteritorum obliviscuntur, praesentia neglegunt, de futuro timentur*”.

Como vemos, para facilitar la comprensión y una recepción más efectiva de su mensaje ético, Séneca describe la correcta economía del propio tiempo recurriendo al lenguaje contable, apelando a expresiones tales como *paria faciamus* y *quidquid mihi debui redditum est*, que nos remiten al ya mencionado ideal de *ratio impensae* de la *Ep.* 1.4. Advertimos también que en el proyecto a la vez moral y artístico del filósofo, el cultivo del *animus* es descrito con un lenguaje que traslada la destreza del artesano al trabajo productivo de la filosofía sobre el alma (*formemus animum*), en la medida en que la educación moral es concebida como una obra de arte<sup>57</sup>. Esta misma terminología artística podemos verla en la idea de dar cada día el toque final a la vida (*summam manum*),<sup>58</sup> concibiéndola como una pieza de arte a la que es más importante terminar bien (*bene*), antes que extender su duración (*diiu*), como leemos en el último párrafo de esta carta.<sup>59</sup> En efecto, la duración del tiempo es indiferente para quien posee una *stabilita mens*, pues éste, al igual que el *sapiens*, es capaz de experimentar la independencia del tiempo, la ucronía<sup>60</sup> (*nihil interesse inter diem et saeculum*), y, también, al igual que el *sapiens*, es capaz de estar *certus... adversus incerta*, es decir, al amparo del azar.

De esta manera, el único *tempus nostrum* con el que podemos contar es el presente, pues depende solo de nuestros actos hacer el mejor uso de él a fin de conferirle a nuestra vida una completa plenitud ética. Quien cada día vive plenamente su vida (“*cui vita sua cotidie fuit tota*”, § 10) –“vivir plenamente” implica que no se nos arrebate el tiempo o no perderlo en actividades vanas– y renuncia definitivamente a la esperanza, está seguro (*securus*, §10). En efecto, la esperanza no solo es responsable de la huida descontrolada del tiempo (“*proximum quodque tempus ela-*

<sup>57</sup> Cf. *Ep.* 90.44: *Non enim dat natura virtutem: ars est bonum fieri* “En efecto, la naturaleza no concede la virtud. Hacerse bueno es un arte”. Cf. Cermatori (2014).

<sup>58</sup> Cf. *OLD*, s.v. 20.

<sup>59</sup> Cf. asimismo *Ep.* 77.20: *Quomodo fabula, sic vita: non quam diu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet quo loco desinas. Quocumque voles desine: tantum bonam clausulam impone* “Como una obra teatral, así es la vida: no importa cuánto dura, sino el acierto con que se ha representado. No es importante el lugar en que termines. Termina donde gustes, tan solo prepara un buen final”.

<sup>60</sup> Concepto que Séneca toma de Epicuro, según Gagliardi (1998) 39. Con todo, esta noción no es utilizada de manera equivalente en ambos autores, pues mientras que para Epicuro significa que el placer es independiente del tiempo, en la medida en que éste se mide en relación a la intensidad y no a la duración, para Séneca este concepto permite indicar la condición del *sapiens*, quien se encuentra por encima del tiempo, desvinculado de todo límite cronológico (Gagliardi (1998) 108).

bitur”, § 10), sino que también termina dando lugar al anhelo de futuro<sup>61</sup> y al desafortunado temor a la muerte (“subitque aviditas et miserrimus ac miserrima omnia efficiens metus mortis”, § 10). Esta consideración da lugar a la presentación del *exemplum* de Mecenas,<sup>62</sup> que es complementario del de Seneción en dos aspectos: Seneción solo puede pensar en adquirir riquezas, Mecenas ya es un hombre rico; mientras que no hay indicios de que Seneción haya pensado en su propia muerte, Mecenas está obsesionado con su propia finitud. A diferencia del de Seneción, el *exemplum* de Mecenas es objeto de una condena explícita y virulenta por parte de Séneca, acaso porque, al tratarse de un hombre público, este contramodelo de conducta tiene implicancias políticas. Así pues, Mecenas, cegado por la *cupiditas vivendi*, es condenado por desear conservar su vida a toda costa: “Inde illud Maecenatis turpissimum votum quo et debilitatem non recusat et deformitatem et novissime acutam crucem, dummodo inter haec mala spiritus prorogetur” (§ 10). “De allí procede aquella tan vergonzosa súplica de Mecenas en la cual él no rechaza ni la invalidez, ni la deformidad, ni siquiera el tormento de una cruz puntiaguda con tal de que, en medio de estos males, se le prolongue el soplo de vida”. Séneca dedica prácticamente el resto de la carta a parafrasear unos versos de Mecenas y a atacar con suma vehemencia su débil temperamento (§§ 11-14). El de Mecenas es un *exemplum* claramente negativo en lo que respecta a la gestión del propio tiempo, pues en él podemos ver cómo la contemplación de la propia finitud no da lugar a una *meditatio aeternitatis*, sino a una *aviditas* de futuro que no vacila en prolongar la vida incluso en medio de los mayores tormentos. De esta manera, esta carta nos muestra a Mecenas presa de la angustia e incapaz de contemplar la muerte con serenidad, con lo cual una vez más, *e contrario*, se activa el *exemplum* senecano, tal como fue delineado, por ejemplo, en la *Ep.*

<sup>61</sup> Muchas veces Séneca denuncia la necia dependencia que los hombres tienen del futuro: cf. e.g. *Ep.* 15.9; 22.14.

<sup>62</sup> Cf. Byrne (2006) 84: “As far as the sources reveal, the younger Seneca is the first, and apart from a few instances that show his influence, the only ancient author to criticize Maecenas for extravagance and self-indulgence”. La razón de esta hostilidad es un problema todavía abierto. Se han ofrecido distintas hipótesis para explicarla, por ejemplo, Setaioli (1997); Byrne (2006); Le Doze (2012). Además de en esta carta, Mecenas es mencionado en las *Epp.* 19.9-10; 92.35 (en esta carta reconoce, sin embargo, el *ingenium* de Mecenas, su carácter noble y viril, que fue arruinado por la prosperidad) y 114. Sus *vitia* éticos y estéticos son tratados con todo detalle en la *Ep.* 114. Para un excelente análisis de esta carta, cf. Graver (1998).

61.<sup>63</sup> La carta se cierra como empezó, invitando a contemplar la propia muerte como una opción liberadora:

*Excutienda vitae cupido est descendumque nihil interesse quando patiaris quod quandoque patiendum est; quam bene vivas referre, non quamdiu; saepe autem in hoc esse bene, ne diu. Vale (§15).*

Debemos sacudirnos el deseo de vivir y aprender que nada importa cuándo sufrirás lo que en algún momento hay que sufrir. Lo que importa es vivir bien, no vivir mucho tiempo; sin embargo a menudo vivir bien implica no vivir mucho tiempo. Adiós.

Séneca subraya aquí la negatividad de la *cupiditas vivendi*, que se encuentra en las antípodas del *protinus vive* estoico, y señala que la duración de la vida (*diu*) es indiferente para el propósito del *bene vivere*, que constituye una conquista ética a la vez que estética.<sup>64</sup>

### III. Conclusión

A modo de conclusión de lo analizado en las páginas precedentes, vale la pena recapitular algunas cuestiones: la carta que analizamos, en cuyo inicio la *meditatio aeternitatis* del sujeto que escribe es interrumpida a la fuerza por el *exemplum mortalitatis* de Seneción y acaso desestimada por la *turpissima cupiditas vivendi* de Mecenas, se cierra con la muerte, lo cual deja como evidente corolario una polaridad entre el desarrollo de la carta, que apunta a anular toda consideración sobre el futuro (*nihil differamus*), y su *principium*, en el que, como ya señalamos, Séneca (se) proyecta (hacia) la eternidad (*aeterna meditato*).<sup>65</sup> Si bien podríamos pensar que ésta es una instancia más en la que el filósofo elige dramatizar las dificultades en ser consistente con lo que predica,<sup>66</sup> considero que los *exempla* presentados en la *Ep.* 101, sumados a las claves que nos

<sup>63</sup> Séneca se ha mostrado como preparado para aceptar lo ineluctable, por ejemplo, en *Ep.* 4; 13.4; 26.8-10; 30; 70.4; 77.10 ss.

<sup>64</sup> Cf. *Ep.* 77.20. Sobre todo en las últimas cartas Séneca insiste en la inconsistencia de cualquier restricción temporal respecto de la perfección de la *virtus*: cf. e. g. *Epp.* 53.11; 71.16; 74.27.

<sup>65</sup> Esta polaridad bien puede dar cuenta de la actitud senecana frente a la idea de la inmortalidad del alma, “[...] a mixture of doubt and desire to believe”, en palabras de Leeman (1951) 177.

<sup>66</sup> De acuerdo con Griffin (1976) 277, 417, Séneca despliega sus propios defectos morales estratégicamente para hacer que sus enseñanzas resulten más aceptables.

ofrece la *Ep.* 102 en relación con este tema, sugieren más bien que el discurso ejemplar podría ofrecer una vía de salida para recorrer este dilema. Dicho de otra manera, si bien los dos *exempla* presentados en esta carta parecen sabotear toda posible *meditatio aeternitatis*, el hecho de que a continuación se presenten dos maneras tan flagrantemente negativas de administrar el propio tiempo permite activar en la memoria del lector *e contrario* el *exemplum* de buen uso del tiempo que el propio Séneca ha forjado de sí mismo a lo largo de la colección, del cual vimos algunos ejemplos en el apartado I. La evocación de su propio *exemplum*, que encapsula un uso del tiempo efectivamente vivido para sí y que es indudablemente útil para otros, permite a Séneca trascender la temporalidad humana y alcanzar una forma de inmortalidad a través del texto de las *Epistulae*.

Ahora bien, dado que, según Setaioli, la actitud de Séneca frente a la ultratumba “costituisce una delle questioni più difficili e complesse di tutta la problematica senecana” (2000) 275, es preciso que sumemos una apostilla más a estas consideraciones finales. En dos artículos en los que analiza brillantemente este tema (2000; 2014), el filólogo italiano concluye que la idea de una inmortalidad ontológica constituye un anhelo sentimental al que Séneca nunca se abandona sin reservas. En efecto, la inmortalidad es, al igual que la muerte, un “indiferente” estoico, irrelevante para la felicidad del *sapiens*, a quien le basta alcanzar la perfección de la virtud, que siendo absolutamente autónoma y autosuficiente, no necesita ninguna recompensa ultraterrena y es totalmente independiente de la duración en el tiempo. Para Setaioli, esto explica por qué Séneca no resuelve nunca el dilema que plantea la así llamada “alternativa socrática”, de acuerdo con la cual la muerte o bien supone la total destrucción del ser humano, o bien entraña un tránsito hacia una vida nueva y mejor.<sup>67</sup> Séneca *philosophus* queda así absuelto del cargo de contradicción: “Seneca’s thinking on afterlife, therefore, cannot in any way be called inconsistent. His undeniable longing for immortality does not breach his Stoic monism and his basically rationalistic frame of mind” (Setaioli (2014) 486). Sin embargo, el tema de la inmortalidad está indudablemente planteado en las dos cartas que hemos analizado. De hecho, a propósito de la *Ep.* 102, el “testo dove più vivacemente viene rappresentato il sogno dell’immortalità” (2000) 316, el estudioso apunta que la carta “[...] ends with the sobering remark that *real* immortality can only be secured by the

<sup>67</sup> Cf. Pl. *Apol.* 40c ss.

*memory that virtue leaves behind. This is the immortality Seneca personally longs for as far as he himself is concerned* ((2014) 484, el subrayado es nuestro y Setaioli ilustra esta afirmación citando el párrafo 30 de la misma carta, al que ya nos hemos referido). De acuerdo con esto, podríamos decir –siguiendo la tendencia habitual de la crítica senecana desde la Antigüedad hasta nuestros días, que ha buscado evitar el conflicto resolviendo inconsistencias en el corpus de escritura que ha llegado hasta nosotros al dividir a nuestro autor en varios “Sénecas” (filósofo, tragediógrafo, político, etc.) (Braund (2015) 27)– que la inmortalidad puede ser marginal o indiferente para el Séneca *philosophus* o para el ideal de *sapiens* por él presentado, pero no lo es para el Séneca escritor, que indudablemente, a través de sus *Epistulae*, anhela asegurar la pervivencia de una *imago vitae suae*, de acuerdo con la feliz definición de Tácito (*Ann.* 15.62), en la *memoria* de los que vendrán. Con todo, si en lugar de intentar anularlos, integramos el conflicto y la contradicción como parte de tal *imago*,<sup>68</sup> podemos pensar, a propósito de los dos modos de gestionar la relación con el tiempo aquí estudiados, que el recurso a la ejemplaridad, lejos de ser una síntesis que supera la ya apuntada inconsistencia, constituye una manera de recorrerla y de habitarla, en la medida en que el punto de convergencia de la polaridad entre apropiarse del propio tiempo explotando al máximo cada día y la voluntad de trabajar en beneficio de la posteridad no es otro que el *exemplum* mismo de Séneca, materializado en el texto de las *Epistulae*.

Soledad Correa

Universidad de Buenos Aires –

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

soledad.correa@conicet.gov.ar

## Referencias bibliográficas

- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. París, 1989.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. “Sénèque et l’appropriation du temps.” *Latomus* 54 (1995): 545–567.

<sup>68</sup> Cf., en este sentido, Edwards (1997) 34-35: “Seneca’s *Letters* direct attention to the self but they also serve to problematize the self in profound ways. The Senecan self is multiple, fragmented, and riven with conflict. Dramas are enacted within the self, new roles assumed at every moment. The self of Seneca’s *Letters*, then, is only apparently revealed to the reader; ultimately it proves quite elusive”.



- BALTUSSEN, H./Davis, P. (eds.) *The art of veiled speech: Self-censorship from Aristophanes to Hobbes*. Philadelphia, 2015.
- BARTSCH, S./Schiesaro, A. (eds.) *The Cambridge Companion to Seneca*. New York, 2015.
- BARTSCH, S. "Senecan Selves". En Bartsch/Schiesaro 2015: 187–198.
- BELL, S. "Introduction: Role Models in the Roman World." En Bell/Hansen 2008: 1–40.
- BELL, S./Hansen, I.L. (eds.) *Role Models in the Roman World: Identity and Assimilation (Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volume III)*. Ann Arbor, 2008.
- BRAUND, S. "Seneca *Multiplex*: The Phases (and Phrases) of Seneca's Life and Works". En Bartsch/Schiesaro 2015: 15–28.
- BYRNE, S.N./Cueva, E.P./Alvares, J. (eds.) *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel, Essays in honor of Gareth L. Schmeling*. Groningen, 2006.
- BYRNE, S.N. "Petronius and Maecenas: Seneca's Calculated Criticism." En Byrne/Cueva/ Alvares 2006: 83–111.
- CERMATORI, L. "The Philosopher as Craftsman: A *Topos* between Moral Teaching and Literary Production." En Wildberger/Colish 2014: 295–318.
- COURTIL, J.C. "Valetudinarius Seneca. Sénèque le Philosophe était-il un malade imaginaire?" *Pallas* 88 (2012): 83–102.
- DAMSCHEIN, G./Heil, A. (eds.) *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*. Leiden/Boston, 2014.
- DRESSLER, A. "'You must change your life': theory and practice, metaphor and *exemplum* in Seneca's prose." *Helios* 39 (2012): 145–192.
- EDWARDS, C. "Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's *Letters*." *G&R* 44 (1997): 23–38.
- EDWARDS, C. *Death in ancient Rome*. New Haven/Londres, 2007.
- EDWARDS, C. "Ethics V: Death and Time." En Damschen/Heil 2014: 323–341.
- GAGLIARDI, D. *Il tempo in Seneca filosofo*. Nápoles, 1998.
- GRAVER, M.R. *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*, tesis doctoral, Brown University, 1996.
- GRAVER, M. "The Manhandling of Maecenas: Senecan Abstractions of Masculinity." *AJPh* 119.4 (1998): 607–632.
- GRIFFIN, M. *Seneca. A philosopher in Politics*. Nueva York, 1976.
- GRIMAL, P. "Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque." *REA* 70 (1968): 92–109.
- GUNDERSON, E. *The Sublime Seneca. Ethics, literature, metaphysics*. Cambridge, 2015.
- HELLEGOUARC'H, J. *Le vocabulaire Latin des relations et des partis politiques sous la République*. París, 1972.
- KASTER, R.A. "The Taxonomy of Patience, or When Is 'Patientia' Not a Virtue?" *CPh* 97.2 (2002): 133–144.
- KER, J. *The Deaths of Seneca*. Oxford, 2009.

- KER, J. "Nocturnal Writers in Imperial Rome: The Culture of *Lucubratio*." *CPh* 99.3 (2004): 209–242.
- LANGLANDS, R. *Exemplary Ethics in Ancient Rome*. Cambridge, 2018.
- LE DOZE, P. "Quomodo Maecenas vixerit: à propos du Mécène de Sénèque." *Latomus* 71.3 (2012): 734–752.
- LEEMAN, A.D. "The Epistolary Form of Sen. *Ep.*102." *Mnemosyne* 4.2 (1951): 175–181.
- MAZZOLI, G. "Effetti di cornice nell'epistolario di Seneca a Lucilio." En Setaioli 1991: 67–87.
- MONTIGLIO, S. "Meminisse iuvabit: Seneca on controlling memory." *RhM* 151.2 (2008): 168–180.
- MOTTO, A.L./Clark, J.R. "Seneca on Drunkenness." *RCCM* 32.1-2 (1990): 105–110.
- NUSSBAUM, M.C. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, 1994.
- REYNOLDS, L.D. (ed.) *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*. Oxford, 1965.
- RODRÍGUEZ-PANTOJA, M. *Séneca dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento*. Córdoba, 1997.
- SANGALLI, E. "Tempo narrato e tempo vissuto nelle *Epistulae ad Lucilium* di Seneca." *Athenaeum* 78 (1988): 53–67.
- SCOTT SMITH, R. "De brevitate vitae." En Damschen/Heil 2014: 161–166.
- SCHAFER, J. "Seneca's *Epistulae Morales* as Dramatized Education." *CPh* 106.1 (2011): 32–52.
- SETAIOLI, A. (ed.) *Seneca e la cultura*. Nápoles, 1991.
- SETAIOLI, A. "Séneca, Epicuro y Mecenas." En Rodríguez-Pantoja 1997: 563–576.
- SETAIOLI, A. *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*. Bologna, 2000.
- SETAIOLI, A. "Seneca e l'oltretomba." En Setaioli 2000: 275–323.
- SETAIOLI, A. "Ethics I: Therapy, Self-transformation, 'Lebensform'". En Damschen/Heil 2014: 240–256.
- TRAINA, A. *Lo Stile 'drammatico' del filosofo Seneca*. Bologna, 1978.
- TRAINA, A. (ed.) *Seneca: La brevità della vita*. Turín, 1984.
- VEYNE, P. *Seneca. The Life of a Stoic*. Nueva York, 2003.
- WILCOX, A. *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*. Madison, 2012.
- WILDBERGER, J./Colish, M.L. (eds.) *Seneca Philosophus*. Berlín/Boston, 2014.
- WILLIAMS, G.D. (ed.) *Seneca: De otio, De brevitate vitae*. Cambridge, 2003.
- WILSON, M. "'Quae quis fugit damnat': Outspoken silence in Seneca's Epistles". En Baltussen/Davis 2015: 137–156.