

Myrtia, nº 18, 2003, pp. 211-223

CULTURA SOCRÁTICA EN SÉNECA

MICHAEL VON ALBRECHT
Universidad de Heidelberg*

Summary: Nel presente studio si svolge un'analisi dell'importanza della figura di Socrate in Seneca partendo dalla lettura del ruolo di Socrate nell'*epistulae morali* e altri opere dell'autore latino e dall'interpretazione degli elementi comuni tra i due filosofi.

Premisa: Interpretación “socrática” de Séneca

La importancia de Sócrates para Séneca se deduce claramente de la descripción tacitea de su muerte (*Ann.* 15 60-64) la cual remite, evidentemente, al *Fedón* de Platón. Como Sócrates, Séneca acepta una sentencia injusta. Como Sócrates, Séneca conversa con sus amigos y los consuela con consideraciones filosóficas. Pero, a diferencia del Sócrates platónico, Séneca en el momento de la muerte no habla de la naturaleza del alma o de su separación del cuerpo –un motivo que Tácito transfirió a la muerte de Peto Trasea (*Ann.* 16, 34); además, a diferencia del modelo griego la idea de la gloria destaca más –en armonía con la perspectiva romana (*imaginem vitae suae relinquere* 15; 62; *gloriae* 63), y la amadísima consorte del filósofo (*sibi unice dilecta; amore*) obtiene un puesto de honor: quiere acompañar al marido en la muerte, decisión aprobada por Séneca (*sit huius tam fortis exitus constantia penes utroque par, claritudinis plus in tuo fine*); Nerón sin embargo impide que la viuda muera (un acceso de clemencia sí, pero no carente de crueldad). Tácito evoca la muerte de Sócrates directamente, subrayando que el veneno bebido por Séneca fue el mismo usado por los atenienses en las ejecuciones. Por lo tanto, para Tácito, Séneca es un secuaz de Sócrates. Al mismo tiempo el historiador nos hace comprender que no se trata de una puesta en escena, dado que Séneca antes había intentado hacerse cortar las venas (según el uso romano) y sólo cuando este intento falló, eligió la cicuta (la cual, por otra parte, inicialmente fue del todo ineficaz; sólo el baño caliente provocó la muerte). Dado que el Séneca taciteo dice a los amigos que (en lugar de

* **Dirección para correspondencia:** Prof. Dr. M. von Albrecht, Seminar für Klassische Philologie, Universität Heidelberg, Marstallhof 2-4, D-69117 Heidelberg (Alemania)

un testamento prohibido por el príncipe) les deja la imagen de su vida (*imago vitae* que hace pensar en las *imagines* de los antepasados romanos), estos amigos y discípulos se convierten en sus herederos y sucesores espirituales (volveremos sobre este tema). He aquí, por lo tanto, un impulso central en ambos, Séneca y Sócrates; se trata de hacer penetrar la filosofía en la vida. Hemos visto un testimonio casi contemporáneo de una interpretación “socrática” de la figura de Séneca.

En el arte figurativa la unión de Séneca y Sócrates se expresa en una antigua herma doble¹ (Museos estatales, Berlín): en ella los dos pensadores forman una sola cabeza de Jano. Se debería examinar si esta obra y la narración tacitea reflejan únicamente interpretaciones posteriores o si, por el contrario, en los escritos de Séneca existen ya indicios para tal interpretación.

La elección misma de los géneros literarios –diálogos y epístolas- nos hace comprender que la filosofía senecana está centrada en el diálogo (se sabe que también las cartas son un diálogo –un diálogo con personas ausentes- y (como los *diálogos* de Séneca) pueden llamarse “diálogos a medias”. Séneca no es un filósofo sistemático (a este respecto ha entendido a Sócrates mejor que muchos filósofos platónicos).

1. Enseñanza a través del diálogo (*viva vox et convictus*)

a) La transformación en sentido positivo

Estudiemos primero el papel de Sócrates en las *Epistulae morales*: En esta obra Sócrates aparece bastante pronto desarrollando una función importante. La sexta carta demuestra que el ejemplo vivo del maestro contribuye mucho más al progreso del alumno que las charlas. El proceso de la transformación espiritual (*Non emendari... tantum, sed transfigurari* “ser no sólo mejorado, sino transformado” 6, 1) se ve muy favorecido gracias a una “verdadera amistad” entre

¹ K. Schefold, *die Bildnisse der antiken Dichter. Redner und Denker* (1943), 178-179; segunda edición actualizada (Basilea 1997) con t. 224. Se trata de una copia (de alrededor del 200) de un retrato hecho en el 60 d. C. La herma doble (con el retrato de Sócrates) fue creada tras la muerte de Séneca (65 d. C.). El paralelo con Sócrates se hizo también más tarde. Alrededor del 1440 el Florentino Giannazzo Manetti escribió una *Vita Socratis et Senecae*, pintando a los dos filósofos como mártires de sus convicciones. Sobre cuadros que representan la muerte de Séneca (Rubens, Poussin, Giordano) y su relación con pinturas contemporáneas de la muerte de Sócrates: Wolfgang von Löhneysen, “Der sterbende Sokrates”, en H. Kessler (Hrsg.), *Sokrates. Geschichte Legende Spiegelungen. Sokrates-Studien II* (Zug/Schweiz 1995) 201-259, aquí 225-231 con t. 8 y 10. (El autor agradece a su colega y amigo Reinhard Häussler estas indicaciones).

el profesor y el estudiante. Es importante la comunión de la vida (*viva vox et convictus* 6, 5), dado que los hombres creen en sus ojos más que en sus oídos. Según Séneca, Cleantes no se habría convertido en el retrato vivo de Zenón, si sólo lo hubiera escuchado, en lugar de participar en su vida y poder observar y comprobar si el maestro vivía según sus propias doctrinas. La herma de dos cabezas mencionada representa la comunión espiritual reflejando en la unidad material del mármol el crecimiento moral del discípulo en la continua presencia espiritual del maestro. Séneca continúa: Platón, Aristóteles y los otros filósofos, por ser diferentes, aprendieron más del carácter de Sócrates que de sus palabras. Los seguidores de Epicuro no consiguieron la grandeza filosófica escuchando sus lecciones, sino participando de su vida (*Contubernium* 6, 6). Lo mismo sirve ahora también para Lucilio (el destinatario de las *Epistolas morales*) y Séneca. Sin embargo concierne a Lucilio no sólo beneficiarse de Séneca sino también serle útil. Este comportamiento nos hace pensar inmediatamente en unas palabras de Julius Stenzel²: “En la dialéctica de Sócrates es típico el intercambio del saber, nadie enseña, nadie recibe la enseñanza”. Se podría decir del mismo modo —e incluso mejor— que ambos enseñan y aprenden al mismo tiempo. Es interesante que Séneca— al menos por lo que respecta a sí mismo y a Lucilio —no piensa en una verdadera vida en común, sino en el intercambio de cartas y libros. Se trata de una verdadera amistad sin egoísmos. Todos los descubrimientos filosóficos de uno se le comunican inmediatamente al otro: *ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam* (6, 4). Tampoco gustaría el autor de las cartas del saber más alto y más saludable si no fuera lícito transmitírselo al amigo. Ya en esta epístola, la convivencia del discípulo con el maestro se espiritualiza. En las cartas posteriores encontraremos la idea de que el estudiante de filosofía vive, por decirlo de algún modo, bajo la mirada del maestro. En esta carta Sócrates es un ejemplo importante, pero no el único *exemplum*.

Por otra parte no es necesario que el maestro sea un sabio perfecto, dado que la época de Séneca no es precisamente rica en tales personalidades³. Mucho más importante es la república espiritual, cuyo acceso está siempre abierto.

b) Un ejemplo contrario: los peligros de la vida áulica

Un estudio de la filosofía en compañía de un amigo digno puede contribuir a un desarrollo positivo del carácter, pero Séneca conoce también el proceso

² “Sokrates”, *RE* 2, 5 (1927) 829.

³ A diferencia de la Atenas de los discípulos de Sócrates o incluso de la Roma de Catón el viejo.

contrario. La carta que sigue inmediatamente (*Epistola* 7) discute la corruptibilidad del hombre por la sociedad viciada⁴. Una persona moralmente inestable (*tener animus* 7, 6) se adapta fácilmente a la muchedumbre. Incluso Sócrates, Catón, o Lelio (es decir, los mejores) bajo el influjo de la muchedumbre habrían podido perder la firmeza moral. Este ejemplo extremo no presupone una crítica de Sócrates y de sus semejantes, sino —en un contexto persuasivo— sirve para poner en evidencia la importancia del *retraite spirituelle*, la importancia de vivir retirado.

Aquí se impone una observación: para Séneca en su vejez la vida retirada del filósofo se une al estado de reposo político. En el *De otio*⁵ Séneca —en contra de los bien conocidos principios estoicos— defiende el derecho de alejarse de los asuntos políticos—incluso para el estoico. Por ejemplo, sería absurdo si el sabio tuviera que servir a un estado que condena a Sócrates (*De otio* 32). Parece que en esta ocasión Séneca adivina su propio destino inminente. El paralelismo es manifiesto. En el libro quinto del *De beneficiis*⁶ Séneca cuenta la anécdota relativa al rechazo de Sócrates de ir a la corte del rey Arquelao⁷ de Macedonia. Mientras el filósofo griego declaró que no aceptaba los beneficios del rey pues no podía corresponderlo, Séneca propone que le habría podido enseñar al rey el arte de gobernar. Todo esto nos hace pensar en la experiencia neroniana de Séneca, sobre todo el final pesimista: Sócrates se alejó de la esclavitud voluntaria de la vida áulica. El paralelo entre Séneca y Sócrates es evidente. Pero volvamos a las cartas a Lucilio.

Hasta ahora la sexta y la séptima carta habían preparado una base para una existencia filosófica. En la elección del amigo imaginario, que cambiará el carácter del alumno, Sócrates ejerce una posición clave.

c) Autoeducación

El papel director del *amicus* incluye además otro aspecto: la sexta carta desemboca en la idea de la amistad consigo mismo: *amicus esse mihi coepi*. Con el paso del tiempo el alumno puede convertirse en el propio amigo y maestro. En el *De beneficiis* este hecho se ilustra con el ejemplo de Platón y Sócrates: Platón está agradecido con Sócrates por todo lo que ha aprendido de él. Pero Séneca nos

⁴ *Tranquillitati tamen inimicus est comes perturbatus et omnia gemens (De tranquillitate animi 7)*.

⁵ Esta obra fue, probablemente, escrita en el 62, cuando Séneca abandonó la actividad política.

⁶ Escrito tras el *De vita beata* y antes del 62.

⁷ Cf. Diog. Laert. 2, 25 (menos detallado); otra anécdota en Cic., *Tusc.* 5, 35 (según el *Gorgias* de Platón).

descubre un problema: ¿Por qué Sócrates no tendría que estarse agradecido a sí mismo por haberse enseñado a sí mismo (*De beneficiis* 5, 7)? Aunque esta idea paradójica no sea aceptada por Séneca, el motivo de la autoeducación se perpetua, hasta el punto que Séneca en sus cartas continúa espiritualizando la relación entre profesor y estudiante.

2. Vencer la prisión de la muerte

a) Intrepidez

Del tema de la vida al tema de la muerte hay sólo un paso. En la carta 13 Séneca declara que la cicuta dio la grandeza a Sócrates y la espada dio la libertad a Catón⁸. Una muerte tal ennoblece la vida (13, 14). Sin embargo, aquellos que hasta el último respiro se ocupan de aumentar sus propios bienes materiales, no se comportan según su edad. Se puede añadir que un ejemplo contrario y positivo, sin embargo, sería la muerte de Séneca tras la huella de Sócrates. El tema de la independencia moral se discutirá más extensamente en la epístola 28.

Pero antes Séneca en la carta 24 se detiene en la prisión y la muerte de Sócrates. Junto con Rutilo, Metelo, Mucio Escévola y Catón, Sócrates sirve como modelo de intrepidez: “Una vez en la cárcel, Sócrates discutía y no quería salir de ella, aunque le prometieran que podría huir; y perseveró en aquel puesto, para quitar a los hombres el miedo de dos cosas pésimas: la muerte y la cárcel! (24, 4)”.

b) La muerte no es un mal

Para mantener la coherencia temática, nos anticipamos aquí citando un pasaje de una carta posterior (67, 7). Si deseamos una vida moralmente buena, debemos saber que esto comprende cosas como la herida mortal de Catón y la cicuta de Sócrates (también Sócrates es aquí uno de los muchos ejemplos; entre los cuales destaca Epicuro, capaz hasta de disfrutar de tales situaciones). Nada malo puede sucederle a Sócrates⁹.

⁸ El texto transmitido es *confecit*; Sabbadini lo explica: *Socratem abripuit, magnum fecit*. Es posible incluso que *confecit* sea corrupto de *effecit*.

⁹ Cf. *De providentia* 3: Sócrates, cuando bebe la cicuta disputando con sus discípulos, no era desafortunado sino digno de envidia.

c) Contra el suicidio

En la carta 70 Sócrates sirve como ejemplo de paciencia¹⁰ y de renuncia a un suicidio prematuro¹¹. Aunque hubiera podido matarse ayunando, para librarse de la ejecución, Sócrates perseveró obedeciendo la ley y dialogando filosóficamente con los amigos (70, 9).

d) La importancia de la cultura de los libros

El ejemplo de Catón el Joven, extensamente discutido en la carta 24, confirma el hecho de que Sócrates sirve como modelo moral e intelectual; según Séneca, Catón durante su última noche leyó “el libro de Platón” (es decir, el *Fedón*), con la espada cerca de su mano en la cabecera de la cama. Aquí el libro es considerado expresamente un instrumento importante (24,6): el libro lo capacita para desear la muerte (*ut vellet mori*), la espada, para poder realizarla (*ut posset*). La voluntad es puesta en evidencia con fuerza: los médicos que hagan la herida, pero Catón la abre. Es evidente la espiritualización de la “convivencia” filosófica. El contacto con Sócrates –predecesor y maestro- se establece a través de un libro. En la misma carta Séneca reflexiona críticamente sobre su correspondencia con Lucilio e intenta llevarlo de leer sus cartas a leer en su propia vida (24, 21): *malo te legas quam epistolam meam*; puesto que este tipo de lectura nos revela que la muerte tan temida es sólo el último paso del continuo morir que significa nuestra vida. En la carta 24 se trata de filosofar, no con las palabras, sino con los hechos (24, 15): *hoc enim turpissimum est, quod nobis obici solet, verba nos philosophiae, non opera tractare*.

¹⁰ También en otras ocasiones Séneca insiste sobre la paciencia de Sócrates: “Escuchaba con amabilidad las bromas de los comediógrafos, y reía, cuando Jantipa lo bañó con agua sucia” (*De constantia sapientis* 18). Su control de la cólera se describe en el *De ira*: “Su ira no hacía sufrir a nadie, puesto que cuando se encolerizaba, hablaba más flojo y menos” (*De ira*, 3, 13). Cuando recibió un puñetazo, dijo sólo que era una pena no saber nunca cuándo iba a ser necesario ponerse un casco antes de salir (*De ira* 11). Dijo a un esclavo: Te batiría si no estuviera irritado”. Así se amonestó a sí mismo y aplazó la amonestación del esclavo hasta un momento más tranquilo. De hecho, la ira habría perjudicado la imperturbabilidad proverbial del rostro de Sócrates (*De ira* 2, 6); sobre su rostro contento véase también *Consolatio ad Helviam* 13; sobre la ironía socrática: *De Beneficiis* 7, 24; sobre su capacidad de relajarse jugando con los niños: *De tranquillitate animi* 15.

¹¹ En el *Fedón* Sócrates rechaza el suicidio diciendo que es necesario permanecer en el puesto que nos ha asignado la divinidad.

3. Conocimiento de sí mismo

a) Estabilidad moral y local

En la carta 28 Sócrates, en perfecta armonía con su carácter, aparece como exhortador de su propio conocimiento. El término de comparación es la estabilidad moral y local. El Sócrates senecano nos advierte de que no se espere ninguna mejora del propio estado de ánimo a partir de los cambios locales (28,6): *animum debes mutare, non caelum* (cf. también Sen. *Epist.* 2). Es más importante qué persona eres que a qué lugar llegas (28, 4). Por otra parte no se aconseja buscar las pruebas duras a cualquier precio.

b) Valores de la sociedad transfigurados: libertad y verdadera nobleza

Sócrates venció a los treinta tiranos¹² (28, 8). La servidumbre es siempre la misma; quien la vence es libre, cualquiera que sea el número de los tiranos. Sócrates nos muestra el camino hacia la independencia intelectual. Al final de la carta se encuentra la exhortación para conocerse a sí mismo (28, 10): *te ipse coargue, inquire in te*.

Sócrates no sólo nos conduce hacia una nueva idea de libertad, sino también hacia la verdadera nobleza moral. Por lo tanto algunos valores fundamentales de la sociedad antigua sufren una nueva interpretación y espiritualización (44, 3): “Sócrates no fue un patricio; Cleantes sacaba agua de un pozo y entró al servicio, para regar un jardín. Si comprendemos justamente la palabra “nobleza”, Platón no fue noble, cuando llegó a la filosofía, pero fue ennoblecido por la filosofía”. La nobleza hereditaria se sustituye por la moral.” Todos ellos son tus antepasados, si te comportas como digno de ellos”. Incluso un liberto, si sigue a Sócrates, puede ser el único libre entre muchas personas de “buena” familia (44, 6).

4. Diálogo con los grandes pensadores

a) Respeto sin servidumbre

A pesar de su forma espiritualizada, la “convivencia” con los filósofos del pasado se presenta gráficamente: Catón, Lelio, Sócrates, Platón, Zenón, Cleantes son aceptados como huéspedes con grandísimo respeto (64, 10); mentalmente el

¹² En el *De tranquillitate animi* 3 Sócrates aparece como un hombre libre entre los treinta tiranos (*inter triginta dominos liber*). Es un reproche dirigido a todos aquellos que, siendo ricos, se sienten particularmente amenazados por los tiranos (han abrazado los valores equivocados).

discípulo se alza ante ellos, como si fueran cónsules o pretores. El respeto no es un fin por sí mismo, sino un medio para desarrollar la propia capacidad de aprender y, aún más, –finalmente– de hacerse independiente (cf. *infra*, n. 6, la anécdota de Esquines).

b) Discernimiento

En la carta setenta y uno Lucilio es exhortado a ir más allá de la “escuela elemental” de los filósofos (71, 6), los cuales reducen la cosa más sublime que exista a pedantes argucias, haciendo declinar el espíritu, obligándolo a aprender de la futilidad y de este modo deteriorándolo. Se trata sin embargo de imitar a los grandes descubridores de las ideas filosóficas, no a aquellos que se limitan a transmitir las y a resaltar las dificultades de la filosofía en lugar de su grandeza. Sin embargo, Sócrates orientó toda la filosofía hacia la moral práctica (71, 7 *totam philosophiam revocavit ad mores*)¹³ y llamó suma sabiduría al discernimiento del bien y del mal. Sólo los maestros capaces de ver y afrontar los problemas importantes son dignos de ser seguidos¹⁴.

c) Séneca sirviéndose de la voz de Sócrates

A continuación Séneca inventa un discurso de Sócrates que advierte al estudiante de filosofía que siga a aquellos hombres para conseguir la felicidad, a pesar de que algunas personas lo tomen por un estúpido, lo ofendan o lo desprecien. Sólo la presencia de la virtud y de la buena conciencia lo protegerán. Esto lo efectuará sólo aquel que lo desprecia todo, que considera todos los bienes iguales porque no hay bien sin excelencia moral. Sigue un diálogo, en el que Séneca ilustra esta igualdad de todos los bienes por medio de ejemplos extraídos

¹³ Cf. Demetr. Byz. apud Diog. Laert. 2, 21 y (naturalmente) Cic., *Ac.* 1, 4, 15; *Tusc.* 5, 4, 10-11; *Rep.* 1, 10, 15.

¹⁴ Séneca saca a la luz el elemento ético en Sócrates, pero conoce también al filósofo aporético (hasta al “físico”), enriqueciendo así nuestras ideas sobre la “fortuna” de Sócrates (cf. *infra*, secc. 7 b). Ya Stenzel, “Sokrates”, *RE*, 2, 5 (1927) 832 había hecho notar que *physis* comprende naturaleza y cultura, un aspecto digno de ser recordado también hoy. La separación de estas dos esferas (nacida bajo el influjo de una determinada imagen de Sócrates) no se proyecta retrospectivamente sobre el propio Sócrates; por la misma razón también un “desarrollo de lo físico a lo ético” es problemático desde el principio. Contra un desarrollo tal (con otras razones) Klaus Döring, “Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen”, en *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg. Die Philosophie der Antike*, Bd. 2, 1, ed. H. Flashar (Basel 1998, 139-364), especialmente 153-155.

sobre todo de la vida de Catón el Joven. Aquí Sócrates se presenta como el prototipo del hombre de acción entre los filósofos. Al mismo tiempo Séneca lo hace dialogar con el lector. Por lo tanto el diálogo se revela como la forma ideal del filosofar socrático, un aspecto que desarrollaremos más tarde al hablar de los diálogos.

5. Elementos “romanos”: el amor por la gloria y por la lucha

Sócrates es feliz incluso en prisión (71, 17). En cuanto al mal que le han hecho los otros, no lo reconoció como mal¹⁵. De este modo le quitó a la prisión el carácter vergonzoso¹⁶. No debemos llorar su suerte, sino glorificarla¹⁷. Además, Sócrates ejemplifica el hecho de que la gloria llega tarde (79, 17). Séneca admira el desprecio socrático de los honores exteriores: “Me acordaré de ser mortal especialmente, cuando todos me saluden como a un dios”, *me hominem esse tum maxime cogitabo, cum deus undique consalutabor* (*De vita beata* 25). No en menor medida es importante la idea de la gloria para el romano. Séneca la relaciona con la persona de Sócrates¹⁸, en un complejo de otros temas típicamente romanos: en la carta noventa y ocho, Séneca exhorta a Lucilio recordando el ánimo guerrero de los romanos y la idea de que todo –por terrible que sea- se puede vencer. En efecto Escévola venció el fuego, Régulo la cruz, Sócrates el veneno, Rutilio el exilio, Catón la muerte violenta. De esto se deriva que también nosotros debemos vencer algo: *et nos vincamus aliquid* (98, 12). En la misma carta se dice que debemos aprender la filosofía practicándola: *philosophiam in opere discere* (98, 17); del mismo modo también el orador y político romano se formó en la vida real. Al mismo tiempo la idea de la *magna mors* está presente: la muerte se convierte en el apogeo de la vida del filósofo. Por lo tanto en la muerte de Séneca el elemento socrático es inseparable también de tantos elementos del pensamiento romano. Es necesario, sin embargo, tener en cuenta el hecho de que – a diferencia de aquellas formas arcaicas de enseñanza romana- para Séneca la imitación socrática está espiritualizada: Sócrates no es un maestro en carne y hueso, sino un maestro invisible, y su imitación está mediada por libros y formas literarias.

¹⁵ *De constantia sapientis* 7.

¹⁶ Cf. *Consolatio ad Helviam* 13.

¹⁷ *De tranquillitate animi* 15.

¹⁸ La gloria de Sócrates hizo ilustre incluso a su padre Sofronisco (*De beneficiis* 3, 32).

6. Un “resumen” en una carta “tardía”

La carta ciento cuatro contiene un “resumen” de muchos aspectos hasta ahora tratados. Se dice que Sócrates respondió a un hombre que se lamentaba de la inutilidad de tantos viajes que había hecho: No podías aprender o mejorar porque viajabas con mala compañía (es decir en tu propia compañía). Aquí Séneca vuelve sobre un tema tratado ya en la carta segunda y en la veintiocho. Concluye que es necesario curar al compañero de viaje, es decir a sí mismo (104, 20) buscando buena compañía, así: Catón, Lelio, Tuberón, Sócrates o Zenón. Uno de estos te enseñará a morir, cuando sea necesario, el otro antes de que sea necesario; Crisipo y Posidonio te proporcionarán el saber divino y humano y te mandarán hacer el bien en lugar de hablar bien. En la misma carta Séneca presenta a Sócrates como un buen ejemplo para su lector (104, 27). Sócrates soportó las más grandes penurias: la pobreza, el servicio militar, las adversidades domésticas, tras la guerra con los treinta tiranos, la acusación de irreligiosidad y corrupción de la juventud, la cárcel y el veneno. Pero Sócrates permaneció imperturbable y siempre equilibrado. Hablando de Catón, que fue “no menos intrépido que Sócrates” (104, 29) subraya de nuevo la imitación espiritual.

Para concluir se puede decir que Sócrates juega un papel importante en las *Epistulae morales*. No sólo es uno entre numerosos ejemplos, sino que sirve de punto de referencia también para otras figuras ejemplares, especialmente para Catón. Más que un modelo de espiritualización de los valores de la sociedad antigua (libertad, nobleza, intrepidez, lealtad) y de cualidades específicamente romanas (la gloria y el ánimo guerrero), es un interlocutor y compañero en el peregrinaje de la vida, en cuya compañía el estudiante se transforma y se corrige poco a poco. Por lo tanto, Sócrates es la encarnación del maestro y del verdadero amigo, impulsándonos constantemente a conocernos a nosotros mismos.

Es verdad que el contacto de Séneca con Sócrates y con sus modelos romanos está ligado a la vida práctica, pero no se limita a la esfera puramente oral (la preferida por Sócrates). A diferencia de Sócrates, a Séneca los libros le sirven como medio de enseñanza. El contacto entre Catón y Sócrates se ha hecho leyendo el *Fedón* platónico. El contacto entre Séneca y Lucilio no es un *contubernium* auténtico, no viven en la misma casa, pero intercambian cartas y libros. Esta forma tiene en cuenta la situación de Séneca en la historia de la cultura: en efecto, la vida espiritual romana se basa en la existencia de libros; además esta forma garantiza un máximo de libertad al estudiante. Por otra parte encontramos también elementos más bien arcaicos en Séneca: De hecho, en una de las primeras cartas Séneca no oculta el hecho de que la “transfiguración” espiritual no puede realizarse sin un cierto respeto a “los grandes maestros de la humanidad. Pero multiplicando el número de “maestros” Séneca evita el peligro

del culto a una sola persona (típico de los epicúreos). A este respecto Séneca es más moderno que Lucrecio, por ejemplo. Una anécdota sirve para ilustrar el proceso de la transformación espiritual y el carácter específico del intercambio intelectual a diferencia del material: Esquines quiere hacerse discípulo de Sócrates; como no tiene dinero, se ofrece “a sí mismo”; Sócrates le responde: “yo te devolveré mejorado” (*Benef.* 1, 1, 8).

7. Cercanía de Séneca y Sócrates en los diálogos

a) Confusión entre las dos personas

En las otras obras filosóficas de Séneca encontramos no sólo narraciones anecdóticas extraídas de la tradición doxográfica (en los que la figura de Sócrates ilustra diversas virtudes (cf. p. ej. n. 10), sino también un pasaje clave que nos explica la imitación socrática de Séneca.

Se trata de un discurso atribuido a Sócrates en el *De vita beata*, una exhortación al conocimiento de sí mismo, pasaje este que recuerda la palabra de Jesús sobre la paja en el ojo del prójimo y la viga en el propio (Matt. 7, 3; *De vita beata* 27). De hecho en toda esta parte final del *De vita beata* no es fácil aislar en cada caso a quien habla: Sócrates o Séneca. Esta ambigüedad no es un problema de crítica textual, sino más bien el efecto de una intención literaria. En el párrafo 25 Séneca dice expresamente que Sócrates es quien habla (aquí se trata de reflexionar sobre la propia moralidad en el momento de la gloria más grande; autoconocimiento en el sentido delfico de la palabra equivale al conocimiento de la mortalidad del hombre). Pero en el párrafo que sigue, Séneca mismo deja decidir al lector, si el interlocutor es Sócrates u otra persona capaz de ver las cosas terrenas de la misma manera (26): *nihil magis, Socrates inquit, aut aliquis alius cui idem ius adversus humana atque eadem potestas est, persuasi mihi*. Aquí se trata de no seguir las opiniones de otro en la propia vida. Los hombres, al querer perjudicar al filósofo, sólo se perjudican a sí mismos. Finalmente (27) comprendemos que Sócrates, al entrar en su prisión, la ha ennoblecido. En este contexto Séneca habla de los bien conocidos ataques a su vida: “¿Por qué este filósofo tiene una casa demasiado amplia, por qué come demasiado bien? *Quare hic philosophus laxius habitat, ... lautius cenat?* También a Platón y a Aristóteles le reprocharon el amor por el dinero, y a Sócrates, (si el texto es correcto) el amor de Alcibiades y de Fedro. En este párrafo Sócrates es el interlocutor, pero las palabras *hic philosophus* se refieren claramente a Séneca. Las dos figuras se confunden. No se trata de un defecto literario, ni de *hybris*, sino de una consecuencia lógica del *contubernium* con el gran maestro, de unas prácticas a distancia, realizadas mediante los libros; el carácter literario de esta cultura

socrática senecana no es una señal de debilidad, sino un testimonio de la aceptación de la modernidad de la propia época. Séneca afronta con éxito los peligros de su época sirviéndose de medios modernos de comunicación literaria, es decir, de los libros. El diálogo permanente con Sócrates, enemigo declarado de los libros, le permite liberarse, desarrollar y afirmar su propia individualidad.

b) Sócrates dialéctico

Por lo demás, sería una verdad parcial decir que Séneca consideró a Sócrates sólo un maestro de moral. El propio Séneca conoce la dialéctica mejor de lo que se pueda pensar¹⁹ y aprecia también las cualidades erísticas de Sócrates. En su descripción magnífica de la sociedad ideal, en la que se encuentra el estudiante de filosofía, Séneca precisamente asigna a Sócrates la facultad de *disputar*²⁰: “Podemos disputar con Sócrates, dudar con Carnéades, reposar con Epicuro, vencer a la naturaleza humana con los estoicos, superarla con los cínicos y junto con la naturaleza del universo entrar en el mismo tiempo en la comunión de todos los tiempos”. *Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere, cum rerum natura in consortium omnis aevi pariter incedere* (*De brevitae vitae* 14). Aquí Sócrates es mencionado antes que todos los filósofos y el *disputar* resalta como su don específico²¹. Hay que notar la espiritualización de la “convivencia con los maestros”: se trata de un primer paso hacia la convivencia con los grandes pensadores de todos los tiempos y finalmente hacia la gran unión con la naturaleza divina. La simultaneidad de las épocas más diversas descrita por Séneca se imagina con dificultad sin la ayuda de los libros. Esto destaca todavía más en la elaboración detallada del texto de Séneca. Los grandes sabios, con los que debemos conversar (ahora Séneca cita a otros: Zenón, Pitágoras, Demócrito, Aristóteles y Teoфраστο; la mayor parte de los cuales no se limitaba a la ética, sino que estudiaba también la naturaleza)²², no tienen, por decirlo de alguna

¹⁹ Sobre Séneca y su conocimiento de la dialéctica y de la física véase Gregor Damschen, “Séneca” en el futuro vol. III del *Handbuch der lateinischen Literatur*.

²⁰ Giusto Lipsio *ad locum*: *Disputare: Nam hoc eius proprium, et sepe ille διαλογιστής et inquisitor*.

²¹ Ello remite sobre todo a una línea de valoración formal (cf. especialmente Aristóteles, *Metafísica* 12, 1078 b 17-31), que ve en Sócrates al lógico y al dialéctico. La tradición escéptica, de la que también fue responsable Cicerón, diferenció después al Sócrates aporético de la dogmática tardía.

²² Séneca piensa evidentemente en Cicerón 1, 10, 42-43, donde aparecen los mismos nombres; Pitágoras y Demócrito como representantes de los *physici* preludian a los auténticos filósofos, de los que Sócrates sería el precursor; en 43 figuran después los

manera, contestador automático, sino que están disponibles día y noche, y al dejarlos seremos más felices de cuanto lo éramos al llegar junto a ellos (*De brevitae vitae* 14). Ninguno de ellos te obligará a morir, sino que te enseñará cómo morir bien. Ninguno te robará tu tiempo sino que todos te regalarán su tiempo. Podrás recibir de ellos cuanto quieras. ¿Por qué Séneca habla de *familiae* de filósofos (ibid 15) y no de *sectae*? A diferencia de las parentelas naturales, el estudiante de filosofía puede elegir su parentela espiritual él mismo. En el tercer libro *De oratore* (3, 16, 61), Cicerón había dicho que las diversas escuelas filosóficas (*quasi familiae*) nacieron todas de Sócrates. En aquel texto Cicerón²³ se sirve del vocabulario de la procreación: p. ej. *orti* y *proseminatae*. El título de “padre” (*parens philosophiae*: Cic., *Fin.* 2, 1, 1) o bien (*De orat.* 1, 10, 43) de “cabeza” y “fuente” (*fons et caput*) encaja con Sócrates en el sentido eminente de la palabra. Séneca (el cual se siente un eslabón en una cadena de escuelas y maestros filosóficos) da un sentido más profundo a estas palabras. El uso de las metáforas de la paternidad y de la familia es la legítima metamorfosis romana del *eros* socrático-platónico y simultáneamente uno de sus renacimientos al cambiar las generaciones. En una época dominada por las tradiciones, Sócrates aparece como creador permanente de historia filosófica y como vencedor de la mera historia filosófica como liberador de la simple erudición escolástica, como origen, potencia creadora y como interlocutor o consejero ideal. Ha sido una fortuna que en los tiempos de Calígula, Claudio y Nerón, época dominada por los tiranos, pero culturalmente muy fecunda, un espíritu independiente como Séneca haya aceptado el desafío socrático con seriedad romana, pero transformándolo, como un intelectual moderno, en una cultura socrática propia.

estoicos como expertos en el arte de disputar y Aristóteles y Teofrasto como filósofos especialistas en retórica.

²³ Cicerón no solamente valora la influencia de Sócrates de forma positiva, sino que hace derivar de él la separación entre filosofía y retórica.