

habría sido preciso una clasificación más exhaustiva en este *totum revolutum*. Completan el libro un «Índice general» y un *Index Locorum*.

Aparte de algunas sofisticadas y muy endebles interpretaciones, y de pasar revista a temas inveterados en la *scholarship* tacitiana bajo epígrafes desde luego muy atrayentes (v.g «Imaginary Rome», «The iconic woman», «The empress's plot», «Old wives' tales», «*Ventrem feri*»), estamos ante un libro abstruso, un tanto deslavazado, de lectura difícil, recomendable para los *supporters* de Tácito.

Universidad de Valladolid

Beatriz ANTÓN
beatriz@fyl.uva.es

SÉNECA, *Diálogos. La filosofía como terapia y camino de perfección*. Introducciones, traducción y notas de Matías López López. Prólogo de Agustín García Calvo. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida, 2000, 293 pp. ISBN: 84-8409-078-7

Después del Prólogo de García Calvo, incisivo y gratamente provocativo, y de un Preámbulo en que el autor le corresponde con fervoroso agradecimiento, vienen cuarenta largas páginas de la Introducción, subdividida en ocho apartados, en los que se presentan aspectos importantes del filósofo y de las obras que se traducen aquí. En el «Perfil biográfico» (1) se dan trazos significativos de la familia y sus maestros, de la formación retórica y las inclinaciones filosóficas, de su frágil salud y los cargos políticos, de las intrigas palaciegas y el destierro, de su ascensión como preceptor de Nerón y el suicidio tras el descubrimiento de la conjura de Pisón; en fin de su enriquecimiento personal, a la vez que defendía el valor de la pobreza. En la «Producción literaria» (2) se recuerdan las obras que se han perdido y se señalan las que se le han atribuido con poco fundamento. Se hace un ilustrativo repaso de las que se han conservado: los doce *Diálogos*, las *Tragedias*, la *Apocolocintosis*, los tratados *De los beneficios* y *De la clemencia*, las *Cuestiones naturales* y las *Epístolas morales a Lucilio*; en todas ellas se destaca el ideario de filosofía moral que las inspira.

Sobre «el talante personal y el oficio de moralista» (3) piensa el autor del libro que es inútil forzar la homogeneización de la vida y la obra del filósofo, pues sus contradicciones personales no dejan de ser acordes con los avatares de la época que le tocó vivir; por otra parte, su pensamiento es sincrético y se halla integrado por elementos no sólo estoicos, sino cínicos, epicúreos y neopitagóricos, aderezados por una gran dosis de moral práctica; todo lo cual lo aleja de la uniformidad doctrinal. En el apartado «Lengua y estilo» (4) se pone de manifiesto cómo Séneca adopta la diatriba cínicostóica, como forma encubierta de diálogo, y por ello mismo a veces próxima a la sátira romana. Es el marco doctrinal en el que caben expresiones irónicas, interrogaciones y exclamaciones, parangones históricos y legendarios, sentencias, digresiones y otros recursos que rompen la simetría del periodo. Su estilo entrecortado no busca vencer con razonamientos lógicos, sino inculcar el mensaje de una manera efectista.

En el capítulo de la «Pervivencia de Séneca» (5) se recuerdan los juicios favorables y menos favorables que, acerca del filósofo, su obra o estilo, emitieron ya los antiguos; también la adopción cristiana de su figura y la falsa correspondencia con San Pablo; la recepción medieval y la transmisión de sus textos, el resurgimiento por obra de los hu-

manistas Mureto, Erasmo y Lipsio. De los escritores franceses que han recibido la influencia senequiana se destaca a Montaigne y Diderot. Ahora bien, entre uno y otro hay que poner el nombre imprescindible de Descartes. Después de Plauto, Séneca es el escritor latino que deja mayor huella en el filósofo francés; éste mantuvo en secreto su inspiración plautina que alcanza al embrión argumental de su sistema¹; en cambio, no tuvo inconveniente en reconocer varias veces el magisterio de Séneca. No sólo entonces, sino también ahora parece haber un abismo entre el prestigio intelectual que otorga la conexión con el filósofo consagrado y el casi desprestigio que parece causar el comediógrafo latino como fuente de inspiración filosófica.

Para la presencia de Séneca en la cultura española desde el siglo XIII hasta el de Quevedo y Gracián, el autor se guía por la sólida monografía de K.A. Blüher; continúa con la influencia posterior en Torres y Villarreal y en Ganivet; y termina con la apropiación española que hacen de la figura de Séneca Menéndez Pelayo y, pese a las advertencias de A. Castro, asimismo Sánchez Albornoz y Pemán. En este sentido, conviene observar que llamar a Séneca *cordobés* resulta tan anacrónico como llamarlo *español*. Los apelativos adecuados para situarlo en el momento justo de la historia son, respectivamente, *cordubense* e *hispano* o *hispanorromano*. *Cordubense* se corresponde con la expresión «nació en Corduba» de la primera línea del «Perfil biográfico». No obstante, lo de «cordobés» es una licencia menor, si lo comparamos con las exageraciones tradicionales del españolismo de Séneca y del senequismo de los españoles, de las que se da buena cuenta en este libro.

En la presentación de «Los *Diálogos*» (6) expone el autor del libro cómo ese nombre se remonta a un pasaje de Quintiliano y cómo bajo él la tradición textual ha mantenido sólo doce tratados morales y ha dejado fuera los libros *De beneficiis* y *De clementia*, que reúnen características similares; en cambio, ha incluido tres *Consolaciones*, que parecen constituir un grupo autónomo. En esa agrupación dispareja ha sido determinante la tradición manuscrita; los doce libros de *Diálogos* (en realidad, éstos son diez tratados, pues el *De ira* abarca tres libros) se han conservado en el códice Ambrosiano C 90, de finales del siglo XI y procedente de Monte Casino, mientras los otros dos grandes tratados nos han llegado por un códice del siglo X, el Vaticano-Palatino núm. 1547. El orden del conjunto no responde ni a criterios cronológicos ni temáticos, como no sea que los seis primeros parecen presentar el triunfo sobre las pasiones y los seis siguientes la conquista de la paz interior; en medio de semejante arbitrariedad algo se nos aclara, cuando se dice que el tratado *De providentia*, escrito en los últimos años del autor, encabeza la serie probablemente por proximidad doctrinal a la teología cristiana.

Después de presentar las ediciones actuales más importantes, las de E. Hermes (Teubner) y L.D. Reynolds (Oxford), las bilingües de A. Bourgerly y R. Waltz (Budé), J.M. Basore (Loeb), G. Viansino (Mondadori) y C. Cardó (Bernat Metge) y de mencionar las traducciones españolas de L. Riber, J.M. Gallegos Rocafull, J. Azagra, C. Codoñer y J. Mariné Isidro, entra en la consideración de «la presente traducción» (7). Justifica la exclusión de las tres *Consolaciones*, por constituir un cuerpo doctrinal específico, y nos informa de que sigue en su versión la edición de Reynolds, pero no sin manifestar su discrepancia en treinta y cuatro pasajes que señala previamente. En la traducción se propone imitar el estilo didáctico y vivaz de Séneca y a fe que lo consigue; lo que modifica por completo es el sistema de puntuación, a fin de dar mayor flexibilidad a la prosa. Los *Diá-*

¹ Cf. B. García-Hernández, *Descartes y Plauto. La concepción dramática del sistema cartesiano*. Madrid, Tecnos, 1997, 92 ss.

logos se acompañan, además, de un cúmulo de notas interpretativas y aclarativas que se colocan al final de cada uno, para no interrumpir el hilo de la lectura. Su cómputo va de las 26 del tratado *De la vida retirada* a las 234 que suman los tres libros del *De la ira*. La «Bibliografía» (8) se presenta tan sólo como una selección de títulos en seis apartados (repertorios, lexicografía, estudios globales, ideario, aspectos formales e influencia); pero se completa con la que se da en las numerosas notas de la *Introducción*, a pie de página, en las introducciones de los *Diálogos* y en las notas de éstos.

Este libro contiene un gran laboreo filológico del texto de Séneca y su mundo; la erudición nunca se hace pesada; al contrario, la lectura resulta en todo momento entretenida y provechosa. No rehuiremos dar aquí breves pinceladas de cada diálogo, a fin de tentar al lector, para que tome el libro en sus manos. Una o dos páginas de introducción, sinopsis del contenido y escueta nota bibliográfica preceden la traducción de cada diálogo. Hagamos un ligero repaso de cada uno de ellos.

De la providencia. Está dedicado a Lucilio, destinatario también de las *Epístolas* y las *Cuestiones naturales*. El filósofo se pregunta cómo es que, si la divinidad es providente, agobia a los hombres de bien con desgracias. La clave de la respuesta, no menos tópica que la pregunta, parece hallarse en el concepto de prueba que encierra la palabra *periculum*; la prueba es siempre un nuevo impulso en el camino hacia la perfección. De ese temple ascético se encuentran bellos ejemplos en la historia y en la forma de vida de los romanos (3.4). Por lo demás, dioses y hombres obedecen al mismo orden eterno. Consideramos aquí un acierto la traducción de *deus* por el genérico y abstracto “divinidad” (n. 3).

De la firmeza del sabio. En este diálogo, dedicado a su amigo Sereno y para el que nosotros mantendríamos en el título la traducción etimológica *De la constancia del sabio*, Séneca propone a Catón como figura ejemplar de comportamiento estoico y como paladín de la libertad contra la ambición de poder, por encima de los modelos legendarios de Ulises y Hércules, proclamados por los maestros del estoicismo. Cuando Catón fue agredido en el foro, ni la injuria ni la ofensa de sus agresores hicieron mella en él; ahí se establece una importante diferencia entre estos dos conceptos, expresados en latín por *iniuria* y *contumelia*; en esa distinción se basa la argumentación que sigue; pero ni una ni otra afectan al sabio que se halla en posesión de la virtud. Como anota el traductor, cuando Séneca habla de *haec disputatio* (7,1), se está refiriendo a la forma de diálogo y debate filosófico con propósito moral, propio de la diatriba.

De la ira. Este tratado, escrito por petición de su hermano Novato, se compone de tres libros que en el cómputo tradicional figuran como diálogos diferentes. Esa catalogación por separado, si no está justificada por la unidad temática, lo está al menos por su estructura y extensión; los dos primeros libros superan a varios otros diálogos y el tercero es el más extenso del conjunto. No es casualidad que sea el único que lleva por título el nombre de una pasión; y es que, como dice M. López, desde Zenón las pasiones constituyen el centro del discurso ético. En el libro primero distingue entre *ira* e *ira-cundia*; esta última representa el hábito del hombre airado; se diferencian, pues, como el borracho del alcohólico. Séneca niega a la ira las cualidades de natural y útil que le atribuyen los aristotélicos y, para superarla, propone la magnanimidad. En el segundo señala entre las causas de la ira la impresión de verse injuriado y ser demasiado susceptible. Y en el tercero aconseja diversos remedios para alcanzar la serenidad, a la vez que presenta varios ejemplos de personajes históricos airados, extranjeros y romanos; pero a la narración sigue una argumentación próxima, con el diálogo encubierto característico de la diatriba:

Te indignas porque te ha contestado tu esclavo, y tu liberto, y tu esposa, y tu cliente: después te quejas de que haya desaparecido del Estado la libertad que en tu casa has hecho desaparecer (35,1).

De la felicidad. Nos convence menos este título genérico, al uso filosófico de hoy, que el más fiel *De la vida feliz*, pues de vivir se trata. Dirigido también a su hermano Novato, ya bajo el nombre adoptivo de Galión, este diálogo consta de dos partes bien diferenciadas. En la más general sitúa el fundamento de la vida feliz en el ejercicio de la virtud, en seguir los dictados de la naturaleza y la razón. La felicidad no es ajena al placer, pero éste puede ser sólo un acompañante. Aquí Séneca se aparta de la opinión común de sus correligionarios que hacían de Epicuro un maestro de corrupción y muestra un gran respeto por él; ahora bien, su modelo es sin duda Sócrates. En la segunda parte, de forma más personal, se defiende de las acusaciones que le llegaban acerca de la contradicción entre el ideal austero que proponía y la acumulación de riquezas que lograba desde el poder; pero nadie podrá decir que no era honesto, al aceptar expresamente la disparidad entre ideal y vida real:

“Hablas de una manera”, dices, “pero vives de otra”. Esto mismo, oh mentes malintencionadas y enemigas de las almas mejores, fue objetado a Platón, objetado a Epicuro, objetado a Zenón (pues todos ellos explicaban no cómo vivían, sino cómo sería bueno (también para ellos) vivir); trato acerca de la virtud (no de mí mismo), y, cuando repruebo los vicios, repruebo en primer lugar los míos: viviré como es preciso en la medida de lo posible (18,1).

Añádase a ello la importante diferencia que establece entre poseer riquezas y ser poseído por ellas.

De la vida retirada. Es sin duda un acierto esta traducción del título latino *De otio*. M. López la justifica por el sentido positivo, de “ocio activo”, que tiene el sustantivo latino, al contrario del esp. *ocio*, que se asocia a la idea de inactividad y tiempo libre. Añadamos que *vida retirada* trae felices ecos literarios en nuestra lengua. Es éste un diálogo reducido a ocho capitulillos por la mutilación que ha sufrido su texto en la parte inicial y final. En él llama la atención inmediatamente cómo Séneca trata de hacer compatibles el pensamiento estoico y el epicúreo acerca de la acción y la contemplación; pues, por más que se distancien en la forma, las dos escuelas coinciden en el fondo:

Dice Epicuro: “No intervendrá en política el sabio, a menos que alguna circunstancia lo obligue”; dice Zenón: “Intervendrá en política, a menos que alguna circunstancia se lo impida” (3,2).

De la serenidad del espíritu. He aquí otro diálogo dedicado a Sereno, un amigo de carácter precisamente poco tranquilo; en él se insiste en la compatibilidad entre acción política y ética filosófica, que propugnaban los maestros del estoicismo. Séneca nos da toda una lección sobre qué criterio ha de prevalecer al traducir un título griego:

Los griegos llaman a esta estabilidad del espíritu *euthymía*, sobre la cual escribió Demócrito un libro egregio; yo la llamo *tranquillitas*, pues no es menester imitar y trasladar las palabras en su misma forma, sino que hay que nombrar el concepto del que se trata con un vocablo que posea el sentido de la designación griega (no su rostro (2,3)).

Como anota nuestro traductor, el tratado de Demócrito es el punto de partida del tema, pero Séneca debió de inspirarse en un tratado más reciente del estoico Panecio.

De la brevedad de la vida. Este magnífico diálogo lo dirige a Paulino, del que no sabemos si era su suegro o cuñado; en él entiende la tarea de la vida como un constante aprendizaje, un aprender a vivir y a morir. Con el ideal de la ociosa actividad por delante, una cosa es estar vivo y otra saber vivir. La vida del sabio es plena en sus recuerdos del pasado, su disfrute del presente y su anticipación del futuro; bien distinta de la del que se pasa media semana esperando el espectáculo del fin de semana y la otra media recordándolo. Bueno, esto último es quizás lo que hubiera dicho hoy Séneca; he aquí lo que realmente dice:

... procuran ocuparse en algo y todo el tiempo que resta se les torna enojoso, de la misma manera, por cierto, que, cuando se anuncia una jornada de espectáculo gladiatorio o bien aguardan algún otro entretenimiento o placer convenido, querrían saltar por encima de los días que faltan; todo plazo para una cosa que esperan se les antoja interminable, pero el tiempo de que disfrutaban es breve y escurridizo (mucho más breve aún por culpa de sus manías), por lo que dan tumbos sin cesar al ser incapaces de perseverar en una sola apatencia... (16,3 s.).

No termina aquí el gran trabajo de M. López, pues siguen dos índices, uno de nombres propios y otro de materias, cuya utilidad es tan imponderable como laboriosa debe de haber sido su confección. El último abarca más de sesenta conceptos, preferentemente abstractos, centrales en el pensamiento de Séneca (*acción, adversidad, alma, ambición, amistad...*). Anotemos que *alma* empleado como sustantivo polivalente para traducir *anima, animus* y *mens* es demasiado reductor, sobre todo cuando se dispone además, entre otros, de *espíritu* y *mente*. El uso de *mens* en Séneca, para referirse a la facultad del juicio (*Felic.* 3.3), está en la mejor línea clásica, la que va de Plauto a Juvenal y será continuada por Descartes en época moderna.

Este libro no hubiera alcanzado su nivel de excelencia sin el poderoso atractivo que ejerce la compleja personalidad de Séneca, cuyo mensaje moral se eleva de la flaqueza de la condición humana a la grandeza de pensamiento; eso es algo que el autor manifiesta abiertamente en las páginas preliminares, pero se percibe también de forma más sutil en el vivo estilo de la traducción. Alguna concesión a los usos expresivos de nuestra época, como *en relación a, inusual, posicionamiento, décadas por decenios, escuchar por oír* o el prefijo *auto-*, con verbos casi siempre redundante, no logra empañar la calidad de una prosa siempre cuidada. Una introducción bien elaborada, una traducción hecha a conciencia y una anotación clara, rica y ágil no pueden menos de atraer y mantener la atención de todo lector interesado en Séneca.

Universidad Autónoma de Madrid

Benjamín GARCÍA HERNÁNDEZ
benjamin.garciahernandez@uam.es