


PRÓLOGO XOSÉ LUÍS BARREIRO RIVAS  
TRADUCIÓN MANUEL ENRIQUE VÁZQUEZ BUJÁN



S É N E C A  
A VIDA FELIZ  
A BREVIDADE DA VIDA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
F U N D A C I Ó N B B V A



A VIDA FELIZ  
A BREVIDADE DA VIDA

CLÁSICOS DO  
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 13

**Colección dirixida por**

DARÍO VILLANUEVA

**Comité Científico**

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

*Facultade de Filosofía*

LUIS CONCHEIRO CARRO

*Facultade de Medicina*

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

*Facultade de Ciencias Políticas*

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

*Facultade de Filoloxía*

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

*Facultade de Farmacia*

PRÓLOGO XOSÉ LUIS BARREIRO RIVAS  
TRADUCIÓN MANUEL ENRIQUE VÁZQUEZ BUJÁN

SÉNECA  
A VIDA FELIZ  
A BREVIDADE  
DÁ VIDA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACION BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquiera forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluída en la licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licenza en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN  
Universidade de Santiago de Compostela, 2009  
Fundación BBVA, 2009

DESEÑO DA COLECCIÓN  
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN  
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA  
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico  
Campus universitario sur  
15782 Santiago de Compostela  
[www.usc.es/publicacions](http://www.usc.es/publicacions)

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.23>

# ÍNDICE

- 9 PRÓLOGO  
por Xosé Luís Barreiro Rivas
- 9 1. Un filósofo ecléctico
- 16 2. O contexto vital e político de Séneca
- 26 3. O pensamento filosófico de Séneca
- 33 4. O político Séneca
- 36 5. A asunción de Séneca polo cristianismo
- 37 6. Aproximación analítica a *De brevitae vitae*
- 44 7. Autonomía moral e felicidade: o tratado *De vita beata*
- 50 8. A produción filosófica e científica de Séneca
- 53 A VIDA FELIZ  
A BREVIDADE DA VIDA  
Tradución de Manuel Enrique Vázquez Buján
- 55 Nota do tradutor
- 61 A VIDA FELIZ
- 99 A BREVIDADE DA VIDA





## 1. Un filósofo ecléctico

### *A moral en acción*

Nunha primeira achega á dimensión intelectual de Séneca, ben podemos dicir que é un ecléctico radical, xa que, máis alá de considerar que o pensamento é unha construción histórica, que vai gañando solidez e amplitude mediante a reabsorción selectiva da investigación precedente, tamén amosa a profunda convicción de que o eclecticismo constitúe un método acaído, quizás o único método válido, para identificar o difícil termo medio no que o saber, froito dun esforzo plural e casuístico, se converte en guía útil da acción e do comportamento, ou en algo similar ao que hoxe puideramos cualificar como un código moral científico e obxectivo.

Se nos circunscribimos ao dito en *De vita beata*, veremos que apenas iniciado o tratado prodúcese un prudente desprendemento da escola estoica –poderíamos dicir que de todas as escolas filosóficas que puideran condicionar a comprensión das verbas de Séneca– para proclamar un radical dereito a opinar ou avanzar –«hoc amplius censeo»– sobre as bases contextuais da súa filosofía:

Non me ato a ningún dos grandes mestres estoicos: eu tamén teño dereito a dar o meu parecer. Así é que a algún seguireino, a algún outro mandareille puntuar a súa teoría; poida que, convocado para opinar despois de todos, non desaprobe nada de canto establezan os anteriores e diga: «accepto iso cun engadido»  
(*De vita beata*, 3,2).

E por iso cabe afirmar, sen forzar o contexto, que o propio Séneca se define a si mesmo como un pensador ecléctico –xa

veremos se filósofo ou moralista— que envorca o seu interior nunha reflexión pedagóxica de carácter humanista e sentido comunitario.

Este eclecticismo confesado pode ser a razón pola que sempre se teñen dito sobre Séneca tres cousas de moi ampla aceptación: que non é un filósofo, senón un moralista que bebe nas doutrinas da Estoa; que non é un pensador orixinal, senón un excepcional escritor que se limita a popularizar temas e propoñer solucións que son lugares comúns no pensamento postaristotélico; e que escribe para facerse perdoar a distancia que existe entre o modelo moral que preconiza e a praxe vital pola que optou na maior parte da súa vida política e no proceso de acumulación e xestión da súa cuantiosa fortuna.

Nesta sensación de *déjà vu* caerían plenamente os tres principios vertebrais de *De vita beata*, que podemos enunciarse do xeito seguinte:

- a) que o ben supremo é a virtude;
- b) que hai que aceptar as probas que nos impón a vida, e aproveitálas para afirmar as nosas conviccións e adestrar a nosa alma na virtude;
- c) que a paz da alma sempre se obtén pola meditación moral, na que xorde a coherencia íntima entre a realidade e os desexos.

Para nós, sen embargo, é evidente que esta visión tópica de Séneca é, máis ca unha mera simplificación, un grave erro que os últimos estudos están poñendo de manifesto. E por iso veremos adiantar algunhas teses que despois analizaremos polo miúdo. Coincidimos con Paul Veyne, en primeiro lugar, en que hai que tomar en serio o filósofo Séneca<sup>1</sup>, e que non ten sentido científico o identificar a súa claridade expositiva e conceptual cunha falta de profundidade na abordaxe dos problemas aos que lle presta atención. Diremos despois, con Martínez Gómez, que

---

<sup>1</sup> P. Veyne: *Séneca*. Barcelona: Marbot Ediciones, 2008, p. 12.

a adscripción de Séneca á Estoa non esgota a fundamentación teórica dos seus escritos nin singulariza tan excelso escritor a respecto doutros que escribiron en idéntico contexto cultural e histórico<sup>2</sup>. E finalmente tamén afirmaremos, lembrando neste caso a Julián Marías, que a superación do ontoloxismo que dominou na filosofía grega ata a morte de Aristóteles, e a súa substitución por esa especie de humanismo existencialista no que deveu a Estoa, non só é allea á crise do pensamento clásico, senón que apunta á apertura de campos extraordinariamente fecundos para o pensamento e para a perennidade do esforzo filosófico mantido nos máis diversos contextos históricos<sup>3</sup>.

### *Un estilo «inlaboratus et facilis»*

A razón pola que hoxe nos vemos obrigados a xustificar o obvio —é dicir, a condición de filósofo de Séneca— débese fundamentalmente ao feito de que, sendo o máis esgrevio representante da Estoa nova e o máis ecléctico dos filósofos da época imperial, os escritos de Séneca, e moi especialmente os chamados *Diálogos*, elevan á súa máxima expresión a idea de filosofar para outros que inspiraba o moralismo estoico. Séneca escribe nun tempo de crise intelectual e política, e o seu amor pola sabedoría non só emerxe da súa íntima necesidade de superar o conflito moral no que vivía, senón tamén do seu intento de explicar un tempo caracterizado pola agonía dos valores políticos e morais que caracterizou o século I da Era cristiá. Ese xeito de escribir —diálogos e tratados breves, fascinantes e asequibles— no só lle proporcionou unha extraordinaria notoriedade no seu tempo, senón que lle permitiu gañar unha enorme importancia na primeira das grandes correntes filosóficas cristiás —a Patrística— e introducirse a través dela no pensamento

---

<sup>2</sup> L. Martínez Gómez: «Síntesis de historia de la filosofía española» (Apéndice). En: J. Hirschberger: *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Herder, 1965. Tomo I, p. 529.

<sup>3</sup> J. Marías: «Introducción a la filosofía estoica». En: *Sobre la felicidad* (Versión y comentarios de Julián Marías). Madrid: Alianza Editorial. (5ª r.), 2006, p. 19.

medieval. E, por iso, unha parte importante do pensamento senequiano, ou da súa peculiar translación do pensamento clásico grego e latino, pasou a formar parte do acervo cultural popular, ata o punto de poder dicirse que a influencia de Séneca, que chega ata os nosos días, sitúao entre os pensadores máis influentes da historia da humanidade.

Cómpre subliñar, ademais, a enorme importancia que o propio Séneca lle daba á forma literaria na que se obxectivaba o seu pensamento, con plena consciencia de que os niveis de comprensión e a concreta modulación do léxico e da sintaxe contribúen a modular a esencia da mensaxe. Séneca sabía para qué público escribía, e apuntaba con precisión cara a todas aquelas preguntas e respostas que ese público lle demandaba<sup>4</sup>. Por iso adoptou con profusión a forma de *diálogo* na que se plasman os seus tratados morais, a retórica didáctica e convincente das súas numerosas *cartas*, e a penetrante expresividade das *sentenzas* destinadas a concentrar e divulgar as orientacións éticas da Estoa. E, facendo gala dunha admirable disposición para a comunicación e a divulgación literaria, o estilo senequista «*inlaboratus et facilis*»<sup>5</sup> tamén se conformou sobre a base dunha precisión e unha concisión que, articuladas en frases curtas dotadas de senso autónomo, racharon coa ampulosidade retórica do clasicismo ciceroniano e achanzaron o camiño ao chamado *estilo novo* que se estendía con éxito a mediados do século I. E por iso se explica que o seu estilo literario fose moi comentado xa entre os seus contemporáneos. Columela –coetáneo de Séneca– e Plinio o Vello (23-79 d. C.) refírense á obra de Séneca en clave laudatoria. Quintiliano (cc. 39-95), na súa famosa *Institutio Oratoria*, e Suetonio (cc. 70-149), en *De Vita*

---

<sup>4</sup> Con referencia expresa ás *Epistolae ad Lucilium*, Paul Veyne describe así o estilo senequiano: «Frasas breves, claras, mordaces, eficaces, que saben hacer accesibles al lector cuestiones en ocasiones arduas por medio de una metáfora inesperada. Se trata del estilo de nuestra prosa intelectual desde Montesquieu y de nuestro mejor periodismo». Cfr.: Séneca, op. cit., p. 11.

<sup>5</sup> *Epistula* 75, 1

*Caesarum*, facían en clave crítica. E Marco Cornelio Frontón (cc. 100-170) e Aulo Xelio (cc. 130-180), entre outros, en ton acerbo e negativo.

Fronte a algunhas críticas negativas expresadas por estudiosos de todas as épocas, que viron no estilo de Séneca moitas concesións ao populismo divulgativo e unha consecvente lixeireza no discurso filosófico, coincido con A. Traina<sup>6</sup> na opinión de que o estilo senequiano –estrañamente moderno– constitúe unha necesaria adaptación aos obxectivos do eclecticismo propio da Estoa nova, que, sen devecer apenas a calidade dos textos, permite sacar a filosofía das escolas e situala no substrato cultural da sociedade<sup>7</sup>. As interesantes pescudas de Pierre Grimal sobre a prosa de Séneca puxeron de manifesto que, aínda que non se poida falar dunha teoría senequista do discurso, e factible rastrexar o uso consciente que facía do estilo e dos xéneros expresivos –reiteracións, asimetrías, asíndetos, comparacións, metáforas, paradoxos, e todo tipo de tropos e figuras propios da linguaxe coloquial– para dotar de plena eficacia o seu discurso<sup>8</sup>. Neste senso son importantes as epístolas 59, 75 e 114, nas que Séneca deixa constancia da súa preocupación pola forma de comunicar, ou polo xeito de escribir en conexión co ambiente espiritual, cultural e político da súa época, e tamén a epístola I a Lucilio (1, 2), na que, poñéndose do outro lado do binomio da comunicación, recomenda tamén o xeito de ler –ou de formar a biblioteca– para reter e aproveitar o lido: «Distingit librorum multitudo; itaque cum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas».

A literatura latina esixe unha clara adecuación entre a forma e o fondo da obra literaria<sup>9</sup>. Cicerón ocupárase desta cuestión

---

<sup>6</sup> A. Traina: *Lo Stile «dramático» del filosofo Seneca*. Bologna: Pàtron, 1974.

<sup>7</sup> P. Grimal: *Seneca*. Milano: Garzanti Editore, 1992, p. 258-266.

<sup>8</sup> P. Grimal, ed.: *Sénèque et la prose latine: neuf exposés suivis de discussions*. Genève: Foundation Hardt, 1991.

<sup>9</sup> C. Cordero: «Introducción» á edición bilingüe de *Naturales quaestiones*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1979, p. XXIV y XXV.

de maneira específica para a filosofía, subliñando que incluso na filosofía, onde o fondo precede á forma, o acerto estilístico segue sendo importante (*De oratore*, 2, 38). E esa era a razón pola que a formación retórica era esencial na época clásica, xa que só ela sabía aconsellar o ton e a terminoloxía adecuada –na escritura, na disertación ou no discurso– para cada público e cada circunstancia. Lendo a Séneca en perspectiva política, algúns autores apuntan a que unha parte esencial do estilo senequiano foi conformado pola necesidade de compaxinar a pauta moral do estoicismo coa degradación do poder e da administración imperial que compartiu na corte dos emperadores Claudio, Calígula e Nerón, aos que con frecuencia se dirixía, de forma indirecta, a través dos seus escritos. Entre os contemporáneos de Séneca deuse por feito que este escribira un libro –probablemente *Ad Polybium de consolatione*– para solicitarlle a Claudio o levantamento do desterro que padecía na illa de Córsega<sup>10</sup>, e de aí nacería non só o que consideraron un discurso adulator e incluso covarde, senón tamén un estilo directo, intenso e alleo ás servidumes escolásticas.

Aínda hoxe son moitos os expertos que consideran que o tratado *De clementia* foi unha compilación das reconvenções maxistras que Séneca lle facía a Nerón, coa intención de que o paso á escritura lle dese a eficacia que xa non tiñan os seus consellos orais. E, finalmente, tamén Tácito e Dión Casio dan a entender que Séneca foi durante moito tempo o *portavoz* de Nerón<sup>11</sup> e o autor das alocucións pronunciadas por Nerón diante do Senado ou, en diversas circunstancias excepcionais, diante doutras institucións<sup>12</sup>. Todo isto contribuiría a que Séneca,

---

<sup>10</sup> M. T. Griffin: *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1976, pp. 415-416.

<sup>11</sup> Traducimos así a expresión «carried the role of publicity agent and creator of the official version», que emprega M. T. Griffin no seu documentado libro sobre o Séneca político. Cfr.: *Seneca*, op. cit., p. 79.

<sup>12</sup> Entre estas composicións de Séneca cítanse, entre outras, a oración fúnebre en honor a Claudio, os discursos parcialmente reflectidos no *De clementia*, os discursos pro-



Busto de Lucio Anneo Séneca

forzado pola necesidade de adaptarse ás limitacións retóricas e intelectuais de Nerón, fose conformando un estilo directo –coloquial unhas veces, e maxistral outras–, moi afastado da ampulosidade ciceroniana que el mesmo gabara nos seus tempos mozos.

A esta orixinal actitude filosófica, ou a este sentido práctico da filosofía, démoslle en chamar «a moral en acción», xa que tanto lle serve para interrogar a súa conciencia na procura dunha coherencia integral entre a natureza e a vida, como para escrutar con ollada penetrante a realidade social do seu tempo, coa finalidade de crear canles de moral obxectiva que axuden a outros a mellorar<sup>13</sup>. Porque Séneca estaba dotado dunha gran penetración psicolóxica e dunha extraordinaria clarividencia analítica que non teñen precedentes nos anteriores filósofos, e por iso se converteu nunha referencia moral –pola súa mestría, non polo seu exemplo<sup>14</sup>– do tormentoso período comprendido entre Nerón e Teodosio.

## 2. O contexto vital e político de Séneca

### *Un patricio provinciano*

Lucio Anneo Séneca naceu en Córdoba, entre os anos 4 ou 3 a. C., e suicidouse, por orde de Nerón, o ano 65 d. C. Fillo de Marco Anneo Séneca, «o Retórico», e da gaditana Helvia Albina –a quen lle dedicou o libro *Ad Helviam matrem de consolatione*–, trasladouse a Roma sobre o ano 12, onde foi especialmente protexido pola súa tía Marcia. Recibiu formación en gramática e retórica na escola que abriera seu pai na capital

---

nunciados ao comezo do seu reinado diante do Senado e dos pretorianos, e a explicación do asasinato de Agripina diante do Senado. Cfr.: *Ibid.*

<sup>13</sup> R. Morisset e G. Thévenot.: *Les Lettres Latines*. Paris : Les Éditions de l'École, 1961, p. 895.

<sup>14</sup> Cfr.: *De vita beata*, 18,1: «Falo da virtude, non de min; e cando boto pestes contra os vicios, bótoas en primeiro lugar contra os meus: cando sexa capaz, hei vivir como se debe».



imperial. Tamén estudou filosofía con Átalo, Metrónax, Papirio Fabiano e co pitagórico-estoico Sotión, seguindo o modelo formativo que imperaba nas clases altas da etapa imperial. E aquí naceu, como lembrará despois o propio Séneca na epístola 58 a Lucilio, a súa vocación de filósofo, que, tras dun intenso exercicio da profesión de xurista, recuperaríase de forma brillante coa composición de *Ad Polybium de consolatione*, escrito no desterro de Córsega e dado á luz no ano 48, que, a pesar de estar dedicado ao liberto Polibio, filósofo e amigo de Séneca, foi concibido, segundo moitos autores, para solicitar o perdón do emperador Claudio.

Máis adiante Séneca fará unha grande amizade con Demetrio o Cínico (cc. 10-80), de orixe e formación gregas pero asentado en Roma, de quen admiraba non só a teoría moral, senón tamén a súa vida ascética e exemplar. Por influencia deste, e –ao dicir de seu pai– pola forte influencia que empezaban a ter as místicas e filosofías chegadas do Oriente, o mozo Séneca adoptou un modelo de vida ascética e de frugalidade alimenticia que agravou a feble saúde que padecía dende a puberdade, e que, con breves intervalos, foi nel unha constante vital. E aínda que co éxito profesional e a fama volveu en parte aos costumes romanos, sempre conservou, malia obter unha inmensa fortuna e a ter abertas as portas dos palacios imperiais, unha grande querenza pola vida disciplinada e austera.

Culminada a etapa de formación, e influído polos consellos de seu pai e polas magníficas condicións que tiña para o exercicio da avogacía, Séneca dedicouse profesionalmente ao foro, no que gañou unha brillante reputación como orador e experto xurista, e onde puxo os alicerces da que, andando o tempo, sería a súa inmensa fortuna<sup>15</sup>. Esta actividade xurídica desen-

---

<sup>15</sup> Sobre a influencia de Séneca na xurisprudencia romana, cfr.: J. L. Murga: «La original influencia de Séneca en la jurisprudencia romana» en: *Séneca. Dos mil años después. Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento*, Córdoba, 1966, pp. 143-158.

volveuse en dúas etapas nidiamente distintas: a que podemos considerar de formación e asentamento da súa fama profesional, que transcorre aproximadamente entre os anos 20 e 29, e a etapa de plenitude, onde o exercicio da avogacía se mestura xa co da política, entre os anos 35 e 41. A fama do Séneca xurista verase moi pronto potenciada polo grande éxito das súas primeiras obras filosóficas e das súas investigacións científicas, nunha circunstancia que, ao dicir de moitos investigadores, non foi allea á primeira orde de suicidio ditada contra el, e despois revogada, por Calígula.



O emperador Tiberio



O emperador Cálculo



O emperador Claudio

## *Unha longa estada en Exipto*

No tempo que media entre os anos 28 e 35, Séneca, afectado por unha gran presión profesional e consciente das perigosas envexas que medraban arredor seu, tomará un largo e fecundo descanso en Alexandría, onde foi acollido outra vez pola súa tía Marcia, cuxo marido, Caio Galerio, fora nomeado gobernador de Exipto, no ano 16, polo emperador Tiberio. Nesta decisión de afastarse de Roma influíu tamén o seu deficiente estado de saúde –Séneca padecía asma–, e a esperanza, despois confirmada, de que o clima de Alexandría melloraría a súa doenza. Durante esta estada en Exipto establece contacto coa prestixiosa Escola de Alexandría, da que era membro destacado o seu mestre Sotión. Alí adquire importantes coñecementos de física e medicina que se verán reflectidos nas *Naturales quaestiones* –redactadas cara ao ano 62<sup>16</sup>–, e en moitos fragmentos dos seus escritos morais e filosóficos<sup>17</sup>. Tense tamén por certo que, durante esta estancia en Alexandría, escribiu Séneca catro dos seus libros que fican perdidos: unha memoria sobre a India (*De situ Indiae*), á que fai mención Plinio (*Naturalis Historia*, 6, 17); o tratado *De superstitione*, que mencionan Tertuliano (*Apologeticum*, 12, 6) e Santo Agostiño (*De civitate Dei*, 6, 10,1)<sup>18</sup>, o tratado *De motu terrarum*, ao que fai mención o propio Séneca no libro *Naturales quaestiones*, 6, 4)<sup>19</sup>, e o tratado sobre a relixión e os cultos en Exipto (*De ritu et sacris aegyptiorum*). Séneca abandonou Exipto no intre en que Caio Galerio foi cesado e chamado a Roma, nun dramático viaxe no que o propio cónsul morreu afogado durante unha galerna no Mediterráneo.

---

<sup>16</sup> Sobre a datación de *Naturales quaestiones*, cfr.: C. Cordoñer: “Introducción”, op. cit. p. X.

<sup>17</sup> Sobre as relacións de Séneca coa medicina, e sobre as abundantes metáforas relacionadas con esta ciencia, cfr. M. Conde Salazar: «El médico y las epístolas de Séneca y Petrarca» en: *Séneca. Dos mil años después*, op. cit. pp. 637-644.

<sup>18</sup> «Nam in eo libro quem contra superstitionem [Seneca] condidit...».

<sup>19</sup> «Quorum adeo est mihi dulces inspectio ut, quamvis aliquando *de motu terrarum* volumen iuvenis ediderim,... ».

## ***Primeiro achegamento ao poder***

A partir do ano 35 Séneca verase arrastrado a unha vida tan fascinante como contraditoria, na que se mesturan a placidez do estudo e da sabedoría e as inquietantes intrigas da política e do poder. Durante os anos 34 e 35, baixo o poder de Tiberio, ocupou o cargo de cuestor. Entre 37 e 38, reinando Calígula, foi tribuno da plebe. No ano 39 foi condenado a morte por Calígula<sup>20</sup>, que pouco despois revogou a orde de suicidio. O ano 41, baixo o reinado de Claudio, Séneca foi condenado a morte baixo a acusación de adulterio con Xulia Divila, filla de Xermánico, aínda que, por pedimento do propio emperador, foi indultado e desterrado a Córsega por espazo de oito anos. Esta condena foi ditada en aplicación da *Lex Julia de adulteriis*, aínda que Séneca, en *Ad Helviam matrem de consolatione*, proclamaría a súa inocencia. Nin a literatura contemporánea nin a posterior conseguiron aclarar de forma suficiente este suceso, no que se contradí a presunción de inocencia que abriga Tácito, co feito de que o propio Séneca, en *Ad Polybium de consolatione*, cambiou a súa estratexia de proclamar a inocencia pola de solicitar indulxencia e perdón do emperador. Cando regresou a Roma o ano 49, á idade de cincuenta e tres e baixo a protección de Agripina, foi nomeado pretor.

A vida de Séneca transcorre integramente baixo o chamado despotismo xuliano, que entre os anos 14 e 68 é exercido de forma convulsa polos emperadores Tiberio (14-37), Calígula (37-41), Claudio (41-54), e Nerón (54-68). Este despotismo xuliano caracterizouse pola crueldade no exercicio do poder, por unha violenta e escandalosa vida de palacio, pola acentuada loucura que marcou o final dos reinados de Calígula e Nerón, e

---

<sup>20</sup> Suetonio (*Caligula*, 53) pon en boca de Calígula –moitos pensan que de forma retórica– algunhas críticas moi mordaces contra Séneca, a quen acusaba de facer «meras comisións» e de dar «harena sine calce». Pero o historiador Dión Casio dálle credibilidade aos celos que sentía Calígula do gran retórico de Córdoba, e atribúelle á envexa o episodio da primeira condena a morte ditada contra Séneca.

polas intrigas que levaron á desgraza ou a destrución das grandes familias aristocráticas de Roma, entre as que hai que contar a do propio Séneca. E este é o cadro no que Séneca viviu, en fonda e agónica contradición, os anos máis exitosos da súa vida política, dende que Agripina o nomeara preceptor de Nerón (ano 51), ata que, tralo asasinato –matricidio– de Agripina e o cambio radical das políticas de Nerón, obtén permiso para afastarse da corte imperial (ano 63)<sup>21</sup>. Nos dous anos seguintes –di Tácito<sup>22</sup>– Séneca viviu unha vida reservada, que deu lugar á composición dalgunhas das súas mellores obras (*Epistulae ad Lucilium*), ata que foi sentenciado a morte por Nerón (ano 65), por achalo culpable de tomar parte na conxuración de Pisón.

Para B. Aubé, un dos grandes biógrafos de Séneca<sup>23</sup>, esta íntima contradición na que se desenvolveu a vida de Séneca era, máis ca o resultado dun contexto adverso que non soubo resolver, unha característica propia da súa personalidade, que, como se fora unha encarnación do mito de Xano, sempre amosou dúas caras, ou dúas formas de ser que discorrían en paralelo. Estas contradicións xa foran postas de manifesto, sequera en parte, por Dión Casio (*Historia*, 61, 10-3), para quen o comportamento de Séneca non era consonte a súa doutrina. Era un pitagórico radical que levaba unha vida ascética e frugal, pero tamén era o avogado cobizoso que aproveitaba a fondo as circunstancias que se lle daban no foro para conseguir riquezas. Encheu os libros de orientacións morais, pero foi tolerante co parricidio<sup>24</sup>. Ensinou a

---

<sup>21</sup> Sabemos por Tácito (*Annales*, 14, 53-56 e 15, 45) que Séneca solicitou permiso de Nerón, por dúas veces, para marchar de Roma. A primeira foi no ano 62, cando a morte de Burro deixou nel a sensación de soidade e de perda de influencia persoal e política. E a segunda foi no ano 64, cando obtivo permiso para retirarse ás súas posesións rurais. Cfr.: M. T. Griffin: *Seneca*, op. cit., pp. 93-94

<sup>22</sup> *Annales*, 13, 2-3 e 15, 45 e 62.

<sup>23</sup> Cfr. «Sénèque» en: J. Hoeffler: *Nouvelle Biographie Générale*, Paris: Firmin Didot, 1862-70 (46 volumes), Vol. 43.

<sup>24</sup> Este xuízo de Aubé é, sen dúbida algunha, un mala interpretación das reflexións contida nos libros *De ira* (1, 19, 7) e *De clementia*, nos que Séneca se amosa convencido –en contra da opinión de Cicerón, e en certa coincidencia con Solón e Platón– da inutilidade de combater mediante leis positivas os crimes «incríveis», que non sustentan o sentido peda-

desprenderse da riqueza pero acumulou unha fabulosa fortuna. Era un afevoadado mestre da virtude, pero viviu tres lustros acomodado nunha corte imperial onde se practicaban a cotío todos os vicios e crueldades. Mantiña a aparencia dunha vida ordenada, envolta no bo falar e nas boas formas, pero levaba oculta unha vida rota que non nos permite aclarar de todo as súas actitudes e os seus comportamentos nos casos nos que foi acusado e condenado. Esta visión de Aubé é para nós esaxerada, pero non falsa, e permite trazar un retrato psicolóxico dun personaxe que en moitos dos seus libros parece escribir para xustificarse ou para facer aboiar a coherencia que tanto ansiaba pero que ficaba mergullada nun proceloso mar de contradicións.

### *A dramática colaboración con Nerón*

A partir da entrada na corte imperial de Claudio, como protexido de Agripina e preceptor de Nerón, Lucio Anneo Séneca converteuse nun dos personaxes máis influentes de Roma, como conselleiro de Claudio primeiro, e como xestor despois. Tamén foi na época de Claudio cando, baixo a protección de Agripina, redondeou a súa grande fortuna, que lle permitía manter unha casa –non tanto a súa vida persoal– chea de esplendor. A maioría dos historiadores coincide en que o grande ascendente que tiña Séneca sobre Claudio, casado xa con Agripina, serviulle a esta para lograr que o emperador adoptara a Lucio Domicio Claudio Nerón, fillo de Agripina e Cneo Domicio Ahenobarbo, e para que, preterindo a Británico, fillo de Claudio e Mesalina, o proclamase herdeiro do Imperio no ano 51. Para afianzar a posición de Nerón fronte a Británico, Agripina casou o seu fillo con Octavia, filla de Claudio. E pouco despois, no ano 54, a propia Agripina

---

górico –ou medicinal– do castigo. (Cfr. F. Liszt: *Tratado de derecho penal*. Buenos Aires: Valleta Ediciones, 2007, p. 49). Estas ideas constitúen un precedente do que máis tarde dirían Grocio, Bentham e Voltaire. Pero aínda son moitos os críticos que interpretan que a teoría de Séneca é en exceso indulxente co crime, e que lle serviu a Nerón para xustificar moitas das súas atrocidades.

asasinou a Claudio. E así foi como Nerón se converteu no centro do universo político senequiano durante máis de quince anos.

Cando Nerón foi proclamado emperador contaba só 17 anos, e iso facilitou que, baixo a inspiración de Séneca e Burro, o novo César empezase con bo pé, tanto nas ordes xurídica e fiscal como na pacificación de Britania e outros focos de insurrección que ameazaban a paz interior de Roma. Pero, conforme Nerón se foi afianzando no poder e gañando distancia a respecto dos seus conselleiros, empezou unha etapa de tiranía e desorde política que puxo a proba a paz do Imperio e a supervivencia do tecido patricio que servira de base para formar a Administración e os exércitos imperiais. E, por máis hermenéutica que fagamos da epístola 73 a Lucilio, onde Séneca parece querer afastarse do mesmo Nerón ao que tanto servira<sup>25</sup>, non resulta fácil entender e explicar cómo Séneca puido facer compatible a súa reflexión filosófica, e o seu amor polo estoicismo moralista de Sotión e Demetrio, cos horrores criminais da corte de Nerón e da súa política imperial.

Neste senso, resulta especialmente tenebroso o episodio do asasinato de Agripina, no que todo indica que Séneca, facendo ostentación dun grande pregamento ao que hoxe chamariamos razón de Estado, actuou como conselleiro e encubridor primeiro, e como autor do discurso que Nerón pronunciou diante do Senado para presentar a Agripina como a autora dunha conspiración fracasada contra a vida do emperador<sup>26</sup>. Dión Casio (*Historia*, 61, 13) deixa constancia das explícitas imputacións feitas contra Séneca por este episodio, mentres Tácito se fai eco da confusión coa que se resolveu este caso que inicia o declive político de Séneca (*Annales*, 14, 7).

Tampouco está aclarado o papel que tivo Séneca na conxura de Pisón, que finalmente lle custou a vida. Porque, sen reco-

---

<sup>25</sup> P. Veyne.: *Séneca*, op. cit. pp. 263-287

<sup>26</sup> V. Duruy.: *Historia de los romanos* (2 vol.). Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1888, vol. I, pp. 139-140.





Imaxe idealizada do emperador Nerón tocando a lira no incendio de Roma

ñecerse conxurado, actuou de tal forma que puidera estar entre os vencedores –como emperador incluso, en substitución do proposto Caio Calpurnio Pisón– se a conxuración tivese éxito. A tradición atribuíulle sempre a Séneca unha grande serenidade e enteireza na hora da morte<sup>27</sup>, que consumou abríndose as veas dos brazos e dos pés, tomando unha dose de cicuta e meténdose nun baño quente que acelerou o seu falecemento. Pero xa Tácito insinuou que na morte de Séneca houbera algo de va teatralidade, ao escoller a morte que máis imitaba a Sócrates e buscar, por medio dela, unha certa indulxencia da posteridade<sup>28</sup>.

Tendo en conta que o estoicismo era, máis ca unha filosofía ou unha moral universal, unha arte de vivir, ou un saber orientado á obtención do máximo grado de perfección individual, diríase que Séneca acada, coa súa morte, a coherencia que tanto perseguira entre o cortesán e o filósofo, coma se quixera demostrar que o suicidio é, como el mesmo dixera, o último recurso que queda para completar o camiño da felicidade: «Buscas cal pode ser o camiño cara á liberdade? Calquera vea no teu corpo»<sup>29</sup>.

### 3. O pensamento filosófico de Séneca

«*Quod verum est meum est*»<sup>30</sup>

Séneca escribía para a xente, á que quería transmitirle a vivencia moral do sabio convertida en pauta de vida feliz. E por

---

<sup>27</sup> Cfr. M. T. Griffin: *Seneca*, op. cit., pp. 367-383

<sup>28</sup> *Annales*, 15, 61 e ss. Para unha comprensión máis profunda da morte de Séneca pode verse V. Bonmatí Sánchez: «La despedida del filósofo: Tácito, Anales, XIV 52-56» en: *Séneca. Dos mil años después*, op. cit., pp. 609-613.

<sup>29</sup> Cfr.: *De ira*, 3, 15. O estremecedor párrafo sobre o suicidio dinos: «Quid gemis, demens? Quid expectas ut te aut hostis aliquis per exitum gentis tuae vindicet aut rex a longinquo potens advolet? quocumque respexeris, ibi malorum finis est. Vides illum praecipitem locum? illac ad libertatem descenditur. Vides illud mare, illud flumen, illum puteum? libertas illic in imo sedet. Vides illam arborem brevem retorridam infelicem? pendet inde libertas. Vides iugulum tuum, guttur tuum, cor tuum? effugia servitutis sunt. Nimis tibi operosos exitus monstro et multum animi ac roboris exigentes? Quaeris quod sit ad libertatem iter? quaelibet in corpore tuo vena».

<sup>30</sup> *Epistula* 12.

iso non necesitaba, nin consideraba conveniente, volver unha e outra vez sobre os fundamentos metafísicos da súa doutrina e sobre a maneira de desenvolvelos coa sistemática universal que tanto lle preocupara ás escolas socráticas maiores, e tanto lle ía preocupar, sobre todo, á escolástica medieval de corte aristotélico. Pero iso non quere dicir que Séneca careza dun pensamento racionalmente vertebrado que, ademais de ser perceptible na coherencia xeral das súas obras, é obxecto de numerosas reflexións e explicacións que agroman a cada paso nos escritos. De non ser así, e se Séneca non fora máis ca un fabricante de chispas de inxenio que, revestidas de ampulosidade retórica, fascinan e cativan o lector –como Suetonio lle facía exclamar a Calígula–, non sería posible construír unha obra tan extensa como é a de Lucio Anneo Séneca sen amosar fendas na súa estrutura e abundantes incoherencias no seu fondo doutrinal.

O pensamento de Séneca inscríbese, como xa dixemos, na escola estoica, e a ela pertencen, como veremos máis adiante, a súa metafísica, a súa cosmoxía, a súa psicoloxía e a súa ética. Tamén é verdade que Séneca é, sobre todo, un home do seu tempo, e, xa que logo, especialmente afectado pola crise cultural e polos fondos cambios sociais que se produciron en Roma no século I da nosa Era. E de aí provén a fonda espiritualidade de influencia oriental e o monismo relixioso –dicir monoteísmo sería unha esaxeración ou un erro– que se perciben, sobre todo, nos *Tratados Morais* e nas *Epístolas*. Séneca era un espírito aberto, que renunciou de forma consciente á ortodoxia escolar que era esencial para os que, máis ca sabios, querían ser filósofos.

O pensamento de Séneca estaba máis movido polo dinamismo social dos moralistas que pola procura da verdade esencial dos metafísicos, e por iso temos que recoñecer que, co ánimo de atopar atractivas motivacións para unha vida «feliz» –xa

veremos qué é iso— deixouse penetrar gustoso por canto de bo e suxectivo atopou nos pitagóricos, nos epicúreos, cínicos, nos platónicos e nas correntes relixiosas que chegaban do Oriente. E aí está a razón pola que Séneca se converteu na ponte de unión entre as dúas cosmovisións —a grecorromana e a xudeocristiá— que converxeron na Patrística e na formulación do pensamento cristián do alto Medievo, e pola que Séneca foi tan ben recibido tamén no pensamento moderno —dende Descartes a Kant— que puxo fin ao dominio secular exercido pola Escolástica.

### ***Os supostos metafísicos da Estoa nova***

Séneca móvese no monismo estoico que consideraba o mundo como un proceso creador movido por unha razón superior e en todo coherente. Esta idea desenvólvese na Estoa de tres formas diferentes, que agroman —a xeito de denominador común— nos distintos filósofos e correntes. Será unhas veces o lume de Heráclito, que define e impulsa os acontecementos coma un fado inexorable. Será outras veces a deidade providente, que tanto se pode expresar nun politeísmo mitolóxico coma nun personalismo panteísta. E poderá ser tamén, as máis das veces, un naturalismo fenoménico, ou a forma en que a sabedoría dos ceos se amosa diante dos sentidos e da intelixencia dedutiva dos homes. Séneca utiliza no cadro escolar da Estoa as tres formas, aínda que a súa obra se vai caracterizar, sobre todo, por un teísmo providente que tanto xustifica a esixencia moral que liga o home co mundo como a protección da virtude —ou o sentido da vida— que liga o mundo —Deus ou deuses— co home.

Baixo a aparente confusión terminolóxica que emerxe en *Naturales quaestiones* (2, 45, 2-3) ou en *De beneficiis* (7-8), o que se expresa en realidade é o teísmo monista dos estoicos, que se algunhas veces fica pegado ao sincrético Panteón do paganismo romano, adopta outras moitas —quizás as máis senequianas— a

nova concepción personalista e providencialista da relixiosidade oriental. ¿Qué diferenza hai –pregúntase Séneca- entre a natureza de Deus e a nosa? «Nostrī melior pars –responderá– animus est, in illo nulla pars extra animum est»<sup>31</sup>. O importante non é, pensa Séneca, atinar co nome e coa realidade substantiva do universo, ou do «operis huius dominum et artificem cui nomen omne convenit»<sup>32</sup>, senón que cada home saiba interpretarse a si mesmo en coherencia con ese «reitor e custodio do universo» –Xúpiter, natureza, fado ou mundo– do que somos parte necesaria, racional e positiva. Dende a perspectiva ontolóxica, Séneca instálase nunha perplexidade radical que parece enfrontalo coa propia filosofía. Pero é evidente que esa perplexidade non é máis que unha distancia metodolóxica que lle permite preterir as pescudas e disquisicións metafísicas, e ir directamente ás cuestións que explicitan e fan atractivo o seu dinamismo moral.

Do que non dubida Séneca é de que esa *causa causarum* da que pende o universo enteiro está tan ligada coma o home mesmo ás leis inexorables que el mesmo creou. A deidade providente non pode ser caprichosa como a describen as crenzas da plebe<sup>33</sup>, porque a súa condición é a de amosarse na mesma Natureza que inscribe aos homes nun cosmos necesario. E é esa ligazón ao necesario –«eadem necessitate et deos alligat»<sup>34</sup>–

---

<sup>31</sup> *Naturales quaestiones*, 1, Praef., 14.

<sup>32</sup> Cfr.: *Naturales quaestiones*, 2, 45, 2-3: «Vis illum fatum vocare, non errabis, hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua»...

<sup>33</sup> A crítica de Séneca á *theologia civilis*, que recolle Santo Agostiño, debeu constituír unha parte esencial do perdido libro *De superstitione*. Cfr. V. Capánaga: Introducción e notas á edición bilingüe de *La Ciudad de Dios* (2 vol.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977, tomo I, p. 403.

<sup>34</sup> Cfr.: *De providentia*, 5, 8: «Grande solatium est cum universo rapi. Quid est quod nos sic vivere, sic mori iussit? Eadem necessitas et Deos alligat: irrevocabilis humana pariter

a que crea un substrato moral de igualdade na que coinciden –équites, libertos ou escravos– todos os homes.

*«A vida feliz é a que se axeita á súa natureza»<sup>35</sup>*

O home sabio, dirá Séneca, é e interprétase como unha parte deste teísmo cósmico, onde atopa a felicidade por medio da coherencia lóxica e existencial con todo canto lle serve de marco para o desenvolvemento da súa vida. Séneca, ao igual ca a maioría dos filósofos e filosofías posteriores a Platón, non é alleo á idea de que a procura da felicidade é o móbil esencial dos homes. Pero, lonxe de entender ese móbil como unha íntima satisfacción persoal, ao estilo dos epicúreos, ou como unha adaptación obxectiva ás estruturas sociais que reflicten as orientacións da natureza mesma, Séneca reproduce en si mesmo a na súa doutrina a síntese entre pitagorismo e epicureísmo propia dos estoicos, para os que a felicidade era o resultado de xunguir a sabedoría –moral subxectiva– e a vida recta –moral obxectiva<sup>36</sup>–. É o que os platónicos chamaron *eudemonismo*, no que o recoñecemento e atribución da felicidade son equivalentes –na medida en que esixen unha adaptación á orde natural e unha superación persoal das continxencias adversas– á felicidade mesma. Nacemos sen a virtude pero estamos feitos para ela, e por iso o sabio pode prescindir das cousas «preferibles» para optar polas que, liberando o home das escravitudes do pracer e

---

ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit»..

<sup>35</sup> *De vita beata*, 3, 3

<sup>36</sup> Despois de Kant, e influídos polo concepto de moral autónoma explicitado na *Crítica Razón Práctica*, foron moitos os autores que leron a Séneca en «clave kantiana», coma se, en vez de ser unha plasmazón excelsa da moral estoica, fora o primeiro en rachar coa antigüidade. Correspóndelle a Víctor Brochard o mérito de insistir na pureza do estoicismo moral de Séneca, no que a felicidade se constitúe no atractivo necesario dunha moral autónoma. Cfr. V. Brochard: *Études de Philosophie ancienne et de Philosophie moderne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

das apetencias, fan posible a coherencia –ou equilibrio– entre o que somos e o que queremos ser.

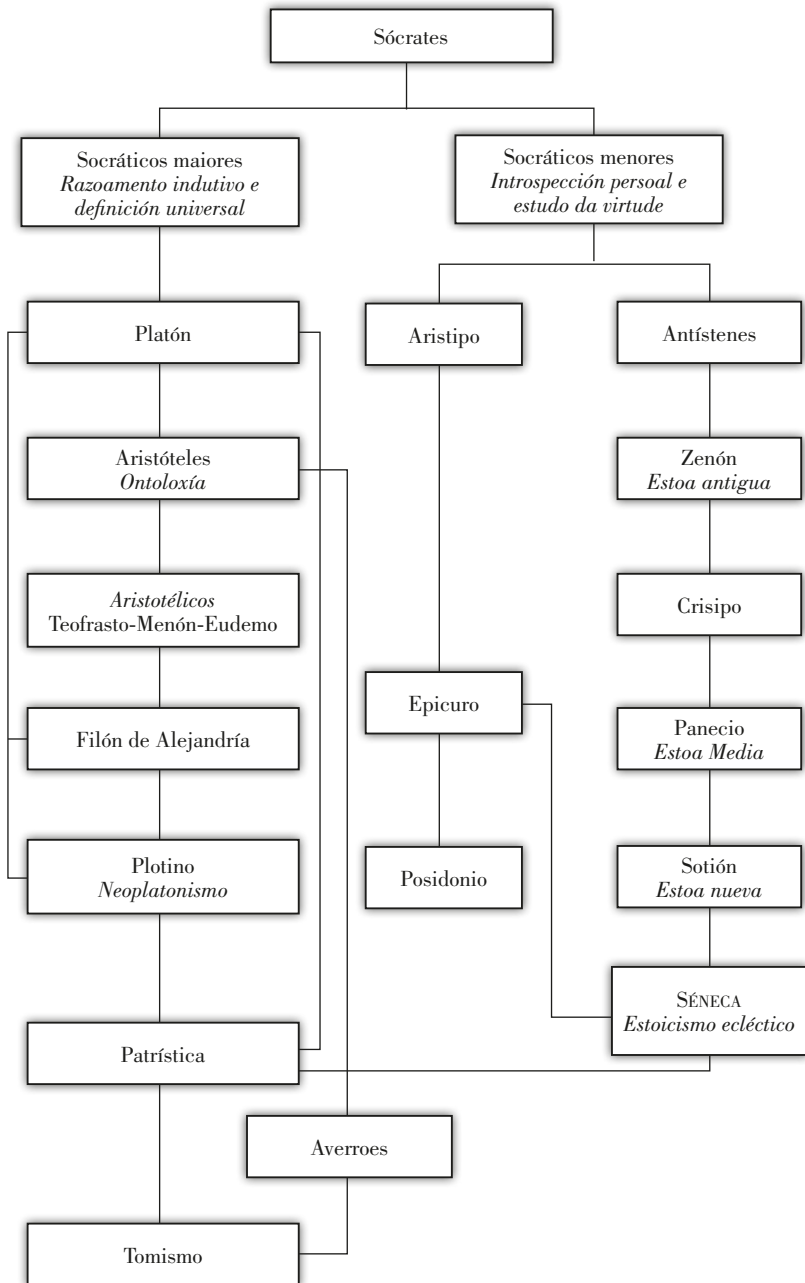
A sociedade reconece –ou sinala– a virtude, pero non é virtuosa. Porque a sociedade condúcese póllos hábitos, e non pola sabedoría. Por iso o home ten que ser liberador de si mesmo, cambiar o habitual polo moral, e converterse nun referente excelente para os que queiran seguir –individualmente– ese camiño da virtude (*Epistulae ad Lucilium*). Séneca advirte que o ideal estoico presenta unha fonda contradición entre a animalidade e a espiritualidade (carta 92), e a resolución desta aporía só pode estar na sabedoría, que permite –mediante a teoría dos *preferibles*– camiñar cara á perfección –a felicidade– ou fuxir polo suicidio, un camiño inspirado na contraposición liberadora entre alma e corpo, desenvolvida no Fedón, que Séneca fai rotundamente inmanente en distintas paraxes da súa obra filosófica<sup>37</sup>.

Neste mundo gobernado pola racionalidade infalible dos ceos, o mal non é nada máis ca unha falta de adaptación –ou unha tola oposición– ao curso fatal da natureza. E nese senso o mal oponse á virtude, que ben se pode definir como unha sabia aceptación do curso natural da nosa vida. Xa que logo, unha vez establecido o sentido metafísico da virtude, a felicidade non consiste na ausencia de adversidades, senón no feito de prever o fatal desenvolvemento da vida e axustarnos a ela, non desprezando o que temos, non necesitando o que non temos «esse aliquem in quem nihil fortuna possit» (*De constantia sapientis*, 15), e non deixando de cumprir en cada momento con aquilo que a sabedoría –ou a conciencia histórica, diríamos hoxe– nos esixe.

---

<sup>37</sup> A visión inmanente do suicidio de Séneca, e no estrito senso da palabra dramatizada pode verse en S. Maso: *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*. Padova: Il Poligrafo, 1999, pp. 35-41.

## O PENSAMENTO DE SÉNECA NA HISTORIA DA FILOSOFÍA





## 4. O político Séneca

### *A orde imperial e o dilema moral*

A parte máis destacable do paradoxo senequiano é, sen dúbida algunha, a súa vida política, xa que, téndose desenvolvido integramente nos reinados de Claudio e Nerón, pon de manifesto a profunda contradición existente entre os principios morais que inspiran o Séneca filósofo e a praxe política á que serve o Séneca político. A cuestión é máis grave aínda se temos en conta que, descontada a súa actividade no foro, na que a política é soamente unha deriva, Séneca inicia a súa vida política na madurez, cando, frisando xa os 53 anos, é indultado do desterro en Córsega.

No seu descargo, ou indo á procura dunha explicación, diremos en primeiro lugar que Séneca escribe e exerce a súa actividade política no cadro da crise política xerada pola transición da República ao Imperio. Fronte ao ideal platónico da perfección moral e cívica, expresado na absoluta lealdade á polis e na entrega incondicionada ao seu servizo, os romanos do século I empezaban a sentir a profunda sensación de esgotamento moral e político que ía caracterizar o século II, e abrían as fendas morais e políticas que axiña se ían manifestar na cuestión da dobre lealdade. Diante da sensación xeneralizada de corrupción e despotismo que invadira Roma durante o despotismo xuliano, e diante da imposibilidade de cohonestar o servizo ao imperio co ideal, cada vez máis personalizado, de felicidade, os epicúreos xa deran unha resposta contundente: afastarse do servizo público e buscar a realización persoal no cadro da universal «república» humana. Pero Séneca era esencialmente un estoico que, ancorado aínda na filosofía política de Platón e Aristóteles, entendía a polis como culminación do proceso social e o referente máximo da virtude que conduce á felicidade. E por iso pode dicirse que na mentalidade política de Séneca non cabían nin a idea de afastarse interesadamente do servizo público, nin

a posibilidade de que as conviccións persoais, expresadas en termos de conciencia moral, puidesen romper a lealdade unitaria que se lle debe ao Estado.

Séneca era plenamente consciente da deriva tiránica que emprenderan os emperadores posteriores a Tiberio, e por iso deixa abundantes pegadas da repulsión que esta situación lle creaba. Pero, na súa desesperanza, tamén sentía unha fonda desafección da plebe, á que consideraba máis cruel e tiránica –por desinformada e por acomodada– ca aos emperadores mesmos. E por iso non dispoñía de ningunha panca coa que emprender a rexeneración do Imperio ou coa que darlle realismo á señardade da República. E por iso se veu preso dun dilema moral que non soubo rachar, e no que probablemente se deban contextualizar –como os episodios máis controvertidos– o asasinato de Agripina e a conxuración de Pisón. Como filósofo sente Séneca a soidade existencial que lle produce a incoherencia entre o seu universo ético e a súa condición cívica<sup>38</sup>. E por iso tentará superar esta contradición regresando, polo camiño da Estoa, ata a *eudemonía* socrática, no que a virtude e a felicidade non coinciden co recoñecemento do pobo, senón coa íntima satisfacción que experimenta o sabio en forma de realización persoal libre e coherente.

O Séneca político viviu, xa que logo, a fonda contradición moral que máis tarde agromaría en Marco Aurelio, e que levou os estoicos ecléticos a sentírense ao mesmo tempo cidadáns de dúas repúblicas: aquela que se encarnaba na contraditoria polis universal que quixo ser o Imperio Romano, que na súa esixencia de lealdade absoluta creaba un conflito moral irresoluble, e aqueloutra que se encarnaba na humanidade fraternal e igualitaria explicitada pola Estoa, que, se ben é certo que amosaba unha posible saída ao dilema de Séneca, empezaba a formular

---

<sup>38</sup> M. Pohlenz: *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. Firenze: La Nuova Italia, 1978, pp. 79 e ss. [Edic. orix. alemana de 1959].

a cuestión da dobre lealdade que, como máis tarde diría Celso, acabou transformando a estrutura do Imperio<sup>39</sup>. E por iso é acaído dicir que, no contexto de crise e ansiedade que sufriu o mundo mediterráneo entre os séculos I e II, a aparición da Igrexa cristiá como unha institución lexitimada para gobernar os asuntos espirituais na marxe e por enriba do poder imperial representa o cambio máis revolucionario que se produciu na conciencia de Europa Occidental dende Aristóteles ata o xurdimiento das democracias liberais<sup>40</sup>.

### ***Lealdade única á Roma dos maiores***

Fronte ao que xa empezaba a suceder cos cristiáns, que antepuxeron a obediencia a Deus á lealdade ao emperador e ao Estado, e morreron por iso, o pensamento estoico non foi capaz de transcender a súa contradición para resolvela nun plano distinto. E por iso quedaron presos, igual que Séneca, do penoso paradoxo entre a súa conciencia moral e a súa conciencia civil e política. Pouco despois, cando o pensamento senequiano quedou subsumido na Patrística, a tormenta moral que vivira Séneca foi reformulada a modo dunha resistencia moral case heroica que converteu o grande filósofo estoico nunca testemuña insubornable dos valores éticos. E así sucedería despois, na Idade Media, no Renacemento e na Ilustración, ata que as investigacións modernas volveron a reparar nas dúbidas e reticencias que Séneca lle merecera a Tácito, Dión Casio e outros contemporáneos. Aínda que nin así perdeu Séneca a súa imaxe de filósofo e intelectual honrado, e político íntegro que o acompañou dende o intre mesmo da súa morte.

---

<sup>39</sup> Cfr. X. L. Barreiro Rivas: *La fundación de Occidente*. Madrid: Tecnos, 2009, pp. 70-78.

<sup>40</sup> G. H. Sabine: *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 141.

## 5. A ascensión de Séneca polo cristianismo

Xa dixemos máis arriba que a Patrística primeiro, e toda a cultura occidental despois, asumiron a Séneca con extraordinario entusiasmo. Primeiro foi san Xustino o que, coa mente posta en Séneca, afirmaba: “todo canto de bo se dixo é noso”<sup>41</sup>. Despois foi a Patrística a que, nun evidente intento de conectar coa cultura civil romana, entrefebrou os seus escritos apoloxéticos de estilos e pensamentos intercambiables con Séneca. Tamén Renan, Taine e outros investigadores modernos se deixaron levar pola fascinación que produce a confluencia doutrinal da Estoa nova co pensamento cristián, coma se quixeran revitalizar a visión providencialista do Imperio Romano que agroma en *De civitate Dei*. E xa nos nosos días sería o gran coñecedor e tradutor de Séneca ao castelán, Lorenzo de Riber, o que se ía deixar levar polo seu entusiasmo senequiano para exclamar: «momentos hay en que parece cronológicamente el primer padre de la Iglesia»<sup>42</sup>.

Neste contexto resulta especialmente significativa a proximidade do estilo retórico e dialogante que existe entre algúns escritos de Séneca e as *Confesións* de santo Agostiño. Porque, alén de poñernos na pista dun sabio evanxelizador que atopou no estilo directo e coloquial de Séneca un camiño para as súas complexas mensaxes, tamén se adiviña a grande fenda que se produciu na Patrística entre a literatura demostrativa e sistemática de inspiración platónica, e aquela outra derivada da coherencia radical e da opción de sentido vital que deriva

---

<sup>41</sup> A cita de san Xustino é unha das máis polimórficas da literatura apoloxética. Nunha das versións que ofrecen máis rigor crítico, e que parece orientada a confluír con *De vita beata*, o que di Xustino é: «todo aquel que viviu segundo a razón merece o nome de cristián». Cfr. H. Rahner: *Mythes grecs et mystère chrétien*. Paris: Payot, 1954, p. 9. Pero tamén Renan aportou unha redacción máis complexa que tivo inmensa difusión: «Tout ce qui a été pensé ou senti de bien avant nous chez les grecs et chez les chrétiens nous appartient» Cfr. *Histoire des origines du Christianisme*, t. IV: «L’Eglise Chrétienne».

<sup>42</sup> L. De Riber: «Prólogo» á tradución das *Obras Completas* de Séneca. Madrid: Aguilar, 1943, p. XV.

da Estoa e, moi especialmente, de Séneca. Todo isto deu como resultado a hipótese dun Séneca amigo de san Paulo, que se tería movido nun ámbito filosófico e literario de inspiración cristiá. E de aí se deriva a teimuda insistencia en fabricar, mediante interpretacións forzadas, ou mediante a directa falsificación dos textos considerados «necesarios», unha expresión documental –«Cujus etiam ad Paulum apostolum leguntur Epistulae»– desta confluencia entre o cristianismo paulino e o estoicismo senequiano.

Hai que dicir, sen embargo, que a explicación a este fenómeno non está na presunta asimilación por Séneca –de forma consciente ou subconsciente– das doutrinas cristiás que se estendía por Roma a mediados do século I, senón, en perspectiva diametralmente oposta, na enorme capacidade despregada polo cristianismo para assimilar e para darlle novos contidos a canto de interesante había na topografía e na mitoloxía pagá, na estrutura festiva do ano, e, sobre todo, na aparición dun humanismo espiritual e moralista que se estendía por todo o Imperio Romano no medio da crise da romanidade que transformou o Imperio a partir da segunda metade do século I. E por iso cabe dicir que, lonxe de terse influído mutuamente, parece evidente que Séneca e Paulo de Tarso beberon, en tempo de crise, nas mesmas fontes filosóficas e no mesmo colapso da mentalidade antiga que se produciu durante o tiránico despotismo xuliano.

## 6. Aproximación analítica a *De brevitae vitae*

### *Aspectos xerais*

O tratado filosófico *De brevitae vitae* foi escrito, na nosa opinión, baixo o reinado do emperador Claudio, entre os anos 48 e 49<sup>43</sup>, cando Séneca xa pasaba dos 52 anos e comezaba, baixo a

---

<sup>43</sup> *De brevitae vitae* é unha das obras de máis difícil datación de Séneca, cun abano de hipóteses que se estende entre o 41 e o 62. Cfr. C. Padilla Carmona: «La fecha de composición del *De brevitae vitae*» en: *Séneca. Dos mil años después*, op. cit., pp. 379-386.

protección de Agripina, a súa actividade política máis intensa. Polo intre no que foi escrito, o diálogo *De brevitae vitae* pode considerarse unha obra de madurez, xa que, ademais de acumular unha ampla e fonda formación, e unha motivadora experiencia intelectual e profesional en Exipto e no foro, xa tiña escrito anteriormente os tres libros consolatorios –*Ad Marciam*, *Ad Helvian matrem*, e *Ad Polybium*– e tamén o seu diálogo *De ira*. Pero dende a perspectiva filosófica aínda estamos moi lonxe da madureza doutrinal que exhibirá Séneca nas *Epistulae ad Lucilium*.

O diálogo *De brevitae vitae* está dedicado a Paulino, que, despois de ofrecernos unha identidade dubidosa entre os dous personaxes deste nome mencionados por Plinio e Tácito, temos hoxe identificado, con amplo consenso, co fillo de Paulino Pompeio, irmán de Paulina Pompeia, e cuñado, por tanto, do propio Séneca. No intre de escribirse este diálogo Paulino era prefecto da anona<sup>44</sup>, cargo que desempeñou, segundo as noticias de Tácito, entre os anos 48 e 55. Pero non falta quen pensa que a dedicatoria ao prefecto Paulino non é máis ca unha forma de fortalecer o propósito inmediato da obra, que estaría destinada a xustificar a difícil retirada de Paulino Pompeio, sogro de Séneca, do servizo imperial<sup>45</sup>.

### ***Temática, composición e estilo***

O diálogo *De brevitae vitae* é unha reflexión sobre o tempo vital –hoxe diríamos «existencial»– ou sobre a anguria que produce a morte cando é un sinal irremediable de que xa fuxiu o tempo que se nos daba para realizarnos como homes. Quen aproveitou a vida, que é o sabio, vaise dela dignamente, pero a quen perdeu o tempo lévano da vida –di Séneca– coma se fose

---

Outra aproximación á data de *De brevitae vitae* pode verse en P. Grimal.: *Seneca*, op. cit., pp. 185-186. Tamén se aborda esta problemática en: M. T. Griffin.: *Seneca*, op. cit., pp. 396 e 398-399.

<sup>44</sup> O chamado *prefecto da anona* tiña ao seu cargo o abastecemento xeral da cidade.

<sup>45</sup> M. T. Griffin: *Seneca*, op. cit., p. 22.

arrastrado: «E cando xa algún tipo de debilidade lles advirte a súa condición mortal, de qué maneira morren cheos de medo, non coma se marchasen da vida, senón coma se os levasen!» (*De brev.*, 11,1). A vida no é obxectivamente breve, pero acúrtase hasta extremos psicolxicamente inasumibles cando se perde o tempo, ou cando, en vez de adoptar a vida do sabio, que acada a felicidade en coherencia coa natureza, adoptamos unha posición dependente que nos fai buscar a felicidade na riqueza ou nos praceres, e perder o tempo de hoxe mentres andamos á procura do incerto futuro: «O máis grande obstáculo para vivir é a expectativa, que depende do día de mañá e bota a perder o de hoxe. Organizas o que está nas mans da fortuna, abandonas o que está nas túas» (*De brev.*, 9,1).

O falso camiño cara á felicidade, insiste Séneca, fainos febles diante da dor e das adversidades, e obríganos a perseguir sen acougo —e sen tempo para vivir— cousas que nunca nos satisfán. Unha soa frase de Séneca sitúa o problema exactamente:

Non temos pouco tempo, mais perdemos moito. A vida é longa abondo e outórgase con amplitude para a consecución de cousas de grandísima importancia, no caso de que se empregue sempre con tino; mais cando transcorre no exceso e no descoido, cando non se gasta en ningunha cousa de ben, no momento límite de nos ver apertados polo inevitable decatámonos de que acaba de marchar sen termos percibido que ía pasando (*De brev.* 1,3).

Á hora de analizar a composición e o estilo, os especialistas van dun a outro extremo, coma se quixeran así reforzar a idea de estarmos diante dun belísimo discurso que se sobrepón a calquera intento de sistematizalo en termos literarios ou de pensamento. Para Bourgerly<sup>46</sup>, por exemplo, *De brevitate vitae* é un caos de pensamento e de estilo, no que se acumulan consellos

---

<sup>46</sup> A. Bourgerly: *Sénèque prosateur: études littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe*. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

de base persuasoria que son moi acaídos para a comunicación popular, pero que non permiten adiviñar unha lóxica escolástica que lle dea unidade ao conxunto. Estaríamos xa que logo, a criterio de Bourgery, ante un exemplo consumado do moralismo senequiano, que, actuando case sempre *pro domo sua*, trata de presentar a faciana do home superior que non está afectado polas aflicións e as dependencias da xente vulgar.

Pero non é esta a visión de Pierre Grimal<sup>47</sup>, que, aceptando e valorando moi positivamente o estilo comunicativo –ou retórico, como dirían os clásicos–, tamén entende que non é posible escribir un libro tan intenso e apaixonado sen un pensamento subxacente, da natureza filosófica, que lle dea impulso e coherencia a ese consarcinamento de sentencias morais. E por iso prefere concluír que, baixo a aparencia dunha composición reciclada, *De brevitae vitae* é un verdadeiro compendio do pensamento de Séneca anterior ao ano 49, e no que tamén asoma a idea de «Naturam sequi» que achega unha explicación suficiente e serea ao feito popularmente temible da morte.

O noso criterio é que estamos diante dunha obra estruturada en catro precisos chanzos, que a forma retórica do diálogo reduce a unha única expresión lóxica. O primeiro, que abrangue os nove primeiros capítulos –coincidimos nisto con Grimal–, está destinado a formular o problema, a distinguir o tempo cronolóxico do existencial<sup>48</sup>, e a establecer a perda do tempo, e non a brevidade da vida, como causa principal da anguria que produce a morte. O segundo, que comprende os capítulos 10 a 15, é un intento de aplicación práctica dos principios da honestidade, da coherencia e de *Naturam sequi* que define ao sabio<sup>49</sup>. O terceiro, do que forman parte os capítulos 16 e 17, constitúe un resumen

---

<sup>47</sup> P. Grimal: *Seneca*, op. cit., p. 186.

<sup>48</sup> Cfr. *De brev.*, 2,2: «Non dubido que sexa certo o que, baixo forma de oráculo, quedou dito no máis grande dos poetas: «a parte da vida que vivimos é curta». A dicir verdade, todo o resto do traxecto non é vida, é tempo».

<sup>49</sup> Cfr. *De brev.*, 14, 1: «De todos, os únicos desocupados, os únicos que teñen vida, son os que están libres para a sabedoría; en efecto, non só coidan ben a súa vida; calquera



doutrinal preparatorio do epílogo<sup>50</sup>. O cuarto, ao que vimos de chamarlle epílogo (cap. 18 a 20), é unha invitación á vida retirada –ou privada– na que cabe a verdadeira sabedoría da vida<sup>51</sup>.

Ao facermos, pois, este reparto estrutural, estámonos afastando da visión caótica e publicista, que subliñaba Bourgerly, para achegármonos a unha visión máis elaborada da obra na que pode distinguirse, ao noso xuízo, unha sistemática utilización do estoicismo pitagórico que, a pesar das proclamas de eclecticismo, alenta na obra de Séneca. Porque, lonxe de esgotarse nunha ocorrente e elaborada concatenación de sentenzas destinadas a aliviar a anguria da finitude e darlle pleno sentido á vida ordinaria da xente común, *De brevitae vitae* é unha sutil manifestación do que Hegel chamaría un «mundo desdoblado»<sup>52</sup> entre o ámbito eterno das determinacións autónomas e o ámbito natural dos instintos e sentimentos que configuran unha relación contraditoria e dialéctica entre as «obrigas» nas que se plasma a moral e as «necesidades» nas que se manifesta a individualidade natural. O propio Hegel adverte que unha formulación tal dista moito de ser un achado da modernidade postkantiana, e que, sempre dun xeito suxerinte e fecundo, estivo presente na filosofía dende a Antigüidade clásica. Xa que logo, o propósito de Séneca parécese moito ao que Hegel chamaría «reasumir» –ou resolver, diríamos nós– esa contradición, para que, no canto de converterse nunha fonte de tensión estéril, sexa, como resultado específico do feito de

---

tempo, engádenllo ao seu; todos cantos anos teñen transcorrido antes deles, son unha adquisición para eles».

<sup>50</sup> Cfr. *De brev.*, 16, 1: «A vida máis curta e máis aflixida é a dos que esquecen o pasado, menosprezan o presente, téñenlle medo ao futuro: cando chegan ao cabo da súa vida, decátanse a deshora, os desgraciados, de que estiveron ocupados longo tempo en non facer nada».

<sup>51</sup> Cfr. *De brev.*, 19, 2: «Agora, mentres tes o sangue quente e as forzas na súa plenitude tes que te encamiñar a cousas mellores. Neste tipo de vida agárdate unha boa cantidade de actividades fermosas, o amor e a práctica das virtudes, o esquecemento das paixóns, o saber vivir e morrer, o acougo profundo das cousas».

<sup>52</sup> G. W. F. Hegel: *Introducción a la Estética*. Barcelona: Ediciones Península, 1973, pp. 56-59.

filosofar, unha forma de transcender o naturalismo sensorial no que queda preso quen non filosofa.

E por iso resulta inevitable que, malia totalmente alleo ao concepto relixioso de vida eterna que, vinculado á crenza nun Deus persoal, postulaba o emerxente cristianismo, Séneca se vira abocado a configurar eses dous mundos como categorías temporais –temporalidade e eternidade– nas que cobra sentido, en contra do epicureísmo máis radical, a idea de sacrificar o pracer dos sentidos e da vida presente, en aras dun ideal de virtude que dificilmente podería basearse nunha pura intelectualización do ben. Esta contradición dos mundos foi formulada por Séneca nunha maxistral e paradoxal sentenza que ben podería considerarse como paradigma do seu estilo retórico: «Tédeslle medo a todo coma se fósedes mortais, desexádelo todo coma se fosedes inmortais» (*De brev.*, 3,4).

### ***Fundamentos filosóficos e conclusión***

Séneca, é evidente, non coñeceu nin podería entender o concepto relixioso dunha vida eterna personalizada, pero sentiu a necesidade de liberar a vida dos límites temporais a través da sabedoría e da memoria:

Podemos debater con Sócrates, dubidar con Carnéades, descansar con Epicuro, vencer a natureza humana cos estoicos, transcendela cos cínicos. Se a natureza nos permite entrar en compenetración con todas as épocas, por que non imos saír deste tránsito temporal, curto e pasaxeiro, para nos entregar con todo o noso esforzo ás cousas que son ilimitadas, ás que son eternas, ás que son compartidas cos mellores? (*De brev.* 14,2).

E foi esa ruptura do tempo a que xerou moitas das reflexións que foron lidas na posteridade –especialmente pola Patrística– en clave cristiá, ata o punto de converter o que en realidade era unha ética inmanente nunha moral transcendente. E esa foi tamén a razón pola que moitos viron nos espiritualismo se-

nequiano un destello de espiritualidade relixiosa, relacionada coa crenza nun Deus persoal e providente, que só se corresponde cunha reconstrución cristianizada de *De brevitare vitae* e, moi especialmente, das *Epistulae ad Lucilium*.

Os conceptos de vida e morte son correlativos, e precísanse mutuamente para seren comprendidos. E a inmortalidade só é unha idea positiva e intelixible de presupoñer unha diferenza substancial entre o tránsito vital, que é natural, e a vida eterna, que en Séneca se conforma como unha mestura de memoria, arquetipo moral, perennidade intelectual e unha certa vida espiritual que lle dá sentido á virtude e ao esforzo moral. Pensar na morte, xa que logo, é un remedio contra a anguria da finitude e a perda de tempo, porque se evita a sorpresa da vellez cando xa non ten remedio: «a vida do sabio ten moita extensión, non a encerra a mesma linde que encerra a dos outros: é o único que está libre das leis da estirpe humana, todas as épocas son escravas del coma dun deus» (*De brev.*, 15,5).

No marco da reflexión política, *De brevitare vitae* constitúe un fito fundamental na antiga contraposición entre a plenitude vital –equivalente da felicidade– e o servizo público, que fica así convertido no paradigma do afán que nos fai perder o tempo, fuxir a vida e esperar anceios do pasado. Un tema herdado dos pitagóricos, e elevado a categoría moral polos estoicos, que, con fitos tan notables como Boecio, Manrique, Frei Luís de León e Saavedra Fajardo, chegará xa ata os nosos días. É moi posible que Séneca estivese escribindo para darlle sentido ao afastamento da vida pública protagonizado por Paulino Pompeio. Pero, para nós, aínda ten máis sentido pensar que Séneca xa estaba adoecido, no ano 49, pola contradición existente entre os deberes propios da vida pública e o senso eudemónico da vida privada, e que xa nestas datas sentía os comezos dunha vertixe que se ía facer angustiosa dez anos máis tarde.

Mentres o político Séneca comezaba o seu meteórico ascenso na corte imperial, o Séneca filósofo achegábase á dramática

sensación de ter entregado a súa vida intelectual e espiritual a un modelo político que remataría odiando, temendo e refusingo. E por iso se entende que o resumo final de *De brevitae vitae* sexa que cómpre retirarse a tempo da vida pública para gañar felicidade, para consagrarse á filosofía, e para evitar que as ocupacións vas nos acurten a vida:

Así que afástate do vulgo ben, querido Paulino, e despois de ter sido peneirado máis do que corresponde á duración da túa vida, retírate por fin a un porto máis calmo. Pensa cantas ondas encarachas, cantas tempestades aturaches –algunhas delas privadas–, cantas fixeches vir contra ti, –algunhas delas oficiais–; xa se deixou ver abondo a túa virtude mediante testemuños esforzados e sufridos: verifica o que pode facer no ocio. A parte máis longa da túa vida, de certo a mellor, entregácheslla á política: reserva tamén para ti unha parte do teu tempo (*De brev.*, 18, 1).

## **7. Autonomía moral e felicidade: o tratado *De vita beata***

### ***A retórica moral senequiana en estado puro***

Este tratado filosófico sobre a moral e a felicidade –pois iso é *De vita beata*– foi escrito entre finais do ano 58 e principios do 59<sup>53</sup>, en pleno apoxeo da vida pública de Séneca e tamén en plena madurez do seu autor. E por iso cabe supoñer que, no contexto das acusacións de incongruencia e inconsecuencia que arrizaban contra Séneca en plena deriva tiránica do reinado de Nerón, o libro *De vita beata* tamén constitúe un presaxio da súa retirada da vida política, e un argumentario para xustificar e quitarlle tensión a un inevitable afastamento do servizo imperial.

---

<sup>53</sup> A pesar de que na datación de *De vita beata* hai unha crecente coincidencia entre os autores, baseada nas referencias que fai Séneca ao conflito con Publio Sullio, aínda quedan estudosos que prefiren manter unha datación máis aberta, baseada na adopción de Anneo Novato por Lucio Xunio Galión, entre finais do 56 e principios do 61. Cfr. M. T. Griffin: *Seneca*, op. cit., pp. 396 e 399.

Aínda que *De vita beata* é o paradigma do estilo senequiano, con forma retoricamente dialogada, e con unha intención evidente de defenderse das imputacións que lle fixera Publio Suilio<sup>54</sup> relativas a contradición existente entre a súa doutrina e a súa vida<sup>55</sup>, este tratado pode ser considerado unha obra de plena madurez filosófica, na que a ecuación entre felicidade e virtude –ou entre sabedoría e moral– queda ontoloxicamente fundamentada nunha orde natural que serve de pauta para acadar a felicidade. Mais cómpre dicir, sen embargo, que *De vita beata* dista moito de ser unha obra singular –ou mesmo poderíamos dicir específica– na produción filosófica de Séneca, e que, a pesar de ser administrada en cada obra con distintos criterios de oportunidade e distintas finalidades ou utilidades vitais, a mensaxe moralizadora de *De vita beata* esténdese tamén, con idénticos fundamentos teóricos, a *De brevitae vitae*, a *De tranquillitate animi*<sup>56</sup> e, pensamos nós tamén, que a *De otio* e a unha parte importante da literatura *consolatoria*.

Sendo, con toda evidencia, un texto que consarcina sentencias e retrincos de filosofía que agromaron abeirados a libros anteriores, e moi especialmente ás obras *consolatorias*, *De vita beata* tamén constitúe un exemplo depurado daquel estilo que, cualificado no seu tempo como «inlaboratus et facilis», acadou cotas de literatura maxistral no cálamo de Séneca.

### ***A felicidade como concepto moral***

Partindo de que as ansias de felicidade son innatas –ou cando menos universalmente observables– no xénero humano<sup>57</sup>,

---

<sup>54</sup> Sobre as imputacións de Publio Suilio contra Séneca, e a réplica deste, pode verse: P. Grimal: *Seneca*, op. cit., pp. 109-111.

<sup>55</sup> Tácito, *Annales*, 13, 47-48.

<sup>56</sup> Cfr. M. J. López de Ayala y Genovés: «La interrelación de los mensajes y su objetivo en las obras: *De brevitae vitae*, *De vita beata*, *De tranquillitate animi*» en: *Séneca. Dos mil años después*, op. cit pp. 355-361.

<sup>57</sup> «Todos quieren vivir felices, Galión, irmán, mais, para percibir claramente que é o que lle proporciona a felicidade á vida, envólveos a néboa; e a tal punto non é cousa doada

Séneca elabora un concepto de felicidade no que se mesturan de forma inseparable tres conceptos: a sabedoría, que nos fai recoñecer o camiño da natureza e a vivir en coherencia con el; a liberdade, que nos libra das inercias da multitude, dos vínculos do pracer e dos medos á dor e ás privacións; e un sentido autónomo da moral e da dignidade que nos inclina a facer o ben, a realizármonos nunha vida digna, e a ser xustos cunha humanidade que só se pode interpretar en termos de igualdade:

O home feliz é aquel para quen non hai máis ben nin máis mal ca un espírito bo ou un espírito malo, un home que cultiva a honestidade, contento coa virtude, que nin se sente importante nin se deixa crebar polas casualidades, que non coñece ningún ben máis grande ca o que se pode dar a si mesmo, para quen o verdadeiro pracer é o desprezo dos praceres (*De vita beata*, 4,2).

Na súa visión ecléctica da filosofía, defendida en *De vita beata* coma en ningunha outra obra, Séneca conxuga o concepto estoico da sabedoría —como capacidade de seguir as orientacións da natureza<sup>58</sup>— co concepto epicúreo do pracer<sup>59</sup>, para concluír que, se ben é certo que o pracer pode engadirlle alicientes á virtude, non é posible identificar pracer e felicidade, nin acadar a felicidade sen virtude. Cabe dicir, xa que logo, que, a pesar de non ser totalmente orixinal no sentido filosófico, e de ser herdeiro a un tempo do ontoloxismo aristotélico e do vitalismo estoico, a síntese senequiana introduce na cultura de Occidente un sentido existencial do deber moral que —baixo a perspectiva immanente e autónoma da ética— vai alentar na pa-

---

acadar unha vida feliz que todo o mundo se afasta máis dela canto máis apuradamente se deixa levar cara a ela.» (*De vita beata*, 1, 1).

<sup>58</sup> «Namentres —e isto é parecer compartido de todos os estoicos— sigo os ditados da natureza; a sabedoría consiste en non se extraviar lonxe dela [da natureza] e en se adaptar á súa lei e ao seu exemplo.» (*De vita beata*, 3,3).

<sup>59</sup> «Eu, persoalmente, son do parecer —vouno dicir para desgusto dos nosos correlixionarios— que Epicuro fixou preceptos venerables, rectos e, se os miras algo máis de preto, severos; en efecto, o pracer, segundo el o entende, redúcese a cousa pequena e insignificante e a lei que nós lle ditamos á virtude, el dítalla ao pracer. Ordénalle que se guíe pola natureza, mais é pouco para os excesos o que é abondo para a natureza.» (*De vita beata*, 13,1).

trística e na filosofía post-escolástica, deica os nosos días. E por iso non debe estrañarnos que, a pesar dos permanentes intentos de reducir a Séneca á filosofía menor –popular e escasamente sistemática–, a lectura das súas obras, e moi especialmente de *De vita beata*, nos dea a sensación de escoitar a voz orixinaria de moitos ecos posteriores que, con bases e propedéuticas diferentes, resoan con toda claridade en Agostiño de Hipona, Boecio, Descartes, na mística e na poesía renacentista, en Michel de Montaigne ou en Kant.

### ***Natureza e espírito: a intuición da transcendencia moral***

Séneca, ao igual que tódolos filósofos da Estoa Nova, enxerxa a súa antropoloxía sobre o principio dunha dobre natureza –corporal e espiritual– do home, sen que por iso se poida invocar ningunha caste de proximidade ao concepto da alma como suxeito fundamental da moral transcendente que estaba introducindo o cristianismo. Para Séneca a moral é inmanente. Ou é ética, diríamos hoxe. Pero no xogo de diferenciacións explicativas entre materia e espírito, entre sabedoría e pracer e entre hedonismo e virtude, o estoicismo ecléctico de Séneca abriu paso a unha certa *ascese*, fonte de perfección interior, que só encontra sentido na transcendencia. Ao subliñar a necesidade de gañar autonomía fronte ao pracer, o medo, a dor e a incuria, Séneca enfróntase a unha contraposición entre hedonismo e felicidade que, sen unha intuición da transcendencia sería unha pura contradición lóxica

qué nos impide chamarlle «vida feliz» a un espírito libre e ben plantado, ousado e firme, inaccesible ao medo, inaccesible ao desexo, que ten por único ben a honestidade, por único mal a indecencia, e para quen o resto é unha morea de cousas que nin lle quitan nin lle engaden nada a unha vida feliz, que veñen e van sen facer aumentar nin minguar o ben supremo? (*De vita beata*, 4,3).

A consecuencia desa beatitude de fundamento autónomo é a frecuente contradición que sente a maioría dos homes entre os ideais morais e a vida real, algo que Séneca percibiu directamente non só pola propia conciencia, senón polas sucesivas acusacións de incoherencia que, baseándose na súa enorme riqueza e no seu servizo a un poder corrupto, lle fixeron os seus contemporáneos<sup>60</sup>. E por iso *De vita beata* vai prestar unha especial atención –e a enorme porcentaxe de atención que comprenden os capítulos 20 a 27– a resolver en termos lóxicos as aporías retóricas que previamente constrúe. A riqueza, dirá Séneca, non é máis ca un feito instrumental no camiño da felicidade, que non só pode xustificarse na súa orixe lícita e no uso xusto que se fai dela, senón que pode ser tratada coa distancia que a sabedoría debe poñer entre a riqueza e os modos de vida, e entre a posesión da riqueza e o apego incontrolado á mesma:

O filósofo terá riquezas abondas, mais sen quitarllas a ninguén nin cubrilas co sangue alleo, xurdidas sen prexuízo de ninguén, sen ganancias sórdidas, que sexan tan honrosas na súa entrada coma na súa saída, polas que non se lamente ninguén máis ca o malvado (*De vita beata*, 23,1).

### ***Elitismo moral e universalismo humanista***

Para Séneca, instalado nun elitismo intelectual que lle permite reprender retoricamente ao vulgo, non hai contradición entre o home rico e o home que vive desapegado da riqueza –«as riquezas na man do sabio son as escravas, na man do necio son as que mandan» (*De vita beata*, 26,1)–. E por iso o sabio gaña a batalla da coherencia e o principio da felicidade

---

<sup>60</sup> Séneca pon en boca da xente un resumo das imputacións que se lle facían no tempo de escribirse *De vita beata* e nos anos inmediatamente anteriores: «Por que ese se interesa na filosofía e leva unha vida tan opulenta? Por que di que hai que menosprezar as riquezas e ten posesións, considera que hai que menosprezar a vida e, non obstante, vive, que hai que menosprezar a saúde e, non obstante, mira por ela con moita dilixencia e prefire tela excelente?» (*De vita beata*, 21,1).



non por renunciar a ser rico, senón por propoñerse un camiño, labrado na filosofía, que vai dende o apego aos bens e praceres sensoriais ata a asunción da felicidade entendida como control das riquezas e dos praceres e como un feito independente do contexto vital no que a cada un lle toca vivir:

A min, se as riquezas me escapan, non me van deixar sen nada que non sexan elas mesmas, ti vas quedar paralizado e vaiche parecer que quedas sen ti, se elas se afastan de ti; para min, as riquezas ocupan un certo lugar, para ti ocupan o máis importante; ao cabo, as riquezas son miñas, ti es das riquezas (*De vita beata*, 22,5).

Os bens materiais, obtidos lícitamente proporcionan oportunidades para obter a virtude: «O sabio non admitirá que entre pola súa porta nin un denario que chegue de mala maneira; tampouco non rexeitará nin deixará fóra as grandes riquezas, regalo da fortuna e froito da virtude» (*De vita beata*, 23,3). Pero o sabio non debe estar apegado á riqueza, e cando o destino así o quere, ou o considera oportuno, debe ser capaz de renunciar á fortuna sen pena: «o sabio non se considera indigno de ningún agasallo da sorte: non ama as riquezas, mais prefíreas; non as acolle no seu espírito, mais si na súa casa, nin rexeita as que posúe, senón que as domina e quere que lle proporcionen máis posibilidades á súa virtude» (*De vita beata*, 21, 4).

A concepción autónoma dunha moral de corte epicúreo, que só lle atribúe ao sabio a capacidade de adaptarse á natureza e soerguerse por enriba das ansias –ou instintos– do pracer e da ambición, acaban abocando a *De vita beata* á defensa dun elitismo intelectual que se fará patente nas *Epistulae ad Lucilium* –«nec philosophia sine virtute est nec sine philosophia virtus»–, e que sen rachar de todo co emerxente ideal da humanidade, nin coa esencial conxunción establecida polos estoicos entre a xustiza e a igualdade, aboca a Séneca a un determinismo moral que resulta de todo punto contraditorio coa súa confesada intención

de instruír os non filósofos no ideal do ben e da virtude. E esa é a causa principal pola que agroma en *De vita beta* un frecuente ton defensivo ou exculpatorio –case forense–, que fai perder na brétema unha boa parte da retórica moralista do filósofo de Córdoba.

## **8. A produción filosófica e científica de Séneca**

### **Libros consolatorios**

*Ad Marcian* (40 d. C.)

*Ad Helviam* (42 d. C.)

*Ad Polybium* (43 d. C.)

### **Diálogos**

*De ira* (41 d. C.)

*De tranquillitate animi* (53 d. C.)

*De brevitae vitae* (48-49 d. C.)

*De constantia sapientis* (55 d. C.)

*De clementia* (56 d. C.)

*De vita beata* (58-59 d. C.)

*De beneficiis* (59 d. C.)

*De otio* (inacabada, cc. 62 d. C.)

*De providentia* (63 d. C.)

### **Epístolas**

*Epistulae morales ad Lucilium* (124 cartas)

### **Traxedias**

*Hercules furens*

*Troades*

*Medea*

*Hipolitus*

*Oedipus*

*Agamemno*

*Thyestes*

*Hercules Oetaeus* (de dubidosa atribución)  
*Phoenissae*  
*Phaedra*

### **Outras**

*Apocolocyntosis divi Claudii*  
*Naturales quaestiones*

### **Apócrifas**

*Octavia* (traxedia)  
*Cujus etiam ad Paulum apostolum leguntur Epistulae* (suposta correspondencia entre Séneca e Paulo de Tarso<sup>61</sup>)

### **Perdidas<sup>62</sup>**

*De situ Indiae* (mencionada por Plinio)  
*De natura lapidum*  
*De superstitione* (mencionada por Tertuliano e Santo Agostiño)  
*De motu terrarum* (mencionada polo propio Séneca)  
*De ritu et sacris aegyptiorum*  
*De natura piscium*  
*De forma mundi*  
*De vita patria*  
*De matrimonio*  
*De inmatura morte*  
*De officiis*

---

<sup>61</sup> A falsidade destas cartas e a súa datación contra o ano 370 foron establecidas no século XVI.

<sup>62</sup> O capítulo das obras e fragmentos perdidos e atribuídos a Séneca é aínda moi amplo e móbil, e por iso só mencionamos aquí as atribucións máis frecuentes.



A VIDA FELIZ  
A BREVIDADE DA VIDA



## NOTA DO TRADUTOR

Neste volume inclúense dous opúsculos de Lucio Anneo Séneca (4 a. C.-65 d. C) que forman parte do corpus de textos filosóficos coñecido como *Diálogos*. A maioría das obras en prosa do autor cordobés forma un bloque no códice C. 90 inf. da Biblioteca Ambrosiana de Milán, copiado en Montecassino cara ao remate do século XI e, sen dúbida, o máis antigo e importante para a transmisión destes tratados. Non se ten chegado a determinar o criterio que discrimina este grupo de obras doutras en prosa do mesmo autor e tampouco non se apreza con excesiva claridade a razón que os levou a seren tradicionalmente considerados «diálogos», tendo en conta que nin se cinguen rigorosamente ao modelo dramático de Platón nin ao narrativo de Cicerón.

Se a datación do conxunto da obra de Séneca segue a ser unha cuestión moi discutida, non o é menos a dos *Diálogos*, para os que, normalmente, é preciso acudir a referencias internas a acontecementos de consistencia relativa. O tratado sobre *A vida feliz* está dedicado ao seu irmán L. Anneo Novato, que xa aparece co xentilicio Galión, ulterior á súa adopción polo rétor Xunio Galión e xa acreditado no ano 52; moitos autores atribúenlle á segunda parte da obra un carácter «individual», por crer que Séneca se defende a si mesmo, o que os leva a pensar no proceso de Duilio e a adoptar o ano 58 como data probable da publicación. A datación do diálogo sobre *A brevidade da vida* é algo máis doada. En efecto, hai certa coincidencia en identificar o destinatario, Paulino, co irmán da muller de Séneca, Paulina Pompeia; neste diálogo aparece como prefecto da anona, cargo que ocupou entre o 48 e o 55. Por outra banda, atribúeselle a Sila a «última» ampliación do «pomerio» e, como se ten constancia dunha levada a cabo polo emperador Claudio o ano 49, pódese inferir que este texto foi redactado antes desta data, o que quere dicir entre o 48 e o 49.

A decisión de verter ao galego algún dos *Diálogos* de Séneca obedece, obviamente, á proposta da comisión que dirixe a

colección *Clásicos do Pensamento Universal*, que pensara inicialmente no tratado sobre *A brevidade da vida*, mais a idea de incluír dous foi suxestión miña. Poderían ter sido outros os seleccionados, pero estes teñen en común abordaren temas de relevancia no conxunto da filosofía de Séneca: o tratado sobre *A vida feliz* aborda a cuestión da felicidade desde a perspectiva dos estoicos e dos epicúreos, con particular importancia do concepto de virtude contraposto co de pracer; pola súa banda, o diálogo sobre *A brevidade da vida* define o que Séneca entende por aproveitamento da vida, poñendo en valor o concepto de ocio en contraste co de ocupación e salientando o saber vivir do verdadeiro sabio. Malia a data que se lle atribúe a cada un deles, preséntanse aquí na orde na que aparecen na edición utilizada como base da tradución, na que *A vida feliz* leva o número 7 e *A brevidade da vida* o 10.

Á vista dos temas que abordan estes dous opúsculos, pódese inferir que o vocabulario utilizado polo autor ten un grao de abstracción relativamente elevado e agocha un nivel de organización conceptual teórica moi fondo, o que non sempre permite unha versión doada a unha lingua contemporánea. Así é que moitos dos termos utilizados teñen que ser comprendidos en clave de filosofía antiga e non no sentido que se lle ofrece de primeiro ao lector do noso tempo. Por veces, o texto de Séneca presenta un nivel de dificultade que levaría a interpretalo deficientemente sen a axuda dalgunha aclaración, o que se traduce nun número bastante elevado de notas ao pé de páxina para o que é norma desta colección.

Acabamos de sinalar a importancia do códice de Milán para a conservación do texto dos *Diálogos*. O pulo decisivo para o coñecemento da transmisión destes tratados débese a L. D. Reynolds<sup>1</sup>, que é tamén o autor da edición canónica usualmente seguida nos últimos tempos: *L. Annaei Senecae Dialogorum*

---

<sup>1</sup> L. D. Reynolds, «The Medieval Tradition of Senecas's *Dialogues*», *CQ*, 18,1968, p. 355-372; tamén é de grande utilidade a información que recolle o mesmo autor na introdución da súa edición, p. V-XIX.



*libri duodecim*, Oxford, 1977. Aquí fixemos outro tanto e, cando o texto presenta algunha dificultade, propuxemos solucións puntuais tiradas de distintas edicións, máis xeralmente da de A. Bourgery, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*, París, 1941<sup>2</sup>. Tamén acudín con certa frecuencia ás notas de P. Grimal, *L. Annaei Senecae De Vita Beata. Sur le bonheur*, París, 1969, e de G. D. Williams, *Seneca. De otio. De brevitae vitae*, Cambridge, 2003.

Non é aquí o lugar para presentar a historia da edición do texto dos *Diálogos*, nin tampouco a das varias traducións que deles se teñen feito. Mais, pola súa proximidade ao eventual lector, compre salientar que hai varias versións recentes ao castelán, levadas a cabo por destacados filólogos clásicos. De carácter global son as de C. Codoñer, *Lucio Anneo Séneca, Diálogos*, Madrid, 1986; J. Mariné Isidro, *Séneca, Diálogos*, Madrid, 2000; M. López López, *Lucio Anneo Séneca, Diálogos*, Lleida, 2000. Mención especial merece a de J. Marfías, *Séneca, Sobre la felicidad*, Madrid, 1980.

Antón Santamarina vén sendo o crítico ideal para un texto coma este. Á súa condición de excelente coñecedor do galego, engade a de lector repousado que tenta comprender a Séneca, cousa que, por veces, no está exenta de dificultades. Gardo para el un enorme recoñecemento de gratitude. Tamén me sinto moi honrado de que Xosé Luís Barreiro Rivas, erudito poliédrico, accedese a prologar esta primeira tradución galega de dous textos filosóficos de Séneca. O traballo deles os dous axudará decisivamente a que os tratados aquí incluídos —e con eles a filosofía deste autor hispano— poidan ter unha acollida máis favorable na nosa lingua. Como tradutor, espero que se fale pouco de min, por pretender ser un intermediario discreto entre o autor e o público, ao que agora se lle entrega este traballo.





Portada das obras completas de Séneca por Xusto Lipsio, en reedición de Amberes, 1632.  
Exemplar da Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela  
(tratamento infográfico de Montserrat Gómez Fuentes)



A VIDA FELIZ



**1.1** Todos queren vivir felices, Galión<sup>1</sup>, irmán, mais, para percibir claramente que é o que lle proporciona a felicidade á vida, envólveos a néboa; e a tal punto non é cousa doada acadar unha vida feliz que todo o mundo se afasta máis dela canto máis apuradamente se deixa levar cara a ela, caso de se perder no camiño; cando este leva en dirección contraria, a mesma présa convértese en causa de maior distancia. Así é que temos que comezar por expoñer o que pretendemos; deseguido, observar atentamente de que maneira podemos chegar alí o máis axiña posible; xa no camiño, caso de que sexa dereito, habemos entender que pulo lle damos cada día e canto máis preto estamos daquilo ao que nos impulsa un desexo natural. **2** De certo, ao longo de todo o tempo que andamos de aquí para acolá, non atrás dun guía senón atrás do barullo e dos berros disonantes de quen chama por nós desde sitios diverxentes, consómese no medio de extravíos a vida, breve, por máis que nos esforcemos día e noite co intento posto en cousas boas. Así é que hai que decidir onde nos imos dirixir e por onde, non sen a axuda dalgún experto que teña explorado os lugares aos que nos diriximos, porque, certamente, a situación non é a mesma aquí ca nas outras viaxes; nestas, un carreiro delimitado e as preguntas á xente do lugar non permiten extraviarse; aquí, pola contra, o camiño máis trillado e máis

---

<sup>1</sup> Irmán de Séneca; era o fillo máis vello de Séneca o Rétor e levou durante moito tempo o nome de L. Anneo Novato, a quen Séneca lle dedicou o diálogo *Sobre a ira*. Como consecuencia da súa adopción por parte de Lucio Xunio Galión, tamén rétor e amigo de seu pai, tomou del o xentilicio e o sobrenome, co que xa aparece no ano 52 exercendo o proconsulado en Acaia; cf. *Feitos dos Apóstolos*, 18, 12-17.

frecuentado é o que resulta máis falso. **3** Por iso non hai nada do que se haxa que asegurar máis ca de non ir atrás do rabaño dos que van diante, a xeito de animais, dirixíndonos onde vai a xente e non onde hai que ir. E ningunha cousa nos enmaraña en calamidades máis grandes ca achegámonos ao que a xente di, na idea de que o mellor é o que se acepta coa aprobación de moitos, e ca o termos por cousa boa os modelos en función da súa abundancia e o vivirmos imitando a outros e non baixo a guía da razón. **4** Esa é a causa de tan grande morea de individuos que se lanzan uns enriba doutros. O que acontece nunha catástrofe multitudinaria, cando a xente se oprime a si mesma —ninguén cae sen arrastrar tamén a outro e os primeiros son a perdición dos que van detrás—, é o que podes ver que pasa na vida de calquera. Ninguén erra unicamente por si mesmo, senón que é causa e autor dos erros doutros; efectivamente, é prexudicial agarrarse aos que van diante e, por canto que cada quen prefire confiar en vez de ter criterio decisorio, nunca se decide sobre a vida, sempre se confía, e o erro que vai pasando de man en man fainos dar voltas e ir de cabeza. Imos á perdición polo exemplo dos outros: habémonos salvar; unicamente nos temos que afastar do xentío. **5** Mais, velaquí, o pobo chántase diante da razón, defendendo a súa desgraza. Así é que acontece outro tanto que nas asembleas; nelas, os mesmos que elixen os pretores admíranse de que fosen elixidos cando o apoio, que vai e vén, dá a volta: as cousas que aprobamos son as mesmas que criticamos; este é resultado de calquera xiúzo no que se adopta unha resolución seguindo a opinión da maioría<sup>2</sup>.

**2.1** Cada vez que tratemos da felicidade, non tes por que responder con aquilo que se di cando se vota por achegamento: «vese que este grupo é máis grande»<sup>3</sup>. Precisamente por iso é

---

<sup>2</sup> A idea da inconstancia da multitude aparece antes en Cicerón, *Defensa de Murena*, 35-36.

<sup>3</sup> Os senadores votaban agrupándose por separado os que estaban a favor e os que estaban en contra dunha proposta; a *discessio* consistía na acción de se afastaren uns dos



peor. Non andan tan ben as cousas nos asuntos humanos como para que o mellor sexa do gusto da maioría; o argumento da peor cousa é a masa. **2** Polo tanto, preguntemos que é o mellor que se pode facer, non o que é máis común, e que é o que nos dá a posesión da felicidade eterna, non o que recibe a aprobación do vulgo, o peor intérprete da verdade. Chámolle «vulgo» tanto aos que levan clámide coma aos que levan coroa<sup>4</sup>; non lle presto atención á cor dos traxes que envolven os corpos. No que atinxe ao home, non lles dou creto aos ollos; teño unha luz mellor e máis segura para discernir o verdadeiro do falso: que o espírito descubra o ben do espírito. Este, se nalgún momento lle queda tempo para respirar e para se recoller interiormente, con cánto tormento interior se confesará a verdade a si mesmo, e dirá: **3** «todo canto fixen, preferiría telo aínda sen facer; cando me volve á cabeza todo canto dixen, téñolles envexa aos mudos; todo canto desexei, penso que é unha maldición dos meus inimigos; todo canto medo tiven, deuses bondadosos, cánto máis livián me foi ca os desexos que sentín! Fun inimigo de moita xente e volví do odio ao bo trato, se é que pode haber bo trato entre malvados; aínda non cheguei a ser amigo de min mesmo. Puxen todo o meu esforzo en escaparlle á multitude e en facerme notar por algunha habilidade; qué fixen máis ca poñerme diante dos dardos e amosarlle á malevolencia onde podía trabar? **4** Ves eses que gaban a elocuencia, que andan atrás da riqueza, que lle corresponden á benevolencia coa adulación, que gaban o poder? Todos eles, ou son contrincantes ou poden chegar a selo, o que vén sendo equivalente. Tan grande como é a cantidade de xente que te admira, outro tanto é a da xente que che ten envexa. Non me será mellor procurar algo bo, do

---

outros; era entón cando o cónsul pronunciaba as palabras «vese que este grupo é máis grande».

<sup>4</sup> A clámide é unha sorte de capote militar que levaban sobre todo os militares distinguidos. A referencia aos da coroa poida que estea dirixida aos xenerais que levaban unha coroa na cerimonia do triunfo ou a algún outro militar que era distinguido dalgún xeito.

que perciba a utilidade en vez de usalo para aparentar? Esas cousas que son obxecto de contemplación, diante das que un queda parado, que uns, abraiados, lles amosan aos outros, locen por fora, por dentro son deplorables.»

**3.1** Procuremos algo bo, non na súa aparencia, senón consistente e sólido e máis fermoso pola súa cara máis oculta; iso é o que debemos desenterrar. E non está lonxe; para o atopares, só tes que saber cara onde botas a man; o que agora facemos, coma metidos no medio das tebras, é pasar á beira do que está a carón de nós para irmos bater precisamente co que desexamos.

**2** Mais, para non te facer dar voltas, vou deixar a un lado as opinións doutros, porque levaría moito tempo ilas enumerando e refutando; escoita a nosa. E cando digo «a nosa», non me ato a ningún dos grandes mestres estoicos: eu tamén teño dereito a dar o meu parecer. Así é que a algún seguireino, a algún outro mandareille puntualizar a súa teoría; poida que, convocado para opinar despois de todos, non desaprobe nada de canto establezan os anteriores e diga: «acepto iso cun engadido<sup>5</sup>.» **3** Namentres —e isto é parecer compartido de todos os estoicos— sigo os ditados da natureza; a sabedoría consiste en non se extraviar lonxe dela e en se adaptar á súa lei e ao seu exemplo.

A vida feliz é a que se axeita á súa natureza, a que non pode ter lugar máis ca no caso de que, primeiro, a mente estea corda e sexa sempre dona da súa cordura; despois, que sexa forte e vigorosa; tamén marabillosamente paciente, axeitada ás circunstancias, coidadosa —sen anguria— co seu corpo e con canto ten que ver con el; atenta, igualmente, ás outras cousas que configuran a vida sen se admirar de ningunha, disposta a se servir dos dons da fortuna, non a ser escrava deles. **4** Xa te decatás, mesmo se non o engado, de que a consecuencia diso é a serenidade perpetua, a liberdade, despois de facer saír de nós

---

<sup>5</sup> Fórmula mediante a que un senador asumía unha proposta, pero con algún engadido; cf. Cicerón, *Filípicas*, 13, 50.

o que nos estimula ou nos produce medo; en efecto, no canto dos praceres e dos atractivos, que son pequenos e fráxiles e que fan mal mesmo con ulilos<sup>6</sup>, xorde unha satisfacción enorme, inalterable e sólida; despois, a paz e a concordia de espírito, e a grandeza acompañada pola mansedume; porque todo tipo de ferocidade procede da debilidade.

**4.1** Tamén se pode definir doutra maneira o ben que eu concibo, isto é, o mesmo punto de vista pódese expresar con palabras que non son as mesmas. Do mesmo xeito que un único exército se expande unhas veces cara aos lados e outras se recolle nun espazo estreito, e tanto se torce cara aos flancos formando curva polo medio como se desprega en liña recta, e, calquera que sexa a súa formación, ten a mesma forza e o mesmo desexo de facer fronte en favor do mesmo bando, de igual forma, a definición do ben supremo pode por veces desenvolverse e ampliarse, por veces reducirse e comprimirse no mínimo. **2** De maneira tal que será o mesmo se digo «o ben supremo é un espírito que despreza o casual, satisfeito coa virtude» ou se digo «a forza invencible do espírito, coñecedora das cousas, tranquila nas obras, con moita humanidade e coidadosa cos que están ao seu carón.» Tamén se pode definir dicindo que o home feliz é aquel para quen non hai máis ben nin máis mal ca un espírito bo ou un espírito malo, un home que cultiva a honestidade, contento coa virtude, que nin se sente importante nin se deixa crebar polas casualidades, que non coñece ningún ben máis grande ca o que se pode dar a si mesmo, para quen o verdadeiro pracer é o desprezo dos praceres. **3** Se queres que nos estendamos, podémoslle conferir á mesma cousa unha aparencia e despois

---

<sup>6</sup> Pasaxe textualmente corrupta e mesmo irrecuperable, segundo a proposta de L. D. Reynolds na edición que tomamos como base; para propoñer unha interpretación coherente, sigo a edición de A. Bourgery, p. 4-5, tamén sometida a emenda por parte do editor. Un intento de interpretación do texto tal como vén na tradición manuscrita aparece na edición comentada de P. Grimal, p. 34; segundo este autor, o texto diría: «en efecto, no canto dos praceres –e en compensación das cousas que son insignificantes e fráxiles, que fan dano mesmo coas súas accións noxentas– xorde unha satisfacción ...».

outra; en efecto, qué nos impide chamarlle «vida feliz» a un espírito libre e ben plantado, ousado e firme, inaccesible ao medo, inaccesible ao desexo, que ten por único ben a honestidade, por único mal a indecencia, e para quen o resto é unha morea de cousas que nin lle quitan nin lle engaden nada a unha vida feliz, que veñen e van sen facer aumentar nin minguar o ben supremo? **4** Un espírito con eses fundamentos ten que levar consigo, queira ou non queira, un sorriso permanente e unha ledicia profunda, que vén do fondo, porque se dá por satisfeita co que ten e non desexa máis ca o que ten na casa. ¿Como non vai atopar nisto unha boa compensación no canto das sacudidas cativas, insubstanciais e sen porvir dun corpiño de nada? O día que se vexa sometido ao pracer, tamén se verá sometido á dor; e xa ves que escravitude máis triste e máis funesta está chamado a padecer aquel a quen dominan unhas veces os praceres e outras as dores, señores con moi pouca seguranza e moi escasamente donos de si mesmos; así é que hai que abrir camiño cara á liberdade. **5** Non hai nada que poida proporcionar esa liberdade máis ca non lle facer caso á fortuna: será entón cando apareza un ben que non hai quen pague: a tranquilidade do pensamento situado nun lugar seguro, e a altura de miras, e un gozo grande e inmutable —que se produce polo coñecemento da verdade despois de se desfacer dos erros<sup>7</sup>—, e a afabilidade e a expansión do espírito, cousas coas que se compracerá, non en canto bens, senón en canto orixinadas no seu propio ben.

**5.1** Xa que comecei a tratar a cuestión profusamente<sup>8</sup>, pódesele chamar feliz a quen non sente desexo nin medo por beneficio da razón, porque tampouco os seixos teñen medo nin tristura, e moito menos o gando; mais non por iso lles chamaría ninguén felices aos seres que non teñen percepción da felicidade.

---

<sup>7</sup> O texto de L. D. Reynolds recolle a corrección *erroribus*, proposta por Pinciano; algúns manuscritos len *terroribus*, que seguen A. Bougery, p. 6, e P. Grimal, p. 39: a expulsión do medo sería unha consecuencia da altura de miras.

<sup>8</sup> Consistente en ter proposto varias definicións.

de. **2** Mete no mesmo grupo os homes que se ven reducidos ao número das reses e dos animais pola súa natureza torpe e polo descoñecemento de si mesmos. Non hai ningunha diferenza entre estes e aqueles seres, porque aqueles non teñen raciocinio de ningunha clase, estes téñeno dexenerado e destro para a súa propia desgraza e para a súa perversión; en efecto, non se lle pode chamar feliz a ninguén que se lance fóra da verdade. **3** En consecuencia, a vida feliz é a que se funda nun xuízo recto e firme e a que non muda. Pois é entón cando a mente é pura e se ceiba de todos os males, de xeito que poderá fuxir non só das feridas senón tamén dos beliscos, disposta a permanecer sempre onde se para e a reivindicar o seu lugar, mesmo cando a fortuna se pon brava e hostil. **4** En efecto, no tocante ao pracer, aínda que corra todo arredor de nós e nos entre por todos os poros e nos amoleza o espírito cos seus aloumiños e nos asalte unha vez atrás doutra para nos seducir por completo ou parcialmente, ¿que mortal, se lle queda algún vestixio de ser humano, quererá que lle fagan as cóxegas noite e día e abandonar o espírito para centrar o esforzo no seu corpo?

**6.1** «Mais tamén o espírito», di el, «ten os seus praceres»<sup>9</sup>. Pois moi ben, que os teña e que actúe como árbitro da suntuosidade e dos praceres; que se encha con todas esas cousas que serven normalmente para deleitar os sentidos; despois, que volva os seus ollos cara ao pasado e que, na lembranza de praceres decadentes, brinque de ledicia polos do pasado e se poña axiña a pensar nos que han vir; e que dispoña os seus proxectos e que, mentres o seu corpo xace na fartura do presente, lance os seus pensamentos cara ao futuro: hame parecer aínda máis digno de compaixón, precisamente porque elixir o mal no canto do ben é unha loucura. Ninguén é feliz sen sensatez nin é sensato quen debece polas cousas do futuro coma se fosen as mellores. **2** Feliz, xa que logo, é quen ten un xuízo recto; feliz

---

<sup>9</sup> Procedemento para introducir unha obxección de ascendencia epicúrea.

é quen se dá por satisfeito co presente, sexa como sexa, e quen aprecia a situación na que se atopa; feliz é aquel a quen a razón lle fai grata calquera situación das súas circunstancias.

**7.1** Tamén os que dixeron que o ben supremo está entre as illargas ven en que lugar tan noxento o foron colocar. Así é que negan a posibilidade de deslindar o pracer da virtude e din que ninguén vive honestamente se non vive con agrado nin tampouco agradablemente se non vive con honestidade. Non vexo como cousas tan dispares coma esas se poden xunquir coa mesma atadeira. Que razón hai, pregúntovos eu, para que non se poida separar o pracer da virtude? Será con seguranza porque, como calquera fundamento do ben ten a súa orixe na virtude, nacen tamén das raíces dela as cousas que vos amades e desexades? Mais se estes conceptos fosen indistintos, non veríamos algunhas cousas agradables pero deshonestas, algunhas, pola contra, moi honestas pero difíciles, que se teñen que realizar mediante o sufrimento. **2** Engade agora que o pracer chega mesmo á vida máis noxenta, a virtude, en cambio, non admite unha vida depravada; e que os hai que son infelices, non por falla de pracer, senón máis ben por mor do propio pracer; cousa que non acontecería se coa virtude se mesturase o pracer, do que a virtude moitas veces carece, mais do que nunca sente necesidade. **3** Por que tentades combinar cousas diferentes, peor aínda, diverxentes? A virtude é algo elevado, excelso e rexio, invencible, inesgotable; o pracer é algo baixo, servil, covarde, pasaxeiro, que fai a súa garda e ten o seu domicilio nos bordeis e nas tabernas. A virtude hala atopar no templo, no foro, na curia, dereita diante das murallas, cuberta de po, queimada polo sol, coas mans encoiradas; o pracer, agochado as máis das veces e á procura da escuridade arredor dos baños e das salas sudatorias e dos recantos que lle teñen medo ao edil<sup>10</sup>, frouxo,

---

<sup>10</sup> Os edís tiñan ao seu cargo, entre outros asuntos, a policía da cidade e vixilancia técnica dos baños.

sen enerxía, enchoupado de viño e de perfume, esbrancuxado ou coloreado e envolto en unturas. **4** O ben supremo é inmortal, non sabe chegar ao cabo, nin se farta nin se arrepite; un espírito recto nunca se transforma nin colle odio contra si mesmo nin muda nada da súa vida<sup>11</sup> por ser a mellor. Pola contra, o pracer apágase no mesmo momento no que resulta máis pracenteiro; non ten moita cabida, de maneira que se enche axiña e produce fastío e, despois da primeira arremetida, múrchase. Nunca resulta seguro aquilo que ten no movemento a súa natureza: de tal xeito, non pode sequera existir ningún substrato sólido de algo que chega e pasa moi axiña, chamado a desaparecer na súa propia execución; en efecto, teima en avanzar cara ao seu remate e, no momento no que comeza, ponse a ollar cara ao seu final.

**8.1** Que é iso de que o pracer é inherente tanto ao bo coma ao malo e de que a súa deshonra non lles agrada aos desvergonzados menos que as accións excepcionais ás persoas honestas? Por iso os antigos fixaron como precepto seguir a vida mellor, non a máis agradable, de xeito que o pracer sexa o compañeiro e non a guía da vontade recta e boa. En efecto, é preciso utilizar a natureza como guía; a razón está atenta a ela, pídelle consello. **2** Así é que vivir feliz é o mesmo ca vivir conforme á natureza. Vou expoñer de contado en que consiste isto: se conservamos as calidades corporais e as aptitudes naturais con dilixencia e sen medo, como algo que se che concede para un día e que é fugaz; se non aturamos a súa servidume nin nos deixamos posuír polas cousas alleas; se as cousas que lle agradan ao corpo e son adventicias teñen para nós a mesma importancia que teñen no campamento as tropas auxiliares e de armadura lixeira —son as que teñen que prestar servizo, non que mandar—, unicamente nese caso son de utilidade para o espírito. **3** O home non se debe deixar corromper nin superar por circunstancias externas e ten que sentir admiración unicamente por si mesmo,

---

<sup>11</sup> Pasaxe textual discutido; sigo a lectura de A. Bourgerly, p. 9.

ter confianza na súa forza interior e estar preparado para unha cousa ou para a outra<sup>12</sup>,

ten que ser artífice da súa vida; a súa confianza non se debe producir sen coñecementos nin os seus coñecementos sen perseveranza; as decisións débeas tomar unha única vez e de forma duradeira, e nas súas resolucións non ten que haber emendas. Compréndese, mesmo sen que o teña que engadir, que un home coma ese ha ser sosegado e ponderado, elevado e afable nas súas accións. **4** Que a razón, estimulada polos sentidos, indague<sup>13</sup> e que, situando neles o seu punto de partida —porque non ten ningunha outra cousa coa que intentalo nin de onde coller impulso cara á verdade—, volva outra vez sobre si mesma. En efecto, tamén o mundo, que o abraza todo, e deus, que goberna o universo, tenden certamente ao exterior, mais, así e todo, tornan a si mesmos desde calquera lugar. O noso espírito ten que facer outro tanto: cando, indo atrás dos seus sentidos, se proxecte ao exterior a través deles, débeos dominar e ser dono de si mesmo. **5** Deste modo producirase unha forza única e unha capacidade acorde consigo mesma e nacerá unha razón firme, sen contradicións e sen indecisións, nin nos seus puntos de vista nin nas súas concepcións nin tampouco na súa convicción; cando esta razón se teña organizado e posto de acordo coas súas partes e, por así dicir, harmonizado, ten acadado o ben supremo. **6** En efecto, non lle queda nada malo, nada esvaradío, nada no que bater de cabeza ou enriba do que abanear; hao facer todo no nome da súa potestade e nada lle acontecerá de forma imprevista; pola contra, calquera cousa que faga rematará doada e dilixentemente en algo bo, sen subterfuxios por parte de quen a fai; en efecto, a preguiza e a indecisión deixan ver conflito interior e inconstancia. Á vista disto, podes confesar con ousadía que o ben supremo é

---

<sup>12</sup> Versión lixeiramente cambiada de Virxilio, *Eneida*, 2,61.

<sup>13</sup> Sigo aquí o texto de A. Bourgerly, p. 10.



a concordia do espírito; porque as virtudes terán que estar onde haxa acordo e unidade: os vicios provocan disensión.

**9.1** «Mais ti tamén», di el, «cultivas a virtude sen outra causa que non sexa a esperanza de acadar dela algún pracer»<sup>14</sup>. Primeiro, no caso de que a virtude estea destinada a proporcionar pracer, non a buscamos precisamente por el; en efecto, non proporciona o pracer, senón que o proporciona por engadido, e non se esforza por el, senón que o seu esforzo, mesmo con buscar outra cousa, acada tamén iso. **2** Do mesmo xeito ca nunha leira labrada para a sementeira nacen algunhas flores polo medio e, aínda con seren agradables á vista, non se gastou tanto esforzo nesas herbiñas de nada —a intención de quen fixo a sementeira era outra, isto veu engadido—, igualmente, o pracer non é o pago nin a causa da virtude, senón un engadido, nin agrada por deleitar, mais, se agrada, tamén deleita. **3** O ben supremo está no propio xuízo e na actitude dunha mente excelente que, despois de cumprir o seu e de se restrinxir aos seus límites, ve consumado o ben supremo e xa non desexa ningunha outra cousa; en efecto, fóra do todo non hai nada, nin tampouco alén do seu límite. **4** Así é que erras cando me preguntas que é iso por mor do que tento acadar a virtude; porque buscas algo que está por riba do máis elevado. Pregúntasme que pretendo acadar da virtude? A virtude mesma. Porque non ten nada mellor; ela é a recompensa de si mesma. É isto pouco importante? Mesmo con dicirche: «o ben supremo é a consistencia dun espírito que non creba, e a súa previsión, e a súa altura, e a súa cordura, e a súa liberdade, e a súa concordia, e a súa fermosura», aínda nese caso esixes algo máis grande como referente destas calidades? Por que falas do pracer? Procuo o ben do home, non o do ventre, que ten máis cabida no caso do gando e das feras.

**10.1** «Desfiguras», di el, «o que digo; en efecto, eu afirmo que ninguén pode vivir agradablemente se non vive ao mesmo

---

<sup>14</sup> Nova obxección posta na boca de Epicuro; cf. frg. 504 (Usener)

tempo con honestidade, cousa que non lles pode acontecer aos animais que non falan nin aos que miden o seu ben polo que comen. Con toda claridade —insisto— e publicamente, manifesto que este tipo de vida que eu chamo agradable non se produce a non ser que sexa co acompañamento da virtude.»

**2** Agora ben, ¿quén ignora que os máis cheos dos vosos praceres son os máis necios e que a ruindade é abundosa en cousas agradables e que o propio espírito acumula tipos de praceres perversos e numerosos? Entre os máis destacados están a insolencia e a estima excesiva de si mesmo xunto coa fachenda ensoberbecida por riba dos outros, e o amor cego e sen miras polas cousas propias, e o alborozo por cousas insignificantes e puerís, e tamén a mordacidade e a soberbia que se compracen coas aldraxes, a desidia e a disipación dun espírito preguizoso, esmorecido polos deleites, durmido en si mesmo. **3** Todo isto sacódeo a virtude e fainos estar atentos e avalía os praceres antes de aceptalos e non lles dá moito valor a aqueles aos que lles deu a súa aprobación; en efecto, acéptaos con precaución<sup>15</sup> e non se sente leda por servirse deles senón por temperalos. A temperanza, por canto que mingua os praceres, constitúe unha aldraxe para o ben supremo<sup>16</sup>. Ti abrázaste ao pracer, eu póñolle o freo; ti gozas do pracer, eu sírvome del; ti considéralo o ben supremo, eu nin sequera o considero un ben; ti fas todo por mor do pracer, eu nada.

**11.1** Cando digo que eu non fago nada por mor do pracer, estou falando do sabio arquetipo, o único ao que lle recoñecemos o pracer. Mais non lle chamo sabio a aquel que ten algo por riba de si, e moito menos se iso é o pracer. Porque, se o pracer se apodera del, de que maneira lle vai facer fronte ao esforzo e ao perigo, á miseria e a tantas ameazas que roxen arredor da

---

<sup>15</sup> A tradución segue aquí o texto de A. Bourgerly, p. 12.

<sup>16</sup> Hai que entender que esta frase se refire ao ben supremo segundo o interlocutor epicúreo (cf. J. Mariné Isidro, p. 278) ou que o conxunto da afirmación se pon na boca do adversario (cf. C. Codoñer, p. 237; M. López López, p. 186).

vida humana? De que maneira vai aturar a contemplación da morte, de que maneira a dor, de que maneira o fragor do mundo e tan grande cantidade de inimigos acérrimos, de se deixar vencer por un contrincante tan frouxo? «Ha facer todo aquilo do que o convenza o pracer.» Olla, non ves que numerosas son as cousas das que o vai convencer? **2** «Non o poderá convencer de nada noxento», di el, «porque está unido á virtude.» Pero, non te decatás da clase de ben supremo que é aquel que precisa dun vixiante para ser un ben? De que maneira vai a virtude ter mando sobre o pracer, a quen segue, cando o seguir é propio de quen é guiado, o ter mando de quen dita normas? Pos por detrás aquilo que dita normas? Pois vaia función distinguida ten entre vós a virtude, probar de antemán os praceres<sup>17</sup>! **3** Mais xa veremos se a virtude aínda é a virtude entre aqueles que a tratan con tanta insolencia, porque non pode ser chamada con ese nome se perde a súa posición; mentres tanto —e diso é do que se trata—, vouche presentar moitos asediados polos praceres, sobre os que a fortuna verteu todos os seus agasallos, e que necesariamente vas recoñecer como dexenerados. **4** Mira para Nomentano<sup>18</sup> e para Apicio<sup>19</sup>, que andaban á procura, como eles din, das bondades da terra e do mar e que pasaban revista enriba da súa mesa a animais de todas as procedencias; velaí os tes contemplando a súa enchedela desde o medio dunha morea de rosas, deleitando as súas orellas co son das voces, os seus ollos cos espectáculos, o seu padal cos sabores; o seu corpo recibe estímulos dunha punta á outra con fregas suaves e delicadas e,

---

<sup>17</sup> A virtude ven retratada como escrava dos homes, o mesmo ca os escravos *praegustatores*, que tiñan que probar as comidas que se lles servían aos seus señores. Resulta obvio o risco que corrían no tempo de Séneca, cando os envelenamentos non eran infrecuentes; cf. Séneca, *Sobre a firmeza do sabio*, 7, 4; Suetonio, *Calígula*, 23, 3; 29, 1; *Nerón*, 33-34, 2.

<sup>18</sup> Fala deste personaxe da época de Augusto o escoliasta Pomponio Porfirión, quen, comentando a *Sátira*, 1,1,102 de Horacio, preséntao como paradigma dos crápulas e dos desbaldidores; reaparece nas *Sátiras* 1,8,11; 2,1,22; 2,3,175 e 2,3,224.

<sup>19</sup> Marco Gavio Apicio, que viviu na época de Tiberio, foi un admirador da gastronomía refinada, o que se reflectiu nun *Libro de cociña*, do que se lle atribúe a autoría, pero que probablemente recibiu a súa forma actual a finais do s. IV ou no s. V. O seu retrato social aparece en Séneca, *Consolación a Helvia*, 10, 8-10.

para que o seu nariz non estea ocioso, mesmo o lugar no que se lle tributan honras fúnebres ao refinamento<sup>20</sup>, imprégñase con aromas variados. Dirás que estes viven envoltos en praceres, mais, aínda así, non lles ha ir ben, porque non gozan co ben.

**12.1** «Vailles ir mal», di el, «porque van intervir moitas circunstancias que lles perturbarán o espírito e opinións que, contradicíndose unhas ás outras, inquietarán a súa mente». Acepto que iso é así, mais mesmo os necios e os desequilibrados e os dados a arrependírense van experimentar, e non en menor medida, grandes praceres, ao punto de teres que recoñecer que están tan lonxe de calquera clase de inquietude coma do xuízo sosegado e que, como lle acontece á maioría, tolean cunha loucura hilarante e desvarían entre risas. **2** Pola contra, os praceres dos sabios son tranquilos e mesurados, e caseamente apáticos, e dominados, e a penas perceptibles, de tal xeito que nin acoden cando son solicitados nin, a pesar de acudiren espontaneamente, son considerados unha honra nin acollidos con ningunha satisfacción por parte dos que os reciben; en efecto, vanos mesturando e intercalando na súa vida coma o xogo e a diversión nas cousas serias.

**3** Que deixen, en consecuencia, de unir cousas incompatibles e de enmarañar o pracer coa virtude, razoamento erróneo que leva a adular aos máis depravados. Quen se enzoufa nos praceres, sempre arrotando e bébedo, como sabe que vive na compañía do pracer, pensa tamén que vive na compañía da virtude —pois sente dicir que o pracer é inseparable da virtude—; deseguido dálles aos seus vicios o título de sabedoría e confesa o que debiera ter agochado. **4** Así é que non se entregan aos excesos impulsados por Epicuro, senón que, unha vez dados aos vicios, agochan o seu desenfreo no seo da filosofía e acoden onde senten gabanzas do pracer. E non aprecian a sobriedade

---

<sup>20</sup> A xente refinada da época simulaba que as súas festas eran funerais na honra do anfitrión.

e a austeridade do pracer segundo Epicuro —así o entendo eu, por Hércules—, senón que saen voando cara a un nome á procura dalgún tipo de xustificación e de cobertura para as súas paixóns. **5** Deste xeito, perden no medio das súas calamidades o único ben que tiñan, o sentido da vergoña diante das malas accións; en efecto, gaban as cousas que os poñían rubios e presumen dos seus vicios; por iso nin sequera á xuventude<sup>21</sup> lle é posible rexurdir, cando un título honroso se lle atribúe a unha desidia noxenta. Esta é a razón pola que tal gabanza do pracer resulta perniciosa, porque os preceptos honrosos agóchanse no interior e queda á vista o que corrompe.

**13.1** Eu, persoalmente, son do parecer —vouno dicir para desgusto dos nosos correlixionarios— que Epicuro fixou preceptos venerables, rectos e, se os miras algo máis de preto, severos; en efecto, o pracer, segundo el o entende, redúcese a cousa pequena e insignificante e a lei que nós lle ditamos á virtude, el dítalla ao pracer. Ordénalle que se guíe pola natureza, mais é pouco para os excesos o que é abondo para a natureza. **2** Entón, que acontece? Calquera que lle chame felicidade ao ocio folgazán e á alternancia da gula e da luxuria, anda á procura dun bo garante para unha mala causa e, cando chega a el inducido por un nome pracenteiro, vai atrás do pracer, non daquel do que sente falar, senón do que el leva consigo; e cando comeza a pensar que os seus vicios se asemellan aos preceptos, amósase condescendente con eles, e non con medo nin ás escondidas: entrégase aos excesos mesmo coa cara descuberta. Así é que non vou dicir o que din a maioría dos nosos, que a seita de Epicuro é mestra de ignominias, senón que vou dicir: sente falar mal de si, ten mala reputación. **3** «Mais sen razón.» Quen pode saber isto máis ca quen foi admitido nela?

---

<sup>21</sup> O texto preséntalles dificultade aos editores (L. D. Reynolds, A. Bourgery) e algún tradutor (cf. J. Mariné Isidro, p. 281) retén a lectura *paenitentiae* de E. Thomas no canto de *adulescentiae*; esta última é defendida por P. Grimal, p. 67, n. 3, argumentando que, para Séneca, a xuventude é unha idade de erros, pero os seus defectos son pasaxeiros.

A súa aparencia da pé a rumores e motiva ilusións perversas. Isto é o mesmo que un home robusto vestido cunha estola<sup>22</sup>: o teu pudor mantense firme, a túa virilidade está a salvo, o teu corpo non ten tempo para aturar nada vergoñento, mais tes un pandeiro na man<sup>23</sup>. Que se escolla, pois, un frontispicio honesto e cunha lenda que estimule o espírito por si mesma: a que hai actualmente xa a teñen aprendida os vicios.

**4** Calquera que se teña achegado á virtude, ten dado proba dunha maneira de ser magnánima; quen vai atrás do pracer parece sen nervio, deslombado, dexenerado da condición de home, chamado a acabar na deshonestidade a non ser que alguén lle faga ver a diferenza entre os praceres, para que saiba cales deles se circunscriben ao desexo natural, cales se ven arrastrados cara ao precipicio e non rematan nunca e son máis insaciabes na medida en que se sacian máis. **5** Veña, que a virtude vaia diante e calquera paso ha ser seguro. Por outra parte, o pracer en exceso fai mal; na virtude non hai que temer que algo resulte excesivo, porque nela mesma está a medida; non é cousa boa a que sofre pola súa grandeza. E aos que por sorte lles corresponde unha natureza racional, qué se lles pode propoñer con máis propiedade ca a razón? E de aceptar esta unión, de aceptar avanzar cara á vida feliz con este acompañamento, que vaia diante a virtude, que vaia de compañeiro o pracer e que dea voltas arredor do corpo coma unha sombra; por dicir verdade, entregarlle a virtude, a señora por excelencia, ao pracer como escrava é propio de alguén que non é quen de acoller no seu espírito nada grande.

**14.1** Que a virtude vaia de primeira, que sexa ela quen leve os estandartes; imos ter pracer, e non en menor medida, mais

---

<sup>22</sup> Túnica propia das matronas romanas.

<sup>23</sup> Distintivo dos chamados «galos» ou sacerdotes de Cibele, que utilizaban vestimenta feminina e que se castraban en lembranza de Atis, de quen se namorara Cibele e que se emasculara a si mesmo nun acceso de loucura. O culto de Cibele procedía de Oriente, de onde chegou a Roma no remate do século III a. C. pola vía da tradición grega.

imos ser os seus donos e ímoslle poñer tempero; algo ha acadar de nós coas súas súplicas, a nada nos ha obrigar. Mais os que lle teñen entregados ao pracer os seus principios, quedan sen unha cousa e sen a outra; en efecto, perden a virtude e, por outra banda, non teñen na súa man o pracer, senón que están eles na del; ou ben se atormentan coa súa escaseza ou ben se esganan coa súa abundancia, desgraciados se os abandona, máis desgraciados se lles cae enriba; coma os atrapados polo mar das Sirtes<sup>24</sup>, que unhas veces quedan en terreo seco e outras se ven abalados pola onda encrespada. **2** Isto acontece pola excesiva inmoderación e polo amor cego ás cousas; en efecto, para quen persegue o mal no canto do ben, é un perigo acadalo. Do mesmo xeito que a caza das feras implica traballo e perigo e mesmo unha vez cazadas require coidado a súa custodia —pois con frecuencia lañan os seus donos—, outro tanto ocorre cos grandes praceres: acabaron convertidos nunha grande calamidade e, unha vez capturados, capturan eles; cantos máis e máis grandes son, tanto máis pequeno e escravo de máis cantidade deles é aquel que o vulgo chama feliz. **3** Convenme seguir aínda con esta comparación. Tal e como quen anda á procura dos acubillos das pezas de caza lle dá moito valor a

capturar as feras co lazo

e a

arrodear cos cans as fragas extensas<sup>25</sup>,

e por seguirilles o rastro descoida cousas de máis importancia e abandona numerosas obrigas, do mesmo xeito, quen persegue o pracer, pon todo por detrás del e renuncia antes ca nada á súa

---

<sup>24</sup> As dúas Sirtes, grande e pequena, corresponden aos golfos de Sidra, en Libia, e Gabes, que na antigüidade pertencen a Cartago e na actualidade a Tunisia. A palabra acaba significando «baixo fondo».

<sup>25</sup> Cita parcial e lixeiramente modificada —seguramente memorística— de Virxilio, *Xeórxicas*, 1,139-140.

liberdade e depende do ventre, e non merca para si os praceres, senón que se vende aos praceres.

**15.1** «Mais, que impide», di el, «que se fundan nunha cousa única a virtude e o pracer e obter así como resultado o supremo ben, de xeito que a mesma cousa sexa ao mesmo tempo honrosa e agradable?» Porque unha parte do honroso non pode ser máis ca algo honroso e o supremo ben non vai conservar a súa autenticidade no caso de que vexa en si mesmo algo distinto do mellor. **2** Nin sequera o gozo que se orixina na virtude, aínda con ser un ben, forma parte do ben absoluto, non máis que a ledicia e a serenidade, aínda que nazan das causas máis fermosas; en efecto, trátase de bens, mais son consecuencia do supremo ben, non contribúen a el. **3** Mais quen asocia a virtude e o pracer, e iso nin sequera en condicións de igualdade, pola fragilidade dun dos dous bens debilita todo canto vigor ten o outro, e mete debaixo do xugo a liberdade, invencible, ao cabo, se non coñece nada de máis valor ca ela. Comeza, en efecto, —o que constitúe a máis grande das escravitudes— a ter necesidade da fortuna; detrás vén unha vida de ansiedade, de sospeitas, axitada, temerosa do azar, pendente da diversidade das circunstancias. **4** Non lle proporcionas á virtude un fundamento de peso, inamovible, senón que lle ordenas manterse nunha posición inestable; pois, que cousa hai tan inestable coma a espera da casualidade e as varianzas do corpo e das circunstancias que lle atinxen? Como alguén así se pode guiar por deus e aceptar de bo grado todo o que lle acontece, sen se lamentar do destino e interpretando as súas peripecias de xeito benévolo, se se estremece coa picadiña dos praceres e das dores? E é que nin sequera resulta un bo protector da súa patria nin vingador dela nin bo defensor dos seus amigos se ten inclinación aos praceres. **5** Así é que o ben supremo debe ascender a un lugar de onde non o faga baixar forza ningunha, onde non teña acceso a dor nin a esperanza nin o medo nin nada que vaia en detrimento dos dereitos do supremo ben; a ese lugar só pode ascender a virtude. Cos pasos dela



ten que ser vencida esa costa; ela permanecerá dereita con firmeza e soportará calquera cousa que aconteza, non unicamente resignada, senón mesmo de boa gana, e saberá que calquera dificultade das circunstancias é lei da natureza e, o mesmo ca un bo soldado, soportará as feridas, contará as cicatrices e, cando estea morrendo atravesado polos dardos, seguirá amando o xeneral polo que cae; terá no seu espírito un antigo precepto: ti segue a deus. **6** Pola contra, todo aquel que se lamenta e chora e xeme, vese forzado a facer o que lle mandan e non deixa de se ver arrastrado ao que lle ordenan en contra da súa vontade. Pois, que desvarío é preferir ser arrastrado antes ca seguir! Tal, por Hércules, como é necidade e descoñecemento da condición propia lamentáreste de que algo che falta ou de que che acontece algo duro de máis, outro tanto é sorprendéreste ou aturares de mala maneira as cousas que lles acontecen por igual aos bos e aos malos, estou a falar das enfermidades, dos funerais, dos desfalecementos e das outras cousas que se lle presentan inesperadamente á vida humana. **7** Todo canto hai que sufrir por mor da constitución do universo, acéptese con grandeza de espírito; vémonos empurrados ao xuramento<sup>26</sup> seguinte: soportar o que depara a condición de mortal e non se deixar perturbar polo que non temos na nosa man evitar. Nacemos nun reino: a liberdade consiste en guiarse por deus.

**16.1** Así é que na virtude aséntase a verdadeira felicidade. Que che vai aconsellar esta virtude? Que non consideres nin bo nin malo nada que non sexa resultado nin da virtude nin da maldade; despois, que sexas inamovible, sexa fronte ao mal, sexa ao aire do ben, de xeito que, na medida na que che sexa lícito, forxes en ti a imaxe de deus. **2** Que che promete en troques desta actitude esforzada? Vantaxes enormes e iguais ás divinas: a nada te has ver obrigado, nada che ha faltar, haste encontrar

---

<sup>26</sup> O texto orixinal emprega a palabra *sacramentum*, o que dá unha imaxe militar por tratarse da fórmula de compromiso do soldado co seu xeneral.

libre, protexido, indemne; nada has intentar inutilmente, nada se che ha prohibir; todo che ha saír segundo o teu desexo, nada contrario che ha acontecer, nada en contra do teu parecer e da túa vontade. **3** «Entón, que? Abonda a virtude para acadar a vida feliz?» Sendo, como é ela, perfecta e divina, como non vai ser suficiente, e mesmo de máis? Que lle pode faltar, en efecto, a quen se sitúa á marxe de calquera clase de desexo? Que precisa de fóra de si quen xunta todo o que é seu no interior de si? Mais quen se orienta cara á virtude, por moito que se achegue, precisa dunha certa indulxencia da fortuna cando está aínda a loitar no medio das vicisitudes humanas, mentres desata ese nó e calquera vínculo mortal. Entón, que diferenza hai? Que outros están fortemente atados, arroxados, mesmo recluídos; o que colleu camiño cara ás alturas e se situou máis arriba, arrastra unha cadea frouxa, non aínda libre, mais xa coma se fose libre.

**17.1** De xeito que se algún deses que ladran contra a filosofía di o que teñen por costume: «Por que, entón, es máis valente na túa maneira de falar que na túa vida? Por que baixas a voz diante dos máis poderosos, e consideras o diñeiro un instrumento indispensable para ti e te resentes coas perdas, e se che ceiban as lágrimas ao teres noticia da morte da muller<sup>27</sup> ou dun amigo, e volves os teus ollos cara á fama, e te ves afectado polas conversas maliciosas? **2** Por que os teus eidos están máis coidados do que require o uso habitual? Como é que non ceas axustado á dieta que tes establecida? Como é que o teu enxoval é tan espléndido? Como é que na túa casa se bebe un viño máis vello ca ti? Como é que se expón o ouro? Como é que se plantan árbores que non han dar máis ca sombra? Por que a túa muller leva nas orellas a fortuna dunha casa rica? Por que os

---

<sup>27</sup> Tendo en conta que este ataque contra a filosofía non está forzosamente dirixido contra o mesmo Séneca e que a cuestión dos casamentos do filósofo é debatida, puidese ser que esta referencia se situase no plano xeral e non tanto no persoal; cf. Grimal, p. 82.

escravos novos<sup>28</sup> van vestidos con roupa de valor? Por que na túa casa servir a mesa é unha habilidade e a prata non se coloca de calquera maneira e como ben parece, senón que se dispón con pericia, e hai alguén destro no corte das pezas?». Engade, se queres: «Como é que tes posesións alén do mar? Como é que son máis numerosas do que ti sabes? Como é que non tes vergoña e te comportas con tanto descoído que non coñeces os escravos contadiños que tes, ou es tan desmedido que tes máis dos que chegan a caber na túa memoria?». **3** Vou contribuír máis adiante aos teus improprios e voume reprochar máis cousas do que ti pensas; polo de agora vouche responder isto: non son sabio nin —para facer medrar a túa malevolencia— o vou ser. Así que esixe de min, non que sexa equiparable aos mellores, senón que sexa mellor ca os malos: teño abondo con eliminar cada día un pouco dos meus vicios e con censurar os meus erros. **4** Non cheguei a acadar a cordura<sup>29</sup> nin sequera vou chegar; para a gota que padezo, preparo lenitivos máis ca remedios, dándome por satisfeito se os ataques veñen máis raros e se a dor é menor: por suposto, se comparo os meus pés cos vosos, homes de nada, son un corredor. Isto non o digo por min —eu, efectivamente, estou no máis fondo de todos os vicios—, senón por aquel que xa ten algo andado.

**18.1** «Unha cousa é como falas», dis ti, «e outra como vives». Este mesmo reproche, cabezas moi mal pensadas e moi inimigas dos mellores, fíxéronllo a Platón, fíxéronllo a Epicuro, fíxéronllo a Zenón; estes todos, en efecto, dicían, non como vivían eles mesmos, senón como se tería que vivir, tamén pola súa parte. Falo da virtude, non de min; e cando boto pes-tes contra os vicios, bótoas en primeiro lugar contra os meus:

---

<sup>28</sup> Séneca emprega a palabra *paedagogium*, que era o local no que os escravos novos aprendían o oficio que ían ter posteriormente; ver Plinio, *Epístolas*, 7, 27, 13.

<sup>29</sup> A palabra utilizada por Séneca é *sanitas*, que, dentro do xogo entre o significado real e o metafórico dos termos médicos, indica simultaneamente a condición ideal do sabio e a curación da enfermidade. A versión escollida tenta ser coherente coa forma de tradución da mesma palabra en 3,3.

cando sexa capaz, hei vivir como se debe. **2** E esa perversidade, tinguida con moito veneno, non me vai facer escapar da beira dos mellores; nin sequera esa podremia que espaxexedes sobre os outros, coa que vos matades a vós mesmos, me vai impedir seguir gabando a vida, non a que levo, senón a que sei que hai que levar, non me vai impedir adorar a virtude nin ir atrás dela arrastrado, a grande distancia. **3** ¿Vou esperar, non faltaría máis, que haxa algo inviolable para a malevolencia, cando nin Rutilio<sup>30</sup> nin Catón foron sagrados para ela? Vaise preocupar alguén por se lles parece rico de máis a persoas para as que Demetrio o Cínico<sup>31</sup> é pouco pobre? Un home moi enérxico e que loita contra todos os desexos da natureza, máis pobre que os outros cínicos precisamente porque, téndose prohibido a si mesmo ter posesións, prohibiuse tamén pedir, e din del que non está abondo na miseria. Xa o ves, non practicou o coñecemento da virtude, senón o da miseria.

**19.1** De Diodoro<sup>32</sup>, filósofo epicúreo, que hai algúns días lle puxo fin á súa vida pola súa man, din que non actuou segundo os preceptos de Epicuro, porque cortou a súa gorxa: uns queren ver neste comportamento seu un arrebatado de loucura, outros de temeridade. El, mentres tanto, feliz e cheo de boa conciencia, deu argumentos a favor de si mesmo ao irse da vida e gabou o descanso da súa existencia, cumprida no porto e amarrada á áncora, e dixo o que vós escoitastes con desgusto, coma se tamén vós tivésedes que facer o mesmo:

vivín e percorrín o camiño que a fortuna me deparara<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Publio Rutilio Rufo, contemporáneo de Cicerón, cónsul no 105 a. C.; condenado ao desterro, nunca volveu a Roma malia a llo ter solicitado Sila; cf. Valerio Máximo, *Feitos e ditos memorables*, 2, 10, 5.

<sup>31</sup> Amigo de Séneca que viviu ao longo dos mandatos de Calígula, Nerón e Vespasiano. Séneca cita a cotío nos *Diálogos* e noutras obras, e hai tamén noticias del en Tácito, *Anales*, 16, 34-35, *Historias*, 4, 40, 3, e en Suetonio, *Vespasiano*, 13,4. Rexeitou 200.000 sestercios que lle ofrecera Calígula (Séneca, *Sobre os beneficios*, 7, 11)

<sup>32</sup> De quen non se sabe máis que o que aquí nos conta Séneca.

<sup>33</sup> Virxilio, *Eneida*, 4, 653. Son palabras pronunciadas por Dido cando lle ía poñer fin á súa vida.

**2** Discutides da vida daquel, da morte daqueloutro e ladrades cara ao nome das personalidades destacadas por algún mérito extraordinario, como fan os cadelos pequenos cando lles sae ao paso xente descoñecida; resúltavos de proveito, en efecto, que ninguén vos pareza bo, coma se a virtude allea constituíse unha desaprobación das faltas de todos vós<sup>34</sup>. Cheos de envexa, comparades o que resplandece coa vosa ruindade e non comprendedes canto vos prexudica esta ousadía. Porque, se os que seguen a virtude son avaros, lascivos e ambiciosos, ¿qué sodes vós, a quen o mesmo nome da virtude vos provoca arrepío? **3** Dicides que ninguén fai o que di nin vive segundo o modelo das súas palabras: que ten iso de estraño, se falan de comportamentos valentes, de grande valor, que se libran de todas as turbulencias humanas? Aínda que tenten desengancharse das súas cruces —nas que cada quen de vós espeta persoalmente o seu cravo—, ao seren, con todo, sometidos ao suplicio, queda cada un colgado na súa estaca; os que se castigan a si mesmos vense desgarrados en tantas cruces como paixóns teñen<sup>35</sup>. Mais son maledicentes, elegantes para aldraxar aos máis. Estaría por pensar que este defecto non tiña que ver con eles, se non fose que algúns cós-penlles aos espectadores desde o seu patíbulo.

**20.1** «Os filósofos non fan o que din». Aínda así, fan moito con falar, con concibir as cousas con intención honesta. Oxalá, por certo, que fixesen tamén cousas parellas ás que din! Que máis felicidade poderían ter? Mentres tanto, non tes por que condenar as súas boas palabras nin os seus peitos cheos de bos pensamentos: a dedicación a afáns beneficiosos é merecedora

---

<sup>34</sup> O texto presenta aquí algunha dificultade; a tradución proposta recolle en certo modo a corrección de Bourgery, consistente en engadir *uestrum*; aínda sen esta adición, o texto podería interpretarse da mesma forma polo contexto e pola forza contrastiva de *aliena*; cf. P. Grimal, p. 89.

<sup>35</sup> Pasaxe algo complicada que se debe entender da seguinte forma: os que se castigan a si mesmos cos seus numerosos vicios critican, por envexa, os filósofos que teñen un único defecto; este loita por liberarse da súa única cruz, mais os que o critican desgárranse en varias.

de gabanza, mesmo con independencia dos resultados. **2** Que ten de estraño se non chegan á cima os que se poñen a subir unha costa? Mais, se es un home, admira, mesmo se fracasan, os que emprenden cousas grandes. É cousa nobre que quen pon a súa vista, non nas súas forzas, senón nas da súa natureza, teña proxectos de altura e conciba no seu maxín cousas máis grandes que as que se poden levar a cabo, mesmo por parte dos dotados dun espírito enorme. **3** O que se propuxo isto: «Eu hei mirar para a morte coa mesma cara coa que sinto falar dela. Eu heime someter aos traballos, sexan o grandes que sexan, dándolle ao corpo o esteo do espírito. Eu hei desprezar por igual as riquezas, tanto as presentes coma as ausentes, sen me sentir máis triste se están noutro lugar nin máis animoso se resplandecen arredor de min. Eu non me hei decatar de se a fortuna chega ou se afasta. Eu hei ver todas as terras coma se fosen miñas, as miñas coma se fosen de todos. Eu hei vivir coma se soubese que nacín para os máis e hei dar grazas por iso á natureza: en efecto, de que maneira podería ela protexer mellor o meu interese? Só me deu a min para todos, a todos par min só. **4** Teña o que teña, nin o vou gardar mesquiñamente nin o vou sementar a presas. Heime convencer que non son dono máis ca do que se me deu con xustiza. Non hei calibrar os meus favores nin polo seu número nin polo seu peso nin polo aprecio de ninguén que non sexa o que os recibe; para min o que está á altura de quen o recibe nunca será excesivo. Non hei facer nada en razón do que se pense, fareino todo en razón da conciencia. Heime convencer que fago á vista da xente o que faga sabéndoo só eu. **5** O límite da comida e da bebida vai estar para min en apagar os desexos naturais, non en encher o bandullo e baleiralo. Vou ser agradable cos amigos, suave e tratable cos inimigos. Heime deixar convencer antes de que me soliciten e heime anticipar ás petición honestas. Hei saber que a miña patria é o mundo e os meus protectores os deuses, que estes están por riba de min e arredor de min como xuíces dos meus feitos e das miñas palabras. E no momento

no que a natureza reclame o meu espírito ou a razón o ceibe, ireime deixando testemuño de que amei a boa conciencia, as boas afeccións, de que ninguén viu minguada por min a súa liberdade, e moito menos a miña». Quen se propoña facer isto, quen o queira, quen o intente, collerá camiño cara aos deuses e, mesmo se non chega ao cabo,

caeu pola súa grande ousadía<sup>36</sup>.

**6** A dicir verdade, vós non facedes nada novo con isto de detestar a virtude e a quen a cultiva. En efecto, tamén os ollos enfermos lle teñen medo ao sol e lle volven a cara ao día claro os animais nocturnos, que quedan pasmados cando comeza a abrir e acoden dun sitio e doutro cara aos seus escondedoiros, agóchanse en calquera regaña co medo á luz. Lamentádevos e exercitade a vosa lingua desgraciada nos improprios contra os bos, abride a boca, trabade: ides romper os dentes moito máis axiña ca deixar a marca.

**21.1** «Por que ese se interesa na filosofía e leva unha vida tan opulenta? Por que di que hai que menosprezar as riquezas e ten posesións, considera que hai que menosprezar a vida e, non obstante, vive, que hai que menosprezar a saúde e, non obstante, mira por ela con moita dilixencia e prefire tela excelente? E como é que considera o exilio unha palabra baldeira e di ‘que ten de malo mudarse de sitio?’ e, non obstante, se lle é posible, faise vello na súa patria? E como é que entende que non hai ningunha diferenza entre un tempo máis longo e un máis curto e, non obstante, se nada llo impide, prolonga a súa existencia e conserva moi ledo a forza na súa prolongada vellez?». **2** Di que hai que menosprezar estas cousas, non para non telas, senón para non telas con preocupación; non as afasta de si, mais, cando se van, vai atrás delas tranquilo. Certamente, onde vai depositar as riquezas a fortuna con menos perigo ca onde as vai

---

<sup>36</sup> Cita dun hemistiquio de Ovidio, *Metamorfoses*, 2, 328.

recuperar sen protestas de quen llas devolve? **3** Marco Catón, mentres gababa a Curio<sup>37</sup> e a Corunciano<sup>38</sup> e aquel tempo no que constituía delicto fiscal a posesión dunhas poucas láminas de prata<sup>39</sup>, posuía el mesmo catro millóns de sestercios, menos, sen dúbida, ca Craso<sup>40</sup>, máis ca Catón o Censor<sup>41</sup>. Se os comparásemos, gañaríalle a seu bisavó por máis diferenza ca Craso a el e, se lle tivesen correspondido riquezas máis grandes, non as desprezaría. **4** En efecto, o sabio non se considera indigno de ningún agasallo da sorte: non ama as riquezas, mais prefíreas; non as acolle no seu espírito, mais si na súa casa, nin rexeita as que posúe, senón que as domina e quere que lle proporcionen máis posibilidades á súa virtude.

**22.1** E que dúbida hai de que un home sabio ten máis posibilidades de desenvolver o seu espírito na riqueza ca na pobreza, cando nesta última a única clase de virtude consiste en non se deixar torcer nin afundir, nas riquezas, pola contra, teñen campo aberto a temperanza, a xenerosidade, a atención, a boa disposición, a magnanimidade? **2** O sabio non se vai desprezar a si mesmo, aínda que teña unha estatura moi pequena, senón que vai querer ser grande. E o que ten un corpo cativo ou perdeu un ollo, sentirase ben, mais preferirá ter un corpo robusto, e isto sabendo que hai nel outra cousa máis forte;

---

<sup>37</sup> Manio Curio Dentato († 270 a. C.) foi varias veces cónsul a primeiros do s. III e xeneral vitorioso sobre samnitas, sabinos, lucanios e Pirro. Era considerado modelo de austeridade.

<sup>38</sup> Tiberio Corunciano, de ascendencia plebea, foi cónsul no ano 280 a. C. e participou na guerra contra Pirro. Xurisconsulto célebre, acadou a condición de Pontífice Máximo o ano 254.

<sup>39</sup> No final do s. III e na primeira metade do II a. C. promulgáronse algunhas leis, chamadas suntuarias, polas que se regulaban as posesións que se podían ter para non permitir o dispendio: *lex Oppia* (215 a. C.); *leges Porciae* (198 a. C.); *lex Licinia* (142/141 a. C.).

<sup>40</sup> O triunviro Marco Licinio Craso amasou unha fortuna na época das proscricións de Sila.

<sup>41</sup> Marco Porcio Catón, o Vello ou o Censor (234-149 a. C.), así chamado para diferencialo do seu bisneto Catón de Utica, citado no inicio deste parágrafo. Catón o Vello foi un maxistrado severo e oposto ao luxo helenizante. Defendeu nas súas obras *Sobre a agricultura* e *Orixes* a tradicional austeridade romana e postulou insistentemente a necesidade de destruír Cartago.



soportará a mala saúde, desexará tela boa. **3** Efectivamente, algunhas cousas, aínda con seren de pouca relevancia dentro do conxunto e poderen ser eliminadas sen que se veña abaixo o ben principal, engádenlle, non obstante, algo á ledicia perpetua e xurdida da virtude: as riquezas aféctanlle e póneno ledó, coma ao mariñeiro o vento favorable que o empurra, coma o bo día e o sitio abrigado no medio da brétema e do frío. **4** Ademais, que sabio —falo dos nosos, para quen o único ben é a virtude— nega que mesmo as cousas que chamamos indiferentes teñan en si algo de valor e que unhas sexan preferibles ás outras? A algunhas delas dáselles certo valor, a algunhas outras moito; así é que non te confundas, entre as preferibles están as riquezas. **5** «Entón —dis ti—, por que te burlas de min, se ocupan o mesmo lugar para ti que para min?» Queres saber ata que punto non ocupan o mesmo lugar? A min, se as riquezas se me escapan, non me van deixar sen nada que non sexan elas mesmas, ti vas quedar paralizado e vaiche parecer que quedas sen ti, se elas se afastan de ti; para min, as riquezas ocupan un certo lugar, para ti ocupan o máis importante; ao cabo, as riquezas son miñas, ti es das riquezas.

**23.1** Deixa, daquela, de prohibirlles o diñeiro aos filósofos: ninguén condenou a sabedoría a ser pobre. O filósofo terá riquezas abondas, mais sen quitarllas a ninguén nin cubrilas co sangue alleo, xurdidas sen prexuízo de ninguén, sen ganancias sórdidas, que sexan tan honrosas na súa entrada coma na súa saída, polas que non se lamente ninguén máis ca o malvado. Amorea todas cantas queiras: son honestas nos casos nos que, con seren moitas as cousas que cada quen quixera ter por súas, non hai nada que ninguén poida considerar seu. **2** El non apartará de si mesmo a xenerosidade da fortuna e non se gabará nin se poñerá rubio polo patrimonio adquirido por medios honrosos. Non obstante, terá tamén de que presumir no caso de que, despois de abrir a casa e deixar entrar a cidade nos seus bens, poida dicir: «Que cada quen colla o que recoñeza.» Oh,

que grande home, oh, que rico marabilloso, se despois destas palabras segue a ter outro tanto como tiña! Así o digo: se lle facilita á xente unha pescuda sen medo e sen preocupación, se ninguén atopa na casa del nada a que lle botar a man, será rico con valentía e ás claras. **3** O sabio non admitirá que entre pola súa porta nin un denario que chegue de mala maneira; tampouco non rexeitará nin deixará fóra as grandes riquezas, regalo da fortuna e froito da virtude. Pois, que razón hai para terlles envexa dun lugar honorable? Que veñan, que se hospeden. Nin terá fachenda por elas nin as esconderá —o primeiro é propio dun espírito rudo, o segundo dun tímido e apoucado, que as acolle no seu seo coma se fosen un gran ben— nin, tal como dixeran, as botará fóra da casa. **4** Efectivamente, que vai dicir? Acaso «sodes inútiles» ou «eu non me sei servir das riquezas»? Do mesmo xeito ca podería tamén andar o camiño polo seu pé, mais preferirá subir á súa carruaxe, igualmente podería ser pobre, quererá ser rico. Así é que terá riquezas, mais coma se fosen lixeiras e chamadas a fuxir voando, e non aturará que sexan un peso nin para el mesmo nin para ninguén máis. **5** Fará doazóns —por que arrimades as orellas, por que preparedes o peto?—, fará doazóns aos bos ou aos que poida facer bos, fará doazóns elixindo aos máis dignos con reflexión moi atenta, coma quen lembra que ten que dar conta tanto do que gasta coma do que recibe, fará doazóns con causa xusta e loable, porque o regalo mal feito cóntase entre os dispendios vergonzosos; terá o peto fácil, non furado, de xeito que del saian ben cousas e non se perda nada.

**24.1** Erra quen considere que facer doazóns é cousa fácil: é algo que ten moita dificultade, alomenos se a atribución se fai reflexivamente, sen espaxelas como cadre e ás arrautadas. A este tento gañalo, a aquel devólvolle o seu; a este acúdolle, destoutro teño conmiseración; a aquel fornézolle medios, merecedor de que a pobreza non o afunda nin o teña absorbido; a algúns non lles vou dar, aínda que teñan falta, porque, mesmo se lles

dou, van ter falta; a algúns voulles ofrecer, a outros mesmo llelo vou facer coller. Neste asunto non me podó descoidar; nunca fago mellores inversións ca cando fago doazóns. «Que», dis ti, «fas doazóns para recibir?» **2** Máis ben para non perder: a doazón ten que ir a un destino no que non precise ser reclamada, no que poida ser restituída. A axuda ten que colocarse do mesmo xeito ca un tesouro soterrado fondo, que non has desenterrar a non ser que sexa preciso. **3** Que? A mesma casa dun home rico, cantas ocasións ofrece de obrar ben! Porque, quen invita a practicar a liberalidade unicamente cos que levan toga<sup>42</sup>? A natureza mándame serlles útil aos homes. Se estes son escravos ou libres, de pais libres ou de libertos, de liberdade legal ou outorgada entre amigos, que máis ten? Onde queira que haxa un home, hai sitio para facer un favor. Así é que o diñeiro tamén se pode espaxear de porta para dentro e practicar a liberalidade, que se chama desta maneira, non porque se lles aplique aos homes libres, senón porque sae dun espírito libre. Tratándose do sabio, a liberalidade nunca vai parar a persoas indecentes e indignas nin anda de acá para acolá tan esgotada que non reborde de chea cada vez que atopa alguén digno.

**4** Non tedes, por tal razón, por que entender de través as cousas que os interesados pola sabedoría din con honestidade, con enerxía, con valentía. E fixédevos en primeiro lugar nisto: unha cousa é o interesado pola sabedoría, outra cousa o que xa acadou a sabedoría. Aquel vaiche dicir: «Eu falo moi ben, mais aínda estou avorcallado no medio de moitos males. Non tes por que me esixir en función da miña teoría, especialmente cando me estou forxando e adaptando e elevando cara a un modelo inmenso; se adianto todo canto me propuxen, esixe que os feitos respondan ao que digo.» O que ten acadado o cumio do ben humano tratará contigo doutra maneira e dirá: «Primeiro,

---

<sup>42</sup> Refírese aos que teñen a condición de cidadáns, distinguidos polo uso da peza de roupa característica.

non tes xustificación para te permitires dar o teu parecer sobre quen é mellor ca ti; a min xa me ten acontecido desagradarilles aos malos, cousa que dá proba da miña rectitude. **5** Mais, por darche unha explicación que a ningún mortal lle dou de mala gana, escoita o que prometo e canto valor lle dou a cada cousa. Afirmo que as riquezas non son un ben; en efecto, se o fosen, farían persoas de ben: nese suposto, como ao que atopamos na xente mala non se lle pode chamar ben, négolles ese nome. Polo de máis, admito que as hai que ter e que son útiles e que lle aportan á vida grandes comodidades.

**25.1** Escoitade, entón, a razón de por que non as conto entre os bens e que é o que saliento delas cun punto de vista diferente do voso, unha vez que concordamos en que as hai que ter. Supón que estou nunha casa moi rica, supón que estou onde o ouro e a prata sexan de uso diario: non vou andar coa cabeza alta por cousas que, con estaren na mesma casa ca min, me son, non obstante, alleas. Lévame á Ponte Sublicio<sup>43</sup> e tírame no medio dos indixentes: non me vou desprezar polo feito de sentar no grupo dos que estarrican a man cara a unha esmola. En efecto, que importancia ten que lle falte un anaco de pan a quen non lle falta a posibilidade de morrer? Entón, como é? Quero mellor a casa espléndida que a ponte. **2** Supón que estou no medio dun enxoval brillante e dunha ostentación suntuosa: para nada me vou crer máis feliz por ter á miña disposición unha capa agarimosa, porque a púrpura se estenda baixo os pés dos meus convidados. Múdame a roupa da cama: para nada me vou sentir máis desgraciado se o meu pescozo canso repousa nunha presa de herba seca, se me deito enriba dun xergón coma os do circo<sup>44</sup>, que bota por fóra das costuras remendadas do lenzo comido. Entón, como é? Prefiro amosar que espírito teño coa

---

<sup>43</sup> Esta ponte, que era inicialmente de madeira, foi a primeira que se fixo sobre o Tíber e hai testemuños de que era frecuentada polos pobres.

<sup>44</sup> Trátase, sen dúbida, de xergóns cheos de materiais cativos, de calquera procedencia, e que aquí representan as condicións da vida pobre.

pretexta posta e cun saio de la que co lombo espido ou a medio cubrir<sup>45</sup>. **3** Que os meus días vaian pasando segundo o meu desexo, que novas satisfaccións se vaian engadindo ás anteriores: non por iso vou estar contento de min mesmo. Vira do revés esta benevolencia das circunstancias, que por un lado e polo outro leve golpes o meu espírito por mor das perdas, dos pesares, das diversas agresións, que non haxa hora libre dalgunha queixa: non por este motivo me vou considerar desgraciado no medio das más grandes desgrazas, non por este motivo vou maldicir un día calquera; efectivamente, tomei a precaución de que ningún día me resultase negro. Entón, que? Quero mellor temperar os gozos ca poñerlles couto ás dores».

**4** O célebre Sócrates dirache isto: «Convérteme en vencedor de todos os pobos, que o refinado carro de Líber me leve en procesión triunfal deica Tebas desde o sitio onde sae o sol<sup>46</sup>, que os reis me soliciten as súas leis: terei presente que son un home<sup>47</sup>, especialmente cando me aclamen de acá e de acolá coma se fose un deus. A esta posición nun cumio tan alto faille dar a volta cara ao precipicio; que me poñan nunha padiola estranxeira para adornar o desfile dun vencedor soberbio e bravo: non vou ir coa cabeza máis baixa ao pé dun carro alleo ca cando estaba dereito no meu. Entón, como é? Malia a todo, quero mellor vencer ca caer preso. **5** Desprezarei o reino enteiro da fortuna, mais, se me dan a escoller, heime quedar co mellor del. Todo canto chegue a min converterase nun ben, mais quero mellor que veñan as cousas fáciles e agradables e as que fagan padecer menos a quen anda con elas na man. Non tes motivo para pensar que hai algunha virtude sen esforzo, mais a certas

---

<sup>45</sup> O mesmo que algún tradutor (cf. J. Mariné Isidro, p. 53), sigo a proposta textual de Lipsio. Moitos editores consideran este lugar textual como irrecuperable (cf. P. Grimal, p. 112; Budé, p. 32; C. Codoñer, p. 255-256).

<sup>46</sup> Líber é unha antiga divindade itálica, de carácter agrícola. En Roma, asimilóuselle Baco, que tiña por patria Tebas, en Beocia, e que espallou os segredos da preparación do viño.

<sup>47</sup> Pasaxe desesperada para Reynolds, na que sigo a proposta de Madvig.

virtudes failles falta aguillón, a outras freo. **6** Tal e como o corpo precisa que termen del na baixada dunha costa, que o empurren na subida, do mesmo xeito hai virtudes que están na baixada da costa, outras que a van subindo. ¿Hai, por caso, dúbida de que a paciencia, a fortaleza, a perseveranza e calquera outra virtude que se enfrente a situacións difíciles, soben, se esforzan, loitan e dominan a fortuna? **7** Entón, que? Non é igualmente evidente que a xenerosidade, a temperanza, a mansedume van costa abaixo? Nestas temos conta do espírito para que non esvare cara adiante, naquelas animámolo e aguilloámolo con moita enerxía. Así é que lle aplicaremos á pobreza as que saben loitar, as que son máis valentes, ás riquezas as que teñen máis tino, que pousan o pé con coidado e termen da súa carga. **8** Como esta é a distinción que existe, prefiro ter en uso as que hai que practicar cunha certa tranquilidade e non as que para a súa aplicación esixen sangue e suor. Logo eu», di o sabio, «non fago unha cousa e digo outra, senón que vós oídesme doutro xeito; o son das palabras é o único que chega aos vosos oídos: o que significa non o queredes saber».

**26.1** «Que diferenza hai, entón, entre min, que son necio, e ti, que es sabio, se ambos os dous queremos ter posesións?» Moitísima; en efecto, as riquezas na man do sabio son as escravas, na man do necio son as que mandan; o sabio non lles permite nada ás riquezas, as riquezas a vós, todo; vós, coma se alguén vos tivese prometido a súa posesión eterna, acostumádesvos e apegádesvos a elas, o sabio cavila na pobreza especialmente cando está envolto nas riquezas. **2** Nunca un xeneral ten tanta confianza na paz como para non preparar unha guerra que, aínda con non se levar a cabo, está declarada; a vós échevos de fachenda unha casa fermosa, coma se non puidese arder nin virse abaixo, a vós déixanvos coa boca aberta as riquezas, coma se pasasen por riba de calquera perigo e fosen, ao voso entender, grandes de máis para que a fortuna teña forzas abondo para acabar con elas. **3** Cheos de ocio, xogades coas riquezas

e non prevedes o perigo que teñen, o mesmo ca os bárbaros, as máis das veces, que, encerrados e descoñecedores das máquinas de guerra, contemplan sen facer nada o traballo dos que os asedian e non entenden para que valen os aparellos que se están a erguer ao lonxe. Outro tanto vos acontece a vós: ídesvos murchando no medio das vosas pertenzas e non pensades cantos desastres vos ameazan por todos os sitios, dispostos a levar xa de inmediato un botín de moito valor. Quen leve as riquezas do sabio, vaille deixar todo o que é seu; pois vive satisfeito cos bens presentes, despreocupado do futuro.

4 «Non hai cousa», afirma o célebre Sócrates ou algún outro que ten a mesma afección polas cousas humanas e a mesma autoridade, «da que estea máis convencido ca de non acomodar a orientación da miña vida aos vosos puntos de vista. Xuntade dun sitio e doutro as palabras habituais: non vou pensar de vós que me estades insultando, senón que estades choricando coma pobres nenos pequenos». 5 Isto será o que vos diga aquel a quen lle tocou por sorte a sabedoría, aquel a quen o seu espírito, inmune aos vicios, lle ordena reprender aos outros, non porque os odie, senón para poñerlles remedio. Engadirá o seguinte: «O voso xuízo sobre min altérame, e non por min mesmo, senón por vós, porque odiar os que claman<sup>48</sup> e fustrigar a virtude é renunciar a calquera esperanza de ben. Non me facedes ningunha aldraxe, mais tampouco non llela fan aos deuses os que van arrincando os seus altares. Mais a mala intención e o mal pensamento déixanse ver mesmo no caso de non poderen facer mal. 6 Os vosos delirios atúroos igual ca Xúpiter Óptimo Máximo atura as estupideces dos poetas; deles, un púxolle ás, outro cornos, outro fíxoo aparecer como adúltero e pasando a noite fóra da casa, outro presentouno cruel contra os deuses, outro malvado contra os homes, outro raptando homes libres

---

<sup>48</sup> Texto corrupto; aquí seguimos unha emenda de Gerz, que corrixe a variante *clamitatis* en *clamitantis*, que faría referencia aos que «proclaman a verdade». Cf. Reynolds, p. 195, e Mariné Isidro, p. 304, n. 65.

e mesmo parentes, outro como parricida e salteador do reino de seu pai, que non lle pertencía<sup>49</sup>: con todas estas cousas non fixo máis ca quitarlles aos homes o pudor do pecado, a supoñer que teñan chegado a crer en deuses coma eses. **7** Mais, aínda que a min nada disto me faga ningún mal, chámovos a atención polo voso ben: levantade a vista cara á virtude, facédelles caso aos que, despois de andar atrás dela moito tempo, proclaman a berros que andan atrás dunha cousa grande e que se amosa máis grande dun día para outro, e venerádea coma aos deuses, e aos que fan profesión dela, coma aos sacerdotes e, cada vez que se faga mención dos textos sagrados, gardade un silencio relixioso<sup>50</sup>. Este termo non deriva, como moitos pensan, de *fauor*, senón que manda gardar silencio para que o ritual sagrado se poida celebrar sen que ningunha mala palabra o interrompa; e isto é moito máis necesario ordenárvolo a vós para que, cada vez que se faga algunha manifestación por parte do oráculo, a escoitades atentos e coa boca pechada. **8** Cando alguén, sacudindo o sistro, mente porque lle mandan, cando alguén, mañoso para cortar a súa carne, cobre de sangue os brazos e os ombreiros coa man levantada, cando algunha muller ouvea arrastrando os xeonllos pola rúa e un vello cuberto de lenzo, levando diante de si un loureiro e unha candeia ao mediodía, vai berrando que un deus está furioso, vindes ás carreiras e escoitades, e afirmades que é un ser divino, alimentando uns o estupor dos outros<sup>51</sup>.»

**27.1** Velaquí que Sócrates, desde o cárcere que purificou coa súa entrada e fixo máis honrosa ca calquera curia, procla-

---

<sup>49</sup> Secuencia de situacións nas que a mitoloxía clásica fai aparecer a Xúpiter: transformouse en cisne para enganar a Leda e en touro para raptar a Europa; usurpou a figura de Anfitríon para pasar a noite con Alcmena; foi cruel con diferentes deuses, entre eles Xuno e Vulcano; fulminou o rei Salmoneo cos seus súbditos e Licaón cos seus fillos; raptou a Ganimedes; destronou a seu pai Saturno.

<sup>50</sup> En latín utilízase a fórmula «litúrxica» *fauete linguis*, «amosádevos favorables coas vosas linguas», isto é, «estade calados». O uso de *fauete* é o que explica a continuación do texto, negando a relación desta palabra con *fauor*.

<sup>51</sup> Describese un ritual do culto de Isis, divindade orixinaria de Exipto. O sistro era unha lamia curva de metal con outras dentro, que facían ruído ao sacudilo.



ma: «Que loucura é esta, que calidade natural é esta, inimiga dos deuses e dos homes: difamar as virtudes e violar as cousas sagradas con palabras malvadas? Se podedes, loade aos bos, se non, seguides o camiño; e se vos parece ben practicar esta aborrecible licencia, lanzádevos uns contra os outros. En efecto, cando desvariades contra o ceo, non vou dicir que esteades cometendo un sacrilexio, mais si que estades perdendo o traballo.

**2** En certa ocasión, eu proporcioneille a Aristófanes materia para as súas burlas, o escuadrón enteiro de poetas cómicos verteu enriba de min as súas agudezas envelenadas<sup>52</sup>: a miña virtude quedou iluminada con aquilo mesmo polo que viñan contra min; vénlle ben quedar ao descuberto e verse atacada, e ninguén entende mellor o grande que é ca os que percibiron a súa forza ao fustrigala: non hai quen saiba máis da dureza da pena ca quen boura nela. **3** Ofrézome dunha maneira semellante á dun penedo apartado no mar sen fondura, no que as ondas, veñan de onde veñan, non deixan de bater, sen por iso movelo do seu sitio nin gastalo coas súas arremetidas reiteradas. Saltade contra min, atacádeme: aguantando, vouvos vencer. Todo aquilo que arremete contra algo firme e infranqueable, emprega as súas forzas na súa desgraza. Por tal razón, procurade algún tipo de material mol e que ceda no que espetar os vosos dardos.

**4** E quédavos tempo para escudriñar nas desgrazas alleas e para dar o voso parecer sobre calquera? ‘Por que este filósofo vive nunha casa tan ampla? Por que estoutro cea tan suntuosamente?’ Mirades para as espunllas alleas, estando como estades cubertos de feridas incontables? Isto é coma se alguén a quen consome unha raña noxenta se burla das pencas e das verrugas dos corpos máis fermosos. **5** Recrimínádelle a Platón que pedise diñeiro, a Aristóteles que o aceptase, a Demócrito que o

---

<sup>52</sup> Aristófanes, *Nubes*; a figura de Sócrates aparecía tamén na obra doutros comediógrafos como Amipsias e Eupolis.

desprezase, a Epicuro que o gastase<sup>53</sup>; botádeme a min mesmo na cara o caso de Alcibíades e de Fedro<sup>54</sup>, vosoutros, que chegades ao cumio da felicidade á primeira que vos cadra de arremedar os nosos vicios. **6** Non vos sería preferible examinar as vosas desgrazas, que vos atravesan desde todos os sitios, unhas asaltándovos desde fóra, outras ardendo no interior das vosas mesmas entrañas? As cousas humanas, aínda que coñezades escasamente a vosa situación, non están en disposición de ter tan pouco que facer como para ter tempo de sacudir a lingua falando mal dos mellores.

**28.1** Isto vós non o entendedes e poñedes unha cara impropia da vosa fortuna, coma moitos que, mentres están sentados no circo ou no teatro, teñen a casa de loito e non están ao tanto da súa desgraza. Eu, pola contra, mirando desde a altura, vexo as tempestades que vos ameazan preparadas para facer rebentar un pouco máis tarde o seu torrencial ou as que, xa enriba, se achegan máis, á beira de arrebatarnos a vós e as vosas cousas. Que máis? Non é certo que neste preciso instante, mesmo se non vos decatades, un remuíño lles fai dar voltas aos vosos espíritos e os envolve mentres foxen buscando as mesmas cousas e, unhas veces con eles levantados cara arriba, outras lanzados cara abaixo \* \* \*?»<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Distintas posicións dalgúns filósofos fronte ao diñeiro: Aristóteles foi retribuído en canto preceptor de Alexandre Magno; Demócrito desprezábao (cf. Séneca, *Sobre a providencia*, 6, 2); Epicuro era gastador (cf. Dióxenes Laercio, 3, 3).

<sup>54</sup> Referencia á acusación da que foi obxecto Sócrates por corrupción dos mozos que acudían escoitar as súas doutrinas, como Alcibíades e Fedro, protagonista do diálogo ao que lle deu título.

<sup>55</sup> O texto que na tradición manuscrita continúa aquí pertence ao tratado *Sobre o ocio*. A lagoa e a correcta separación dos tratados foron establecidas por Lipsius na súa edición de 1605.

# A BREVIDADE DA VIDA



**1.1** A maior parte dos mortais, Paulino<sup>1</sup>, comparten as queixas da maldade da natureza, porque vimos ao mundo para un tempo curto, porque este espazo de tempo que nos foi outorgado transcorre tan lixeiro, con tanta présa que, a non ser uns pouquiños, os máis déixaos plantados a vida cando se están preparando para vivila. E diante deste mal de todos, segundo cren, non se lamenta unicamente a multitude e o común da xente ignorante: este sentimento ten mesmo provocado as queixas de homes esclarecidos. Tal é o fundamento da coñecida exclamación do máis grande dos médicos, que di que «a vida é breve, a arte longa»<sup>2</sup>; **2** tal é o fundamento do litixio –moi pouco acaído ao proceder dun sabio– co que Aristóteles require a natureza: «aos animais deulles tanto tempo de vida que duran ata veren a quinta ou a décima xeración, ao home, concibido para empresas tan numerosas e tan grandes, púxolle un extremo moito máis próximo»<sup>3</sup>. **3** Non temos pouco tempo, mais perdemos moito. A vida é longa abondo e outórgase con amplitude para a consecución de cousas de grandísima importancia, no caso de que se empregue sempre

---

<sup>1</sup> Personaxe de identidade discutida. Plinio, *Historia natural*, 33, 143, alude a un Paulino Pompeio e Tácito, *Anales*, 13, 53, 2 e 15, 18, 3, fai tamén referencia a un Paulino, gobernador da Xermania no ano 58; aínda que para algúns se trata da mesma persoa, o destinatario deste diálogo parece ser fillo do citado por Plinio e irmán da muller de Séneca, Paulina Pompeia, e foi prefecto da anona entre os anos 48 e 55.

<sup>2</sup> Así é como empeza o célebre tratado dos *Aforismos*, no que Hipócrates propón en forma de máximas un compendio do saber médico da antigüidade.

<sup>3</sup> Non se ten localizada esta idea en Aristóteles, o que, aparentemente, converte en errónea a referencia de Séneca; en cambio, é recollida por Cicerón nas *Tusculanas*, 3, 69, onde Ila atribúe a Teofrasto. Ben é certo que no mesmo lugar Cicerón alude ao xuízo de Aristóteles sobre os filósofos antigos e o desenvolvemento da filosofía.

con tino; mais cando transcorre no exceso e no descoido, cando non se gasta en ningunha cousa de ben, no momento límite de nos ver apertados polo inevitable decatámonos de que acaba de marchar sen termos percibido que ía pasando. **4** Así é; non recibimos unha vida breve, senón que a facemos; nin estamos faltosos dela, senón que a desbaratamos. Do mesmo xeito que as riquezas abondosas e propias dun rei, cando van parar a un mal dono, se disipan nun instante e, pola contra, aínda con seren pequenas, medran co uso cando se lle entregan a un bo depositario, igualmente a nosa vida chega moi lonxe para quen a organiza ben<sup>4</sup>.

**2. 1** A que vén que nos queixemos da natureza? Ela comportouse ben: a vida, se lle sabes sacar proveito, é longa. Mais a un domíno a avaricia insaciable, a outro unha dilixencia esforzada en traballos inútiles; este enchoupase de viño, aquel está entorpecido de non facer nada; a estoutro esgótao a súa ambición sempre atenta aos xuízos alleos, a aqueloutro lévao por todas as terras, por todos os mares, o desexo irrefreable de facer negocios coa esperanza de lucro; a algúns atorméntaos a paixón pola vida militar, sen apartar nunca o seu intento dos perigos alleos ou sen perder as ansias dos seus; hai outros a quen consome, en voluntaria escravitude, a dedicación pouco recoñecida aos seus superiores; **2** a moitos téñenos agarrados a busca da fortuna allea ou as queixas da súa; á maioría, sen ir detrás de nada concreto, faina pasar dun parecer a outro novo unha lixeireza sen rumbo, sen constancia e insatisfeita consigo mesma; a algúns non lles gusta ningún sitio ao que endereitar os seus pasos, mais atópanse co destino dos murchos e dos preguiceiros, ao punto que non dubido que sexa certo o que, baixo forma de oráculo, quedou dito no máis grande dos poetas:

---

<sup>4</sup> Neste primeiro capítulo, que se presenta a xeito de pequeno prólogo, Séneca faise eco de moitas das ideas de Salustio, *Guerra de Jugurta*, 1.

«a parte da vida que vivimos é curta»<sup>5</sup>. A dicir verdade, todo o resto do traxecto non é vida, é tempo. **3** Os vicios aprémannos e andan arredor de nós desde todos os sitios e non nos deixan erguer nin levantar os ollos para observar a verdade; pola contra, premen nos que están afundidos e cravados nas paixóns. Nunca se lles permite retornar a eles mesmos; se algunha vez, por caso, lles coincide unha certa tranquilidade, van e veñen coma as ondas do mar profundo, no que, mesmo despois do vendaval, perdura a axitación, sen nunca se veren descansados das súas paixóns. **4** Pensas que estou a falar daqueles que polas súas calamidades andan na boca de todos? Mira para os que, pola súa felicidade, están rodeados de xente: vense afogados pola súa prosperidade. A cuántos lles pesan as súas riquezas! A cuántos lles fai suar sangue a súa elocuencia e a súa ocupación cotiá en facer ver o seu talento! Cántos palidecen por mor dos praceres interminables! A cuántos deixa sen un momento libre o xentío de clientes que os rodean! Fai un recorrido, finalmente, polos seguintes, desde os do fondo ata os da cima: este busca un avogado, estoutro préstalle asistencia; aquel anda en apuros xudiciais, aqueloutro é defensor, aqueloutro xulga; ninguén se preserva para si mesmo, uns pasan a súa vida pensando nos outros. Pregunta polos que teñen nomes que se saben de memoria; has ver que se recoñecen por estes trazos: este cultiva a aquel, estoutro a aqueloutro; ninguén é de si mesmo. **5** Dese xeito, ten moi pouco sentido a indignación dalgúns: ¡quéixanse do desprezo dos seus superiores por non estaren dispoñibles cando queren que os reciban! ¿Pode haber quen teña a ousadía de se queixar da soberbia doutro, cando el nunca está dispoñible para si mesmo? En calquera caso, ese outro, aínda que con

---

<sup>5</sup> Pola expresión latina utilizada, *maximus poetarum*, habería que pensar en Homero ou en Virxilio, mais en ningún deles se atopa esta referencia; hai estudiosos que pensan nunha recepción parafrástica dunha pasaxe dalgún destes dous autores, pero outros son do parecer de que se trata da atribución a un dos dous grandes poetas dun lugar que podería vir de Simónides, Eurípides, Menandro ou Ennio.

ar displicente, cando menos mirou algunha vez para ti, quen queira que sexas, baixou as súas orellas ás túas palabras, acolleute ao seu carón: ti nunca te dignaches mirar para ti mesmo, nunca te dignaches escoitarte. Así é que non hai razón para que lle atribúas a ninguén esas obrigas, porque, para dicir a verdade, cando facías iso, non é que quixeses estar con outro, senón que non querías estar contigo mesmo.

**3. 1** Mesmo con coincidiren no seu parecer sobre isto todos os talentos que algunha vez resplandeceron, nunca se sorprenderán abondo de semellante obnubilación da mente dos homes. Non toleran que ninguén se lles meta nas súas posesións e, se aparece unha disputa de nada polo paso dunha estrema, acoden ás pedras e ás armas: permítenlles a outros entrar na súa vida; mesmo chegan a introducir eles mesmos aos quen van ser os donos dela. Non se atopa ninguén que queira partir o seu diñeiro; ¡entre cantos distribúe todo o mundo a súa vida! Son agarrados na conservación do seu patrimonio; cando chega o momento de desbaratar o tempo, son moi desbaldidores da única cousa na que resulta honesto ser avaro. **2** Así é que dá a gana de coller a alguén da multitude dos vellos e dicirlle: «vemos que chegaches ao cabo da vida humana, tes enriba cen anos ou mesmo máis; veña, mira para atrás e bota contas da túa vida. Pensa canto dese tempo che terá levado un acredor, canto unha amiga, canto un rei, canto un cliente, canto un litixio coa muller, canto a represión dos escravos, canto as solícitas idas e voltas pola cidade; conta as enfermidades procuradas pola man, conta tamén o tempo que quedou sen aproveitar: vas ver que tes menos anos dos que contas. **3** Pensa e fai memoria de cándo estiveches seguro da túa decisión, cántos días remataron como tiñas previsto, cándo puideches dispoñer de ti mesmo, cándo o teu rostro estivo no seu natural, cándo o teu espírito sen medo, qué deixaches feito de valor nunha vida tan longa, cántos che arrincaron a túa vida sen te decatares do que ías perdendo, cánto che levou un pesar inútil, unha ledicia necia, unha



paixón ávida, unha vida de trato aloumiñeiro, quá pouco se che deixou do que che pertencía: haste decatar de que morres prematuramente». **4** ¿E que se atopa debaixo diso? Vivides coma se fósedes vivir sempre, nunca se vos presenta diante a vosa fragilidade, non reparades canto tempo ten xa pasado; desperdiciades coma se chegase e sobrase e, namentres, pode ser que o día que estades dedicando a unha persoa calquera ou a unha cousa calquera sexa o derradeiro. Tédeslle medo a todo coma se fósedes mortais, desexádelo todo coma se fósedes inmortais<sup>6</sup>.

**5** Has oír a maior parte da xente dicir: «despois dos cincuenta non vou facer nada, aos sesenta vou quedar libre de calquera obriga»<sup>7</sup>. E, ao cabo, quen che garante unha vida máis longa? Quen vai tolerar que as cousas vaian como ti dispós? Non te avergonzas de gardar para ti os restos da túa vida e de non dedicar aos pensamentos sensatos máis ca o tempo que non se lle pode adxudicar a ningunha cousa? Que cousa máis a destempo é empezar a vivir no momento no que hai que rematar! Que esquecemento máis necio da condición humana é o deixar para os cincuenta ou os sesenta anos as decisións sensatas e pretender empezar a vida no momento ao que chegan poucos!

**4. 1** Aos homes máis poderosos e subidos nas alturas, vas ver que se lles escapan palabras dicindo que prefiren o ocio, loándoo, poñéndoo por diante de todos os seus bens. Desexan entón baixar dese cumio, se o poden facer sen risco; en efecto, aínda que nada fustrigue ou sacuda a fortuna desde fóra, ela cae de seu.

**2** O divino Augusto, a quen os deuses lle proporcionaron máis cousas ca a ninguén, non deixou de suplicar tranquilidade

---

<sup>6</sup> Medo e desexo van xuntos nos estoicos, que sitúan neles a orixe das desgrazas da humanidade.

<sup>7</sup> Recóllese aquí o concepto de *otium*, de tradución difícil pola súa implantación cultural e amplo abano de matices. Os cincuenta anos son o límite para ser chamado ao exército e os sesenta para as funcións senatoriais; cf. *A brevidade da vida*, 20,4.

para si mesmo e de pedir liberarse da actividade pública<sup>8</sup>; todas as súas conversas acababan sempre nunha cousa, na esperanza de ocio; consolábase dos seus padecementos co conforto, grato mesmo con ser falso, de que algún día había vivir para si mesmo. **3** Nunha carta dirixida ao senado, despois de prometer que o seu descanso non estaría desprovisto de dignidade nin en desacordo coa súa gloria pasada, atopei estas palabras: «mais isto pode ser máis fermoso se se fai realidade ca se cho prometen. A min, con todo, a paixón por un momento tan desexado chegoume moi dentro, ao punto de atopar anticipadamente un certo pracer na dozura das palabras por faltar aínda tempo para a ledicia dos feitos». **4** Tan grande cousa lle pareceu o ocio que, non podendo aproveitarse realmente del, anticipouno no seu pensamento. Quen vía que todo dependía unicamente del, quen lles proporcionaba a fortuna aos homes e aos pobos, imaxinaba con grande ledicia o día no que se vería espido da súa grandeza. **5** Tiña experimentado cantas suor provocaban os bens que resplandecían por todo o mundo, cantas inquietudes secretas cubrían: forzado a resolver polas armas, primeiro cos seus concidadáns, despois cos seus colegas<sup>9</sup>, finalmente cos seus achegados, verteu sangue por mar e por terra. Conducido no seu periplo de guerras por Macedonia, Sicilia, Exipto, Siria e Asia<sup>10</sup>, e por case todos os litorais, levou os seus exércitos, cansos de masacrar romanos, cara a guerras no estranxeiro. Mentres pacificaba os Alpes e dominaba completamente os

---

<sup>8</sup> Non tanto por ansia de ocio canto por estratexia para afianzarse no poder por confirmación voluntaria do pobo, Augusto simulou algunhas veces intención de abandonar a vida política (cf. Suetonio, *Augusto*, 28, 1-2); unha delas é a que recolle Dión Casio (*Historia romana*, 53, 3-10) nun discurso de Augusto diante do Senado o ano 27 a. C.

<sup>9</sup> M. Lépido e M. Antonio, os colegas do segundo triunvirato.

<sup>10</sup> Séneca fai referencia a algúns escenarios da guerra civil. Na batalla de Filipos (42 a. C.), en Macedonia, e en alianza con Marco Antonio, desbaratou o exército de Bruto e Casio, asasinos de Xulio César. Agripa, xenro e lugartenente de Augusto, despois de varios anos de guerra (42-36 a. C.), apoderouse de Sicilia, que caera nas mans de Sexto Pompeio, fillo de Pompeio Magno. Finalmente, despois da súa derrota en Accio (31 a. C.), Marco Antonio refuxiárase en Alexandría; pasado o inverno, Augusto venceu o seu antigo aliado cunha flota que chegara alí bordeando as costas de Asia e Siria.

inimigos entremetidos no imperio e no corazón da súa paz, mentres levaba as fronteiras alén do Rin e do Eufrates e do Danubio<sup>11</sup>, na mesma Urbe estábanse afiando contra el os coitelos de Murena, de Cepión, de Lépido, de Egnacio e os doutros máis<sup>12</sup>. **6** Cando aínda non escapara das insidias destes, a súa filla e tantos outros mozos da nobreza, comprometidos polo adulterio coma se fose por un xuramento, íanlle metendo medo a súa idade xa crebada, e tamén Xulio e máis, outra vez, unha muller temible cun Antonio<sup>13</sup>. Cortara estas úlceras cos seus membros: por detrás nacían outras; coma un corpo cargado polo exceso de sangue, rebentaba sempre por algún sitio. Así é que tiña gana do ocio, coa esperanza de conseguilo e pensando nel calmábanselle os seus padecementos, tal era o desexo de quen podía facilitar a consecución dos desexos doutros.

**5. 1** Marco Cicerón, arrebolado entre os Catilinas e os Clodios, os Pompeios e os Crasos<sup>14</sup>, uns, inimigos declarados, outros, amigos dubidosos, mentres se balancea coas ondas ao mesmo tempo ca o Estado e ten man del no momento no que se estaba afundindo, véndose ao cabo arrastrado, sen se sentir tranquilo nos momentos favorables e sen aturar os desfavorables, ¡cantas veces lamenta aquel consulado seu, loado non sen razón, mais si sen límite! **2** Que palabras máis doídas expresa nunha carta a Ático<sup>15</sup>, cando xa fora vencido Pompeio, o pai, e cando aínda o seu fillo lle estaba dando novos folgos en Hispania ao seu

---

<sup>11</sup> Relatorio de distintos pobos sometidos por Augusto, recollido en Suetonio, *Augusto*, 21.

<sup>12</sup> Ao longo do seu mandato, Augusto abortou diversas conxuras contra el; cf. Suetonio, *Augusto*, 19.

<sup>13</sup> Evocación da parella formada por Marco Antonio e Cleopatra. Xulia, a filla de Augusto, casara de terceiras con Tiberio e tiña amores adúlteros; cando se apercebíu seu pai, no ano 2 a. C., fixo que o Senado a desterrase á illa Pandataria.

<sup>14</sup> Catilina e Clodio foron inimigos recoñecidos de Cicerón; Pompeio e Craso tamén tiveron con el unha relación confusa: Craso foi considerado cómplice na conxuración de Catilina e Pompeio consentiu que Clodio o desterrara.

<sup>15</sup> Tito Pomponio Ático foi un banqueiro amigo de Cicerón, que lle dirixiu un grande número de cartas, mais entre as conservadas non se atopa esta, na que este ilustre personaxe se considera *semiliber*.

exército espedazado! «Pregúntasme que fago aquí», di el; «deixo pasar o tempo, medio libre, no meu casal de Túscolo». Engade despois outras reflexións, nas que se lamenta da época anterior, se queixa da presente e se mostra desesperanzado da futura. **3** “Medio libre” se considerou Cicerón; mais, por Hércules!, un sabio nunca caerá nunha denominación tan baixa, nunca será medio libre, sempre terá a liberdade plena e sólida, ceibo e dono de si mesmo, e superior aos outros. Que pode, en efecto, haber por riba de quen está por riba da fortuna?

**6. 1** Livio Druso<sup>16</sup>, home duro e violento, despois de promover novas leis e de provocar as calamidades dos Gracos, apoiado por un inmenso xentío de Italia enteira, ao non acabar de lle ver saída a unha situación que nin podía dominar nin tiña a liberdade de abandonar unha vez posta a andar, cóntase que, entre maldicións por unha vida inquieta desde os seus inicios, dixo que era o único a quen nin sequera de pequeno lle correspondera algún tempo de descanso. En efecto, atreveuse cando aínda era un rapaz e levaba a toga pretexta<sup>17</sup>, a recomendarlles algúns reos aos xuíces e a facer valer a súa influencia no foro, con tanta eficacia, por certo, que, segundo consta, se fixo artemente con algúns xuízos. **2** ¿Onde non ía chegar unha ambición tan prematura? Podíaste decatar que unha ousadía con tan pouca fervura acabaría nunha grande calamidade tanto persoal como pública. Así é que se queixaba a destempo de que non lle correspondera un tempo de descanso, el, que desde neno fora un alborotador e un encordio para o foro. Discútese sobre se se matou pola propia man; en efecto, caeu despois de recibir unha

---

<sup>16</sup> Este é o terceiro e o máis antigo dos tres exemplos que aduce Séneca, despois de Augusto e de Cicerón. Probablemente se confunden dous personaxes chamados Marco Livio Druso; o máis vello foi tribuno da plebe no ano 122 a. C. e opúxose aos proxectos dos Gracos para arruinar a súa popularidade, o que certamente conseguiu; o máis novo, fillo do anterior, foi tamén tribuno da plebe no ano 91 a. C. e promoveu a aprobación de varias leis, unha delas a que lles daba a cidadanía romana aos pobos que eran *socii* de Roma; o senado aboliu esta lei e os aliados volvéronse contra Roma na chamada guerra social (91-89 a. C.)

<sup>17</sup> Tipo de toga usada polos rapaces, ata que, aos 17 anos, se lles impoñía a viril, cando se facían maiores de idade e adquirían de cheo o dereito de cidadanía.

ferida na ingua e alguén podería dubidar que a súa morte fose voluntaria, pero ninguén que fose oportuna<sup>18</sup>. **3** Está de máis lembrar os moitos que, mesmo con lles parecer aos máis enormemente felices, deron persoalmente un auténtico testemuño contra si mesmos, aborrecendo todo o transcurso dos seus anos; mais con estas queixas non fixeron cambiar aos outros nin a eles mesmos, xa que, despois de ceibaren as palabras, os sentimentos retornan á situación de costume. **4** A vosa vida, por Hércules!, aínda que pase dos mil anos, hase comprimir en algo moi estreito: estes vicios non van deixar de devorar ningunha época. Mais este traxecto vital, que a razón fai máis amplo mesmo se a natureza o percorre rapidamente, por forza vos escapa moi axiña; pois non agarrades nin retedes nin facedes parar a cousa máis pasaxeira de todas; pola contra, permitides que se vaia coma se fose algo superfluo e recuperable.

**7. 1** En primeiro lugar, conto os que non teñen tempo mais que para o viño e a lascivia, porque non hai ninguén cunha ocupación máis noxenta. Os outros, aínda con se deixaren agarrar por unha imaxe falaz da gloria, andan perdidos, mais con algo nobre; pódeme enumerar os avaros, os irascibles ou os que odian inmerecidamente ou fan guerras inxustas: todos estes obran mal, pero con certa valentía; é deshonesto a degradación dos que se entregan ao seu ventre e á paixón. **2** Dálle unha volta a cada momento desta xente; fíxate canto tempo pasan facendo contas, canto preparando trampas, canto pasando medo, canto adulando, canto recibindo adulación, canto lles ocupan os seus preitos e os alleos, canto os convites, que xa veñen sendo en si mesmos unha obriga: vas ver como non os deixan respirar nin as súas calamidades nin as súas venturas.

**3** Ao cabo, todo o mundo é do parecer de que ningunha persoa ocupada pode cultivar axeitadamente ningunha actividade, nin a elocuencia nin os saberes liberais, porque un espírito

---

<sup>18</sup> Segundo Cicerón, *Sobre a natureza dos deuses*, 3, 81, foi asasinado por Quinto Vario, tribuno da plebe o ano seguinte.

descoidado non acolle nada con fondura; contrariamente, cóspeo todo coma se llo metesen á forza. Non hai cousa menos apropiada para unha persoa ocupada ca vivir: ningunha cousa é máis difícil de aprender. Mestres doutras artes hainos en calquera sitio e en grande número, e algunhas delas parecen ter sido tan ben percibidas por algúns nenos que mesmo poderían impartir doutrina: a vivir hai que ir aprendendo toda a vida e, cousa que ao mellor che vai estrañar máis, hai que ir aprendendo toda a vida a morrer. **4** Son tantos os homes moi destacados que, despois de deixar atrás todos os impedimentos mediante a renuncia ás riquezas, ás obrigas, aos praceres, non fixeron outra cousa ata o remate da súa vida ca ir adquirindo o saber da vida! Moitos deles, con todo, marcharon da vida confesando que aínda non sabían vivir; e moito menos van saber eses. **5** Faime caso, é cousa moi apropiada para un home destacado e que está por riba dos extravíos humanos o non permitir que se lle quite nada do seu tempo, e a súa vida resulta moi longa precisamente porque, mentres dura, está de punta a cabo á súa disposición. Nada dela lle quedou sen aproveitar e sen facer nada, nada baixo o dominio doutro, nin atopou nada que merecese trocarse polo seu tempo, sendo como foi administrador moi sobrio del. Desta maneira, a el chegoulle ben; en cambio, por forza lles tivo que faltar a aqueles aos que a xente lles colleu moito da súa vida. **6** E non hai razón para que penses que eles non se decatan, de vez en cando, do seu prexuízo: con seguridade lle sentirás á maioría dos que levan a carga dunha enorme felicidade, no medio de rabaños de clientes, de celebracións de xuízos ou doutras honrosas calamidades, exclamar de vez en cando: «non me deixan vivir». **7** Por que te van deixar? Todos aqueles que te reclaman para eles, apártante de ti mesmo. Cantos días che quitou aquel reo? Cantos aquel candidato? Cantos aquela vella cansa de despachar herdeiros?<sup>19</sup> Cantos aquel enfermo

---

<sup>19</sup> Séneca alude ao tempo que alguén pasa tentando facerse beneficiario do testamento dalgún vello rico e sen herdeiros.

simulado para desatar a avaricia dos que andan á caza de testamentos? Cantos aquel amigo potentado, que non se agarra a vós por amizade, senón por aparencia? Bota contas, dígocho eu, e repasa os días da túa vida: vas ver que na túa man quedan ben poucos, e son precisamente os inservibles. **8** O que chegou a ter os fascas<sup>20</sup> que desexara, ten gana de deixalo e repite a miúdo: «cando quedará atrás este ano?». O que organiza uns xogos, despois de apreciar grandemente que lle tocase a sorte de pre- paralos, di: «cando escaparei deles?»<sup>21</sup>. Aquele avogado andan atrás del por todo o foro e enche con enorme concorrencia todos os recunchos, mesmo máis lonxe de onde se pode sentir: «cando se interromperán as causas»? Todo o mundo bota a perder a súa vida e pasa traballos polo desexo do futuro, farto do presente. **9** En cambio, o que non deixa un momento sen aproveitar, o que dispón cada día coma se fose o último, nin desexa o día de mañá nin lle ten medo. En efecto, cal é xa o pracer descoñecido que lle pode proporcionar unha hora calquera? Todo é sabido, todo está aproveitado ata a saciedade. Sobre o resto, que a fortuna dispoña como queira: a vida está xa en seguranza. Pódeselle engadir algo, quitarlle, nada; e engadirlle, igual ca se lle dá a un home xa farto e cheo algunha mantenza, da que non ten gana, pero que come. **10** Así é que non tes razón para pensar que alguén, por mor das súas canas e das súas enrugadas, xa ten vivido moito tempo: non ten vivido moito tempo, senón que ten existido moito tempo. A que viría, en efecto, que pensases que ten navegado moito aquel a quen ten levado de aquí para acolá unha tempestade embravecida, despois de collelo fóra do porto, e a quen ten feito dar voltas polos mesmos percorridos cos cambios dos ventos enfurecidos dunha dirección para outra? Non ten navegado moito, senón que ten sido moi peneirado.

---

<sup>20</sup> Eran o símbolo do poder acadado polos maxistrados con *imperium* nas eleccións anuais.

<sup>21</sup> Na época imperial botábase a sortes o pretor ao que lle correspondía a organización dos xogos; no período republicano vinculábase directamente a algunhas maxistraturas; aínda con esixir gastos que ían á conta do maxistrado, reportaban popularidade e eran apetecidos.

**8. 1** De costume admírome cando vexo algúns que solicitan tempo doutros, e que os que reciben a petición están moi ben dispostos; uns e outros lle prestan atención a aquilo para o que se solicita tempo, nin uns nin outros, certamente, ao tempo en si: coma quen non pide nada, coma quen non dá nada. A cousa máis preciosa de todas, xógase con ela; confúndeos por ser algo incorpóreo, por non se presentar diante dos seus ollos; por iso se lle dá moi pouco valor, peor aínda, caseamente non se lle dá aprecio. **2** Salarios e axudas, os homes acóllenos con moita gratitude, e neles invisten o seu esforzo, o seu traballo ou a súa inquietude: ninguén lle dá valor ao tempo; sérvense del con excesiva lixeireza, coma se fose de balde. En cambio, eses mesmos valos ver, cando se lles achega perigosamente a morte, agarrarse aos xeonllos dos médicos; se lle teñen medo á pena capital, dispostos a gastar canto teñen para seguir vivindo: tan grande é neles a contradición dos seus sentimentos. **3** E se, tal como se fai co número de anos de cada quen xa transcorridos, fose posible poñer por diante o dos que quedan por vir, ¡como ían tremer os que visen que lles quedaban poucos! ¡como os ían administrar! É doado distribuír o que é seguro, mesmo se é pouco; hai que preservar con máis coidado o que che vai faltar sen que saibas cando. **4** De calquera maneira, non tes razón para pensar que eles descoñecen ata que punto é cousa de valor: acostuman a dicirlles aos que teñen na máis grande estima que están dispostos a regalarlles unha parte dos seus anos. Regálanllela sen entenderen moito; regálana de xeito que restan da súa propia sen aumentar a dos outros. Mais eles non saben precisamente se restan da súa; por iso poden tolerar o desperdicio dunha perda disimulada. **5** Ninguén che vai restituír os anos, ninguén te vai entregar de novo a ti mesmo. A vida vaise ir por onde emprendeu a súa marcha, sen inverter nin deter o seu curso; non vai facer ningún ruído, non vai advertir para nada da présa que leva: vai escapar caladiña. Non se vai alongar polo mandado dun rei nin pola acollida favorable dun pobo: vai co-



rrer seguindo o impulso que recibiu o primeiro día, nunca se vai desviar, nunca vai demorar. Que vai ocorrer? ti estás ocupado, a vida vai con présa: mentres tanto hase presentar a morte, para a que vas ter que ter tempo, queiras ou non queiras.

**9. 1** Pode haber algo máis insensato ca o pensamento dalgúns homes, quero dicir dos que se vanglorian da súa prudencia? Están ocupados, poñendo esforzo de máis, en poder vivir mellor; van compoñendo a vida á conta da súa vida. Conciben os seus proxectos a longo prazo; agora ben, o máis grande desperdicio da vida é o aprazamento: prívate dos días segundo van chegando, arrebatáche o presente mentres che promete o porvir. O máis grande obstáculo para vivir é a expectativa, que depende do día de mañá e bota a perder o de hoxe. Organizas o que está nas mans da fortuna, abandonas o que está nas túas. Onde pos as túas miras? Onde encamiñas as túas forzas? Todo o que está por vir permanece na incerteza: vive o momento inmediato. **2** Fíxate que berra o máis grande dos vates e que, coma se estivese tocado pola expresión dos deuses, canta un poema saudable:

Aos pobres mortais, o mellor dos seus días escápalles  
de primeiro<sup>22</sup>.

«Por que dubidas?», di, «por que paras? Se non te agarras a el, vai escapar». E aínda que o agarres, vaiche escapar; así é que o instrumento para combater a celeridade do tempo debe ser a présa por empregalo e, coma se fose un rego de auga veloz e que non vai correr sempre, hai que beber del con rapidez. **3** Tamén é moito do caso para reprobar as dúbidas interminables o feito de que non se refira á mellor «época», senón ao mellor «día». ¿Por qué, seguro e despreocupado no medio de tan grande fuxida do tempo, contas vivir unha longa xeira de meses e de anos, segundo ben lle parece a túa cobiza? Estache falando dun día e precisa-

---

<sup>22</sup> Virxilio, *Xeórxicas*, 3, 66-67.

mente do día que está a escapar. **4** Hai, por caso, dúbidas de que o mellor dos seus días lles escapa de primeiro aos pobres mortais, ou sexa, aos ocupados mortais? Aos seus espíritos, aínda puerís, vénselles en riba a vellez, á que chegan desprovistos e desarreados; non teñen, en efecto, nada previsto: caen nela de súpeto e inesperadamente, non se decataban de que se lles achegaba día a día. **5** Do mesmo xeito que unha conversa ou unha lectura ou calquera reflexión algo profunda sorprenden aos que van de viaxe, e decátanse de teren xa chegado primeiro ca de que se ían aproximando, así esta viaxe da vida, constante e moi apurada, que imos facendo ao mesmo paso espertos ou durmidos, non se lles fai visible aos ocupados máis ca ao seu remate.

**10. 1** Se quixese diferenciar en partes o que acabo de expoñer, e presentar argumentos, ocorreríanse moitos cos que poder probar que a vida das persoas ocupadas é moi breve. Acostumaba a dicir Fabiano, non un filósofo deses de cadeira, senón dos verdadeiros e dos de sempre, que contra os sentimentos hai que loitar con arremetidas e non con sutilezas e que lle hai que facer dar a volta ao seu exército, non mediante feridas insignificantes senón mediante asaltos de verdade; dicía, en efecto, que <os vicios><sup>23</sup> teñen que seren triturados, non beliscados. Con todo, para lles reprochar o seu erro, compre facerlles aprender e non só terlles compaixón<sup>24</sup>. **2** A vida divídese en tres etapas: a que xa pasou, a que está a pasar, a que está por vir. Delas, a que estamos a vivir é breve, a que habemos vivir é incerta, a que temos vivida é segura; esta, en efecto, sobre a que a fortuna perdeu todos os seus dereitos, é a que non pode someterse ao arbitrio de ninguén. Pérdena os ocupados, por non teren tempo de mirar para o pasado e, de o teren, non lles é grata a acordanza de cousas dignas de arrepentimento. **3** Así é que volven de mala gana o seu pensamento

---

<sup>23</sup> Texto inseguro; sigo a versión de Reynolds, pero existen outras plausibles, como a de Shackleton Bailey, que sigue Codoñer, p. 329.

<sup>24</sup> Esta reflexión refírese, obviamente, ás persoas ocupadas.

ao tempo mal empregado e non ousan retornar a unha época da que os defectos saltan á vista ao repasalos, mesmo os que se ían producindo disimuladamente coa axuda grata do pracer presente. Ninguén, a non ser aquel que o fixo todo someténdoo á súa reflexión, sempre infalible, se vira de boa gana para mirar ao pasado; **4** quen desexou moitas cousas preso pola ambición, quen as desprezou cheo de soberbia, quen venceu moitas veces sen ser dono de si mesmo, quen fixo trampas con mala intención, quen roubou por avaricia, quen desbaldiu a mans cheas, por forza ten que ter medo da súa acordanza. O caso é que esta é a etapa sagrada e inviolable da nosa vida, que pasou por riba de todas as vicisitudes humanas, que se escondeu do poder da fortuna, que non sofre as sacudidas da miseria nin do medo nin das acometidas das enfermidades; nin se pode ver perturbada nin ser arrebatada: a súa posesión é para sempre e está exenta de inquietudes. Os días do presente non veñen máis ca un por un, e os que veñen, veñen por momentos; mais todos os do pasado, cando ti mandes, faranse presentes, deixaranse examinar e reter ao teu arbitrio, cousa que as persoas ocupadas non teñen tempo de facer. **5** O propio dunha mente segura e repousada é ir atravesando todas as etapas da vida: os espíritos das persoas ocupadas, coma se estivesen debaixo dun xugo, non son capaces de dar a volta e mirar para atrás. De maneira que a súa vida afúndese e, tal como non serve para nada que vaias amontoando todo canto queiras se non hai debaixo algo que o acolla e terme del, do mesmo xeito non ten nada que ver canto tempo se nos concede: se non ten onde pousar, fíltrase polas fendas e os buracos dos espíritos. **6** O momento presente é moi curto, ao punto de que, realmente, a algúns non lles parece nada; en efecto, está en permanente decurso, flúe e avanza precipitadamente<sup>25</sup>; deixa de existir antes de chegar e non admite máis demora ca a que

---

<sup>25</sup> Probable reminiscencia dos filósofos presocráticos Parménides de Elea e Heráclito de Éfeso, da viraxe do século VI ao século V a. C.

admiten o mundo ou os astros, dos que o movemento constante e sen descanso non permanece nunca na mesma posición. Por iso, ás persoas ocupadas unicamente lles atinxe o momento presente, que é tan curto que non se pode atrapar; e mesmo ese, distraídos como están en moitas ocupacións, pásalles desapercibido.

**11. 1** Ao cabo, queres saber a que punto viven pouco tempo? Fíxate canto é o seu desexo de vivir moito tempo. De vellos decrépitos, mendigan con promesas que se lles engadan uns poucos anos; eles mesmos finxen seren máis novos do que son; enchóuchanse con esta mentira e engánanse de tan boa gana coma se de paso lle fixesen trampa ao destino. E cando xa algún tipo de debilidade lles advirte a súa condición mortal, de qué maneira morren cheos de medo, non coma se marchasen da vida, senón coma se os levasen! Berran e berran que foron necios por non teren aproveitado a vida e que, caso de se libraren desa enfermidade, van vivir sen facer nada; nese momento pensan ata que punto procuraron para nada cousas das que non se van beneficiar, ata que punto todo o seu traballo foi parar ao vacío. **2** Pola contra, cómo non lles vai resultar longa a vida aos que a desenvolven lonxe de calquera ocupación? Nada dela se lles detrae, nada se espalla de aquí para acolá, nada se lle entrega á fortuna, nada se perde por descoido, nada se lles quita para desbaldilo, nada está de máis: toda ela, por dicilo así, está a producir réditos. Así é que, por pequena que sexa, chega e abonda e, por iso, no momento no que chegue o seu último día, o sabio non vai vacilar para avanzar cara á morte con paso firme.

**12. 1** Poida que preguntes a quen lles chamo ocupados. Non tes por que pensar que estou a falar unicamente daqueles aos que lles hai que encerrar os cans para expulsalos da basílica, dos que ves esmorecer rechamantes no medio da súa xente pero desprezados no medio da allea, dos que as obrigas fan saír das súas casas para desfacerse contra as portas alleas, dos que

non deixa descansar a lanza do pretor por un lucro infame e que algunha vez ha ceibar pus<sup>26</sup>. **2** O ocio dalgúns está ocupado: no seu predio ou no seu leito, no medio da súa soidade, aínda con se teren apartado de todo o mundo, atópanse incómodos consigo mesmos; a deles non é unha vida que se poida considerar desocupada, senón ocupación preguiceira. Chámaslle ti desocupado a quen ordena, con ansia e moito coidado, bronces de Corinto<sup>27</sup>, prezados por mor da manía dalgúns, e a quen consome a maior parte dos seus días no medio de láminas de metal enferruxado? Chámasllo a quen se senta no ximnasio<sup>28</sup> —pois, cousa terrible, nin tan sequera padecemos polos vicios romanos!— para contemplar as loitas dos mozos? A quen distribúe por parellas, segundo as idades e as cores, os rabaños dos seus loitadores? A quen lles dá de comer aos atletas que empezan a destacar? **3** Que? Chámaslles desocupados aos que deixan pasar horas e horas no barbeiro, mentres lles arrincan o pouco que, por caso, lles agromou a noite anterior, mentres deliberan sobre cada pelo, mentres lles recompoñen a súa cabeleira esguedellada ou lles empuxan cara á fronte, por un lado e polo outro, o pelo que escasea? ¡Como se irritan se o barbeiro se descoidou un pouquiño, pensando que estaba barbeando un home! ¡Como se acenden no caso de que se lles corte unha pequena parte do seu penacho, se algo queda fóra do seu sitio, se non remata todo nos rizos que corresponden! Cal deles é o que non prefire que se revolva o estado antes ca a súa cabeleira? Cal o que non se preocupa máis da fermosura da súa cabeza ca da súa saúde? Cal o que non prefire ir elegante a ser honrado? Chámaslles ti

---

<sup>26</sup> Os pretores facían cravar unha lanza no sitio onde se celebraba a poxa dos bens dos proscritos e dos condenados; os que os adquirían desta maneira tiñan moi mala reputación.

<sup>27</sup> Plinio, *Historia natural*, 34, 6, cita o bronce de Corinto como algo moi apreciado, por veces por razóns sociais máis ca por coñecemento obxectivo do seu valor.

<sup>28</sup> A exclamación que vén deseguido colle máis sentido polo emprego de termo grego *ceroma* para se referir ao escenario das loitas; propiamente, esta palabra designaba a untura que se aplicaban os gregos antes de loitar e, por extensión, o escenario das loitas.

desocupados a estes, ocupados entre o peite e o espello? **4** E que dicir daqueles que se esforzan en compoñer, en escoitar, en aprender cantares, mentres retorcen a súa voz —á que a natureza lle deu como normal unha emisión excelente e moi simple— en inflexións dunha modulación moi cativa? E daqueles que teñen sempre os dedos soando mentres miden no seu interior algún poema? E daqueles aos que, cando están entregados a asuntos serios, moitas veces mesmo tristes, se lles sente cantaruxar caladamente? Eses non teñen ocio, senón negocios inútiles. **5** Por Hércules!, os banquetes destes non os poñería eu entre os momentos de descanso, vendo con que ansia colocan a prata, con que dilixencia cinguen as túnicas dos escravos do seu gusto, que atentos están a como sae o porco bravo das mans do cociñeiro, con que lixeireza acoden a prestar o seu servizo os efebos cando lles fan un aceno, con que habilidade cortan as aves en anacos nada desproporcionados, con que coidado limpan os pobres escravos pequenos os esgarros dos bébedos. Por cousas coma estas cóllese fama de elegancia e refinamento, e a tal punto os perseguen as calamidades en todos os pasos da súa vida que non poden nin beber nin comer sen arelas. **6** Nin sequera contaría eu entre os desocupados os que se trasladan de aquí para acolá nunha cadeira ou nunha angarella<sup>29</sup> e que aparecen ás horas dos seus paseos coma se non puidesen pasar sen eles; os que avisa outro cando teñen que se lavar, cando teñen que nadar, cando teñen que cear; a tal punto afrouxan coa preguiza do seu espírito efeminado que, de por si, non son capaces de saber se teñen fame. **7** Teño oído que un deses refinados —se é que se pode chamar refinamento esquecer a vida e os costumes humanos—, despois de o sacaren do baño nos brazos e de o colocaren na cadeira, preguntou: «xa estou sentado?». Ti pensas que un coma este, que descoñece se está sentado,

---

<sup>29</sup> Trátase de dous instrumentos de transporte, o primeiro para ir sentado e o segundo case deitado.

sabe se vive, se ve ou se está desocupado? Non me sería doado dicir se me fai sentir máis mágoa que o descoñecese ou que finxise descoñecelo. **8** Sofren, certamente, o esquecemento de moitas cousas, pero de moitas tamén o simulan. Algúns vicios agrádanlles coma se fosen a proba da súa felicidade: parece cousa propia dun home excesivamente humilde e desprezado o saber o que fas. Anda agora e defende que os mimos inventan moitas cousas para reprobar o desenfreno! Por Hércules!, deixan de lado moitas máis ca finxen e a cantidade de vicios increíbles que medraron neste século —con inventiva tan só para isto— é tan grande que xa podemos recriminar a negligencia dos mimos. Que haxa alguén tan aniquilado polo refinamento que descansa noutra para saber se está sentado! **9** Así é que este non é un desocupado; tes que lle chamar doutra maneira: é un enfermo; máis ben é un morto. O desocupado é aquel que percibe a sensación da súa propia desocupación. E o medio vivo, que precisa dunha indicación para se decatar das posicións do seu corpo, como pode este ser dono de tempo ningún?

**13. 1** É longo ir repasando un por un aqueles aos que lles consome a súa vida o xogo dos ladróns<sup>30</sup> ou a pelota ou a pre-ocupación por torrar o seu corpo ao sol. Non son desocupados os que teñen praceres que lles dan moitas ocupacións. En efecto, no caso dos que se entreteñen no estudo de erudicións inútiles, ninguén vai poñer en dúbida que traballan afanosamente en nada; e estes xa son unha tropa enorme entre os romanos. **2** Hai unha enfermidade que foi propia dos gregos: querer saber que número de remeiros tiña Ulises, se foi escrita primeiro a *Iliada* ou a *Odisea* e, ademais, se son obra do mesmo autor; e outras cuestións do mesmo estilo, que, no caso de que teñas conta delas, non benefician en nada o teu coñecemento interior, no caso de que as deas a coñecer, non te fan parecer máis sabio,

---

<sup>30</sup> Xogo denominado en latín *latrunculi* e para o que non hai versión exacta. Pódese asemellar ao xadrez ou ás damas, por canto que se xogaba con 30 fichas de cada lado, brancas e negras; para eliminar a ficha do adversario había que rodeala coas propias.

senón máis impertinente. **3** Velaquí que aos romanos tamén os invadiu o afán fútil por aprender cousas superfluas. Estes días ouvín a un que ía contando que fixera de primeiro cada un dos xenerais romanos: Duilio<sup>31</sup> foi o primeiro en vencer nunha batalla naval, Curio Dentato<sup>32</sup> o primeiro en levar elefantes nunha cerimonia triunfal. E aínda con todo, estes son casos que, mesmo sen conduciren a unha verdadeira gloria, ocúpanse de exemplos de accións cívicas; non vai ser de proveito unha ciencia coma esta, mais é unha ciencia que nos retén coa fermosa vaidade dos feitos. **4** Por iso, desculpemos tamén aos que queren saber quen foi o primeiro en persuadir os romanos de que subisen a unha nave —ese tal foi Claudio, alcumado «*Caudex*» precisamente porque o entretecido de varias taboíñas chamábase na antigüidade «*caudex*»; por iso se denominan «*codices*» as taboíñas oficiais e aínda agora, segundo unha antiga tradición, as naves que transportan provisións polo Tíber chámanse «*codicariae*»<sup>33</sup>—; **5** supoñamos que é tamén de interese que Valerio Corvino fose o primeiro en vencer a Mesana e que o primeiro da familia dos Valerios fose alcumado «*Mesana*», tomando para el mesmo o nome da cidade conquistada, e que, pouco a pouco, ao mudar a xente as letras, fose denominado «*Mesala*»<sup>34</sup>; **6** Vaslle permitir tamén a alguén que se preocupe porque Sila, por primeira vez, presentase no circo leóns ceibos —cando noutras ocasións se presentaban presos—, tendo enviado o rei Boco arqueiros para dar conta deles?<sup>35</sup> Non lle fagamos tampouco caso a isto;

---

<sup>31</sup> Fronte aos cartaxineses no ano 260 a. C. e cerca das costas de Sicilia, Duilio tivo a primeira vitoria naval dos romanos.

<sup>32</sup> No 275 a. C., Curio Dentato fixo desfilar os elefantes que capturara na batalla contra Pirro. Plinio (*Historia natural*, 7,139) atribúelle este mérito a L. Cecilio Metelo.

<sup>33</sup> Apio Claudio Caudice, cónsul do ano 264 a. C. e fillo de Apio Claudio o Cego. Segundo o relato de Suetonio, *Tiberio*, 2,1, este Claudio Caudice foi o primeiro en atravesar o estreito cunha escuadra para expulsar os cartaxineses de Sicilia.

<sup>34</sup> Manio Valerio Corvino Máximo tivo tamén o alcume de Mesala, derivado de Mesana, nome da cidade siciliana de Mesina, que conquistou na campaña de Claudio Caudice aludida anteriormente.

<sup>35</sup> Espectáculo que, segundo Plinio, *Historia natural*, 8, 53, tivo lugar na pretura de Sila o ano 93 a. C. Acudiron arqueiros mauritanos enviados polo rei Boco, que tiña trato con Sila



ten, por caso, algún interese que Pompeio, por primeira vez, ofrecese no circo unha loita de dezaoto elefantes enfrontados con homes inocentes coma se fose unha batalla? O home máis importante da cidade e dunha bondade extraordinaria no medio dos máis destacados da antigüidade, segundo refire a tradición, considerou un tipo de espectáculo digno de lembranza o acabar cos homes dunha forma nunca vista. Loitan ata non poder máis? É pouco. Esnaquízanse? É pouco: que os triture a inmensa mole dos animais. **7** Mellor tería sido que cousas coma estas quedasen esquecidas para que ningún home poderoso as aprendese despois e sentise envexa de algo tan escasamente humano. Que cantidade de brétema pon diante dos nosos espíritos unha grande felicidade! El pensou naquel momento que estaba por riba da natureza, cando lanzaba rabaños de homes miserables diante de feras nadas noutras latitudes, cando provocaba unha guerra entre animais tan pouco parellos, cando vertía tanto sangue diante dos ollos do pobo romano; el, que, dentro de pouco, o ía obrigar a verter máis. Mais el mesmo, máis tarde, enganado pola perfidia alexandrina, ofrecéuselle ao último escravo para que o atravesase, decatándose nese momento, e por fin, da petulancia vana do seu alcume<sup>36</sup>.

**8** Mais para volver ao punto de onde saín e para facer ver a dilixencia totalmente baleira dalgúns nesta mesma materia: o mesmo home contaba que Metelo, na cerimonia do triunfo despois de vencer aos cartaxineses en Sicilia, fora o único dos romanos que fixo desfilar diante do seu carro cento vinte elefantes capturados<sup>37</sup>; que Sila fora o último do romanos que agrandaron o «pomerio», que nunca, seguindo o costume dos

---

desde a súa época de lugartenente de Mario.

<sup>36</sup> Gneo Pompeio Magno, primeiro aliado e despois inimigo de César. Séneca xoga co significado do seu alcume «Magno» en diversas ocasións; cf. *Sobre a providencia*, 3,14, e *Consolación a Marcia*, 14,3.

<sup>37</sup> No ano 250 a. C., polos mediados da primeira guerra púnica, o cónsul Lucio Cecilio Metelo obtivo unha grande vitoria en Panormo (Palermo) sobre os cartaxineses e capturou preto dun cento de elefantes; cf. Floro, *Epítome de la historia de Tito Livio*, 1, 18, 27-28.

antigos, se agrandara pola adquisición de territorio provincial, senón itálico<sup>38</sup>. ¿Ten máis utilidade saber isto ca saber que o monte Aventino está fora do «pomerio»<sup>39</sup>, segundo el afirmaba, por unha destas dúas causas: ben sexa porque a plebe se retirara para alí ou ben porque, cando Remo consultara os agoiros naquel lugar, as aves non se mostraran favorables? ¿Ten utilidade saber un gran número doutras cousas que ou son falsas ou parecen mentira? **9** En efecto, aínda que admitas que din todas estas cousas de boa fe, aínda que as escriban para garantilas, a quen lle van minguar o seu extravío cousas coma esas? A quen lle van reprimir as paixóns? A quen van facer máis valente, a quen máis xusto, a quen máis xeneroso? Dicía o noso estimado Fabiano que, por veces, se preguntaba entre dúbidas se non era preferible non deixarse levar por ningún tipo de afección que deixarse enmarañar nelas.

**14. 1** De todos, os únicos desocupados, os únicos que teñen vida, son os que están libres para a sabedoría; en efecto, non só coidan ben a súa vida; calquera tempo, engádenllo ao seu; todos cantos anos teñen transcorrido antes deles, son unha adquisición para eles. A non ser que sexamos moi ingratos, temos que recoñecer que os máis esclarecidos fundadores de doutrinas venerables naceron para nós, prepararon a súa vida para nós. É o esforzo alleo o que nos conduce ás cousas máis fermosas, arrincadas das tebras para levalas á luz; ningún tempo nos está prohibido, en todos os tempos somos admitidos, e se por mor da nosa grandeza de espírito nos complace saír das estreituras da fragilidade humana, temos moito tempo que percorrer. **2** Podemos debater con Sócrates, dudar con Carnéades, descansar con Epicuro, vencer a natureza humana cos estoicos,

---

<sup>38</sup> O «pomerio» era unha franxa de terreo sagrado polos dous lados da muralla da cidade; podían agrandar os que mediante conquistas aumentaran os límites do imperio.

<sup>39</sup> Dado de interese para a cronoloxía deste diálogo, porque unha ampliación levada a cabo por Claudio deixou o Aventino dentro do «pomerio»; diso pódese deducir que a redacción é anterior a esa ampliación do ano 49 d. C.

transcendela cos cínicos<sup>40</sup>. Se a natureza nos permite entrar en compenetración con todas as épocas, por que non imos saír deste tránsito temporal, curto e pasaxeiro, para nos entregar con todo o noso esforzo ás cousas que son ilimitadas, ás que son eternas, ás que son compartidas cos mellores? **3** Eses que corren dunha obriga noutra, que se atormentan a si mesmos e aos outros, cando xa tolearon completamente, cando acabaron de percorrer un día atrás doutro as soleiras de todo o mundo sen deixar de se deteren diante de todas as portas abertas, cando acabaron o percorrido de saúdos interesados<sup>41</sup> polas casas máis distantes, a cantas persoas poderán ter visto nunha cidade tan inmensa e tan distraída en paixóns de todas as clases? **4** Cántos non serán os que por sono ou por lascivia ou por descortesía os farán arredarse! Cántos os que, despois de atormentalos moito tempo, seguirán o seu camiño cunha présa finxida! Cántos os que evitarán saír polo vestíbulo ateigado de clientes e escaparán polas entradas escondidas da súa casa, coma se non fose máis descortés enganar ca rexeitar! Cántos os que, medio durmidos e pesados pola borracheira da véspera, diante dos pobres desgraciados que rompen o seu sono para estar pendentes do dos outros, corresponderán abrindo descaradamente a boca ao seu nome mil veces repetido por beizos apenas despregados!<sup>42</sup> **5** Tes que pensar que se deteñen nas verdadeiras obrigas os que, un día e outro, queren ter a familiaridade máxima con Zenón, con Pitágoras e con Demócrito e cos restantes próceres

---

<sup>40</sup> Abano sintético de grandes fitos da filosofía, con referencias á maiéutica de Sócrates, á ataraxia de Epicuro e, impersonalmente, aos estoicos e aos cínicos. Carnéades (219-129 a. C.), nado en Cirene, foi o fundador da terceira Academia; coa súa teoría da probabilidade púxolle couto ao rigorismo de Arquexilao e negou a posibilidade do coñecemento certo; non é posible a demostración, porque a conclusión vale o mesmo ca as premisas e estas descansan na demostración doutras premisas; este proceso infinito impide o coñecemento certo.

<sup>41</sup> Era unha sorte de obriga dos patróns corresponder ao ritual da *salutatio* dos clientes cun aguinaldo, chamado *sportula*.

<sup>42</sup> Séneca fai referencia á cerimonia de saúdo, na que os señores ían respondendo aos que pasaban timidamente diante deles e lles ían sendo «presentados» polos *nomenclatores*.

do bo comportamento, os que a queren ter con Aristóteles e con Teofrasto. A ningún deles lle faltará tempo, ningún deles deixará de despachar máis feliz, máis satisfeito de si mesmo, a quen se achegue a eles, ningún deles permitirá que alguén se vaia da súa beira coas mans baleiras; todos os mortais poden ir onda eles de noite ou de día.

**15. 1** Ningún deles te vai obrigar a morrer, todos che van aprender a facelo; ningún deles vai consumir os teus anos, vai-che ofrecer os seus; con ningún deles che vai resultar perigosa a conversa, con ningún comprometida a amizade, con ningún custoso o trato. Vas levar deles todo o que queiras. Non van ser eles os que che impidan aproveitar canto máis poidas coller. **2** Que felicidade, que fermosa vellez agarda a quen se acolleu ao padroado destes homes! Terá con quen deliberar sobre as cousas máis insignificantes e sobre as máis importantes, a quen lle preguntar un día e outro sobre si mesmo, de quen escoitar a verdade sen malicia, por quen ser loado sen adulación, a quen asemellar o perfil da súa persoa. **3** Acostumamos a dicir que non tivemos a potestade de decidir os pais que nos tocaron por sorte, que nos foron outorgados pola casualidade; en cambio, nós podemos nacer ao noso gusto. Hai familias de espíritos esclarecidos: escolle en cal te queres incluír; non te acollerán unicamente para proporcionarche un apelido, senón tamén para os seus propios bens, que non terás que custodiar sucia e miserablemente: canto máis grande sexa o número de persoas entre quen os repartas, máis se agrandarán. **4** Serán estes os que che proporcionarán o camiño da eternidade e te levantarán ao lugar do que non se expulsa a ninguén. Esta é a única maneira de prolongar a mortalidade, ou máis ben de transformala en inmortalidade. Honras, monumentos, todo canto a ambición dispuxo con decretos ou construíu con esforzos, véñse abaixo moi axiña, non hai nada que non faga caer e non remova o prolongado paso do tempo; pola contra, non lles pode facer dano ás cousas consagradas pola sabedoría; ningunha idade acabará con ela, ningun-

ha a fará minguar; a idade seguinte e a que sempre vén despois contribuirán con algo á súa veneración, porque, con certeza, a envexa anda a dar voltas na proximidade, admiramos con máis facilidade as cousas distantes. **5** Así é que a vida do sabio ten moita extensión, non a encerra a mesma linde que encerra a dos outros: é o único que está libre das leis da estirpe humana, todas as épocas son escravas del coma dun deus. Pasou algún tempo: abrángueo coa lembranza; está enriba: sérvese del; está por vir: cólleo anticipadamente. Faille longa a súa vida a combinación de todos os tempos nun só.

**16. 1** A vida máis curta e máis aflixida é a dos que esquecen o pasado, menosprezan o presente, téñenlle medo ao futuro: cando chegan ao cabo da súa vida, decátanse a deshora, os desgraciados, de que estiveron ocupados longo tempo en non facer nada. **2** E non tes razón para considerar probado que eles viven unha vida longa polo feito de que por veces chamen pola morte: atorméntaos a súa irreflexión con sentimentos indecisos, que os levan dar contra aquilo mesmo que temen; desexan moitas veces a morte precisamente por lle teren medo. **3** Tampouco non tes razón para considerar como argumento de que viven moito tempo o feito de que con frecuencia lles pareza longo o día, de que, mentres chega o momento establecido para a cea, se queixen de que as horas pasan lentamente; en efecto, se algunha vez acaban por deixalos as súas ocupacións, ferven abandonados no ocio, e non saben de que maneira organizalo ou como pasar o tempo. Así é que poñen a súa cabeza en calquera tipo de ocupación e todo o tempo que queda no medio resúltalles pesado, do mesmo xeito, por Hércules!, que, cando se fai público o día dunha loita de gladiadores ou se agarda o momento fixado para calquera outro espectáculo ou divertimento, queren saltar por riba dos días que faltan. **4** Calquera dilación de algo esperado resúltalles longa. En cambio, o tempo que lles agrada élles breve e apurado, e moito máis breve pola

súa culpa; escapan dun sitio para outro e non poden permanecer nun pracer único. Para eles, os días non son longos, son aborrecibles; pola contra, que curtas lles parecen as noites que pasan abrazados ás pelexas e ao viño! **5** De aí tamén o delirio dos poetas que alimentan os disparates dos homes coas súas fábulas; pareceulles que Xúpiter, seducido polos praceres do leite fixera dunha noite dúas<sup>43</sup>: ¿qué diferenza hai entre atizar os nosos vicios poñéndolles os deuses como autores e darlle á enfermidade unha licenza que se escusa tamén no exemplo deles? É posible que non lles parezan moi curtas as noites aos que as mercan por un custo tan alto? Perden o día esperando pola noite, perden a noite polo medo á luz do día.

**17. 1** Mesmo os seus praceres resultan axitados e inquietos por mor de medos variados e, cando están máis exaltados, vénlles un pensamento preocupado: «isto canto dura?». Vítimas deste sentimento, choraron os reis o seu poder e non os compraceu a grandeza da súa fortuna, senón que os encheu de medo o final que algunha vez ten que chegar. **2** O máis soberbio dos reis dos persas, ao estender pola inmensidade das chairas o seu exército, do que non podía saber o número, mais si a dimensión, deixou escapar as bágoas porque ao cabo de cen anos non quedaría ninguén vivo de tanta xuventude<sup>44</sup>. Mais o mesmo que choraba íalles apresurar o seu destino e íaos botar a perder, a uns no mar, a outros en terra, a estes nunha batalla, a aqueles nunha fuxida, e en pouco tempo ía aniquilar a aqueles para os que temía os cen anos. **3** E que dicir do feito de que mesmo as súas satisfaccións resultan axitadas? Non se asentan en razóns

---

<sup>43</sup> Referencia a Xúpiter, que converteu en adúltera a Alcmena, a muller de Anfitríon, adoptando a figura deste; pasou con ela unha noite, que lle ordenou ao sol prolongar; desta unión naceu Hércules. Este relato atopou un grande instrumento de difusión na célebre comedia de Plauto, titulada *Anfitríon*.

<sup>44</sup> Xerxes, cando ía atravesar o Helesponto, mirou para as súas naves e para a infantaría que cubría a costa e as chairas de Abydos e rompeu a chorar pensando na brevidade da vida humana e no futuro dos seus homes; cf. Heródoto, *Historias*, 7,45-46.

fundadas e vense perturbadas pola mesma inconsistencia na que se orixinan. E como pensas que serán os momentos que eles, por confesión propia, recoñecen infelices, cando mesmo os que lles permiten levantar a cabeza e colocarse por riba da humanidade son escasamente naturais? **4** Os bens máis grandes, cales queira que sexan, son intranquilos e non hai fortuna na que menos confiar ca na máis favorable: para preservar a felicidade precísase doutra felicidade e no lugar dos desexos cumpridos hai que poñer outros desexos. Todo o que se presenta de xeito fortuíto é inestable e, canto máis alto sobe, máis proclive é a caer; e a ninguén lle gustan as cousas chamadas a caer; así é que, necesariamente, é moi digna de compaixón —e non unicamente moi breve— a vida dos que acadan con grandes esforzos o que lles custa aínda máis esforzo conservar. **5** Cústalles traballo acadar o que queren, pasan ansias por conservar o que acadaron; mentres tanto, non pensan nada no tempo, que nunca máis vai volver: novas ocupacións veñen para o lugar das de antes, unha esperanza aviva outra esperanza, unha ambición outra ambición. Non se busca o fin das miserias, senón que se lles cambia a causa. Os nosos cargos atormentáronnos, os alleos lévannos máis tempo; deixamos de pasar traballos como candidatos: empezamos a pasalos en apoiar a outros<sup>45</sup>; deixamos atrás a incomodidade de exercer de acusadores: facémonos cargo da de exercer de xuíces; deixou de ser xuíz: pasa a ser instrutor<sup>46</sup>; fíxose vello cobrando por coidar os bens alleos: está atrapado polas súas riquezas; **6** o calzado de militar baixo deixou ceibo a Mario: agora exerce o consulado<sup>47</sup>; Quincio ten présa por atra-

---

<sup>45</sup> Tradución parafrástica do substantivo *suffragator*; máis ca un votante, era o que traballaba activamente facendo campaña en favor dun candidato

<sup>46</sup> Hai que entender que deixa de formar parte dun tribunal para se converter no seu presidente.

<sup>47</sup> Trátase da *caliga*, sandalia que cubría o pé enteiro e que simbolizaba a condición de militar de rango inferior.

vesar a ditadura: recibirá outra vez a chamada do seu arado<sup>48</sup>; sen estar aínda maduro para unha empresa tan grande, Escipión marchará contra os cartaxineses; vencedor de Aníbal, vencedor de Antíoco, honra do seu consulado, garante do de seu irmán, se non puxese impedimento el mesmo, tería sido colocado á altura de Xúpiter: os alborotos civís sacudirán a este salvador e despois de sentir noxo de novo por honras que o igualaban aos deuses, xa de vello sentirase compracido pola ambición dun exilio arrogante. Nunca van faltar motivos, favorables ou desgraciados, para estar preocupado; a vida vaise consumir envolta en ocupacións; o ocio nunca vai ser unha realidade, vai ser sempre un desexo.

**18. 1** Así que afástate do vulgo, ben querido Paulino, e despois de ter sido peneirado máis do que corresponde á duración da túa vida, retírate por fin a un porto máis calmo. Pensa cantas ondas encaraches, cantas tempestades aturaches –algunhas delas privadas–, cantas fixeches vir contra ti, –algunhas delas oficiais–; xa se deixou ver abondo a túa virtude mediante testemuños esforzados e sufridos: verifica o que pode facer no ocio. A parte máis longa da túa vida, de certo a mellor, entregácheslla á política: reserva tamén para ti unha parte do teu tempo. **2** E non te estou invitando a un descanso apático e inactivo nin a que mergulles no sono e nos praceres apreciados pola xente común o que hai en ti de temperamento vivaz: iso non é descansar; has atopar actividades máis importantes ca todas cantas desenvolves dilixentemente ata agora e halas poder poñer en práctica retirado e tranquilo. **3** Certo, ti levas as contas do orbe das terras con tanto desinterese coma as alleas, con tanto coidado coma as túas, con tanto escrúpulo coma as públicas. Nun cargo no que dificilmente se evita ser aborrecido, chegas

---

<sup>48</sup> Lucio Quincio Cincinato, designado ditador o ano 458 a. C., recibiu a noticia cando estaba arando as súas terras (cf. Tito Livio, 3, 26, 6-10); converteuse en símbolo da austeridade da antiga Roma.



a facerte querer; aínda con esas, faime caso, é preferible que che dean ben as contas da túa vida ca as do trigo público<sup>49</sup>. **4** Esa forza de espírito, enormemente capacitada para as cousas máis grandes, afástaa dun cargo de moita honra, certo, mais pouco propicio para unha vida feliz, e pensa que, desde os teus primeiros anos, co cultivo de todos os saberes liberais, non ías detrás de que se che encomendasen atinadamente moitos miles de medidas de trigo: prometeras dar de ti algo máis grande e de máis altura. Non han faltar homes de prudencia comprobada e dedicación esforzada: para transportar cargas son máis apropiados os xumentos pousóns ca os cabalos nobres; ¿quen lle botou nunca o peso dun fardo á lixeireza que lles dá a súa raza? **5** Pensa, ademais, canta inquietude che ocasiona facerlle fronte a unha dificultade tan inmensa: andas en tratos coa barriga da xente; o pobo famento nin atura explicacións nin se aquieta coa equidade nin se domea con ningunha súplica. Hai moi, moi pouco tempo, nun período de poucos días cando morreu Gaio César —con moito desgusto, se é que teñen sentimento os seres infernais, por ver que o pobo romano seguía vivo e quedaban alimentos garantidos para sete ou oito días—, mentres el xunxía pontes con naves e xogaba coas forzas do imperio, presentábase tamén a última das calamidades para os asediados, a carencia de alimentos; a imitación dun rei tolo e estranxeiro e, infelizmente, cheo de soberbia<sup>50</sup>, case rematou na destrución e na fame e na ruína total, que é o que vén detrás da fame. **6** Que sentimento tiveron naquela ocasión os que tiñan encomendado

---

<sup>49</sup> Trigo que se recollía como renda das provincias chamadas «frumentarias» e que se lle distribuía á plebe baixo a custodia do *praefectus annonae*.

<sup>50</sup> Calígula preparou unha ponte entre Baias e Puzzoli utilizando as naves de carga; Suetonio, *Calígula*, 19, afirma que, segundo algúns pensaban, a fixera para emular o rei persa Xerxes —que construíra unha ponte de madeira no Helesponto—, pero engade que, segundo outros, lles quería meter medo aos xermanos e aos británicos; finalmente, Suetonio recolle a tradición oral de seu avó, segundo a cal un astrólogo lle dixera a Tiberio que Gaio, o seu neto de adopción, tiña tantas posibilidades de ser emperador coma de atravesar a cabalo o golfo de Baias.

o coidado do abastecemento público de trigo, que se ían expoñer ás pedras, ao ferro, ao lume, a Gaio? Con moito disimulo tapaban tan grande calamidade, encuberta nas súas entrañas, sen dúbida con razón, porque algúns males hai que curalos sen que se decaten os enfermos: para moitos, a causa da morte foi o saber da súa enfermidade.

**19. 1** Refúxiate nestas ocupacións máis tranquilas, máis seguras, máis importantes. ¿Ti pensas que ter tino de que o trigo se traslade aos celeiros sen deterioro por fraude ou descoído dos carreiros, de que non se derrame e queza ao coller lentura, de que responda nas medidas e no peso, é o mesmo ca achegáreste a estes temas sagrados e sublimes, para saber cal é a materia de deus, cal a súa vontade, cal a súa condición, cal a súa forma; para saber que destino agarda ao teu espírito; saber onde nos coloca a natureza ao desprendérmonos do corpo; saber que é o que sostén no medio as partes máis pesadas deste mundo, colga por riba as lixeiras, leva o lume á cima, provoca o movemento dos astros cando lles chega a súa vez; e tamén os outros fenómenos cheos de marabillas inmensas? **2** Ti queres deixar o chan e volver cara a iso os ollos do teu pensamento? Agora, mentres tes o sangue quente e as forzas na súa plenitude tes que te encamiñar a cousas mellores. Neste tipo de vida agárdate unha boa cantidade de actividades fermosas, o amor e a práctica das virtudes, o esquecemento das paixóns, o saber vivir e morrer, o acougo profundo das cousas.

**3.** A verdade, é triste a condición de todas as persoas ocupadas, pero a máis triste é a dos que nin sequera se esforzan nas súas ocupacións, dos que dormen adaptando o seu sono ao dos outros, dos que andan polo paso dos outros, dos que aman e odian —que son as cousas máis libres de todas— cando se lles manda. Persoas coma estas, se queren saber o breve que é a súa vida, que pensen en que medida é súa.

**20. 1** Así é que cando vexas a súa pretexto xa posta moitas veces, que o seu nome é moi célebre no foro, non sintas envexa: a isto chégase á costa da vida. Para que un único ano quede asociado ao seu nome, esmagan todos os seus anos. Algúns, antes de subir á cima da súa ambición, deixounos a vida cando empezaban a loitar; a algúns, despois de agatuñar ata o cumio das dignidades con mil indignidades, veulles á cabeza o triste pensamento de que se esforzaran para o epitafio da súa campa; no caso dalgúns outros, mentres a vellez, no seu cabo, preparaba novos proxectos cal se fose a xuventude, deixounos por falta de forzas no medio de enormes e ímprobos esforzos. **2** Resulta repugnante aquel a quen, xa con moitos anos, se lle foron os folgos mentres <expoñía> nun xuízo defendendo a litigantes totalmente descoñecidos e buscaba o asentimento dun público ignorante; vergonzoso aquel que, canso de vivir máis axiña ca de traballar, se derrubou no medio das súas obrigas; vergonzoso aquel de quen se riu o herdeiro, adiado moito tempo, no momento de lle daren contas mentres estaba morrendo. **3** Non podo pasar por alto un exemplo que me vén á cabeza: Sexto Turanio foi un vello de dilixencia minuciosa, que, xa por riba dos noventa anos e despois de recibir de Gaio César, sen llo solicitar, a liberación das súas obrigas de procurador, mandou que o amañasen no leito e que a súa familia chorase arredor del coma se estivese morto. Andaba a casa de loito polo ocio do seu dono vello e non interrompeu a tristura ata que lle foi restituído o seu traballo<sup>51</sup>. Será cousa tan grata morrer ocupado? **4** Ese mesmo é o pensamento da maioría: dúralles máis o desexo de traballar ca a súa capacidade; loitan contra a debilidade do seu corpo; a vellez nela mesma non a consideran pesada máis ca polo feito de que os arromba. A lei non mobiliza soldados a

---

<sup>51</sup> Personaxe descoñecido. Hai quen pensa que, por erro de Séneca ou no proceso de transmisión do texto, podería tratarse de Gaio Turanio, prefecto da anona antes de Paulino.

partir dos cincuenta anos, non convoca os senadores a partir dos sesenta: os homes atopan máis dificultade para acadar o ocio neles mesmos ca na lei. **5** No en tanto, mentres se deixan arrepañar e arrepañan, mentres un interrompe o descanso do outro, mentres uns provocan a desgraza dos outros, a súa vida non dá froitos nin praceres, nin é de proveito para o espírito: ninguén ten a vista posta na morte, ninguén deixa de proxectar ao lonxe as súas esperanzas; hainos que deixan disposto mesmo o que está máis aló da vida: grandes construcións sepulcrais, dedicatorias de edificios públicos, ofertas á beira da pira e funerais fastosos. Mais, por Hércules!, coma se tivesen vivido moi pouco tempo, a procesión dos seus enterros deberíase facer con fachos e brandóns<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Como se facían as dos nenos, de noite e con velas.

la opia ei  
cia. v De  
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

