

LA ESPERANZA EN LA *EPÍSTOLA* 5 DE SÉNECA

MARÍA BERNARDA MALPERE¹

RESUMEN. El presente trabajo se propone analizar el concepto de esperanza en la *Epístola* 5 de Séneca. En primer lugar, se presenta una introducción general al estudio de las emociones en la Antigüedad, con el fin de examinar si la esperanza, expresada mediante los términos *ἐλπίς* y *spes* en griego y latín, respectivamente, puede ser considerada una emoción. En segundo lugar, el análisis se encuadra en el marco del estoicismo, doctrina a la que adhiere Séneca, lo que conduce a examinar la posibilidad de tratar la esperanza como una pasión. Se abordan las cuatro principales pasiones señaladas por los estoicos (placer –*ἡδονή*–, dolor –*λύπη*–, deseo –*ἐπιθυμία*– y miedo –*φόβος*–) en relación con los tres buenos sentimientos propios del sabio (alegría –*χαρά*–, voluntad o deseo racional –*βούλησις*– y precaución –*εὐλάβεια*–). Finalmente, se analizan los párrafos de la *Ep.* 5 de Séneca, donde la esperanza aparece estrechamente vinculada al miedo, lo que permite reflexionar sobre la consideración de la *spes* dentro del pensamiento estoico.

Palabras clave: esperanza, miedo, deseo, estoicismo, Séneca.

ABSTRACT. This paper aims to analyze the concept of hope in Seneca's *Epistle* 5. First, it introduces the study of emotions in antiquity to determine if hope, expressed by the terms *ἐλπίς* and *spes* in Greek and Latin, respectively, can be considered an emotion. Second, the analysis is framed within Stoicism, the doctrine to which Seneca adheres. This leads to an examination of the possibility of treating hope as a passion. The four main passions identified by Stoic philosophers are pleasure –*ἡδονή*–, pain –*λύπη*–, desire –*ἐπιθυμία*– and fear –*φόβος*–. These passions are examined in relation to the three good feelings characteristic of the wise man: joy –*χαρά*–, willing or rational desire –*βούλησις*– and caution –*εὐλάβεια*–. Finally, Seneca's *Epistle* 5 is analyzed to reveal the close link between hope and fear, allowing us to reflect on the role of *spes* in Stoic thought.

Keywords: hope, fear, desire, Stoicism, Seneca.

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE, UNLP) e Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS, CONICET-UNLP).

Correo: bernardamalpere@gmail.com

Fecha de recepción: 15/12/2025; fecha de aceptación: 6/4/2026.

DOI: <https://doi.org/10.46553/sty.34.2025.p47-64>

INTRODUCCIÓN: LAS EMOCIONES EN LA ANTIGÜEDAD

En los últimos años, se ha extendido y profundizado el estudio de las emociones en la Antigüedad grecorromana. En su artículo “Sentir y emocionar(se): aproximaciones al estudio de la afectividad en la Grecia antigua”, Claudia Fernández y Emiliano Buis realizan un valioso estado de la cuestión acerca del abordaje de este tema, centrándose fundamentalmente en el ámbito griego. De manera general, las emociones, señalan estos autores, han sido concebidas de dos maneras: por un lado, las teorías “orgánicas”, que universalizan los afectos al considerarlos “una expresión innata y uniforme en todas las culturas, derivadas de la parte animal de nuestra naturaleza”; por otro lado, las concepciones “culturales”, que hacen depender las emociones “de los valores y las costumbres socio-culturales (creencias y normas compartidas), de acuerdo con los cuales estas emociones son construidas”.² Asimismo, explican que en la actualidad existe una tendencia que pretende combinar las posturas biológicas y culturales.³

El estudio de este asunto en el ámbito griego ha partido, en numerosas ocasiones, de considerar las doce emociones básicas que Aristóteles enumera en el libro II de su *Retórica*, aquellas importantes y adecuadas para un tratado de oratoria: cólera (ὀργή), calma o satisfacción (πραότης), amor y odio (φιλία y μῖσος), temor y coraje (φόβος y θάρσος), vergüenza (αἰσχύνη), gratitud (χάρις), piedad (ἔλεος), indignación (νεμεσᾶν), envidia (φθόνος) y emulación (ζῆλος).⁴ Sin embargo, este listado se ha expandido últimamente con el estudio de emociones menos trabajadas, tales como el asco, la esperanza o el remordimiento.⁵

² FERNÁNDEZ Y BUIS (2022: 17).

³ FERNÁNDEZ Y BUIS (2022: 20).

⁴ FERNÁNDEZ Y BUIS (2022: 26).

⁵ FERNÁNDEZ Y BUIS (2022: 32).

En el ámbito romano, los términos correspondientes al griego πάθος son varios, entre los que destacan *adfectus* y *perturbatio animi*.⁶ Las emociones han sido frecuentemente estudiadas en Roma en relación con un comportamiento virtuoso y con un modelo ético de ciudadano. Este es el eje considerado, por ejemplo, por Robert A. Kaster en el libro *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, texto en el que son trabajadas las emociones que el autor considera “más tranquilas” y socialmente útiles: *verecundia*, *pudor*, *paenitentia*, *invidia* y *fastidium*.⁷

No pretendemos hacer de este trabajo un estudio sobre las emociones;⁸ sin embargo, nos interesa advertir una pregunta fundamental que aparece en este tipo de investigaciones a la cual refiere también Kaster: ¿Cómo es posible comprender, del modo más completo y auténtico posible, el lenguaje emocional de otra cultura alejada en el tiempo? Este autor añade, además, la dificultad de llevar a cabo esta tarea sin caer en la simplificación —al reducir la emoción a un conjunto léxico conveniente en el propio idioma— ni en la proyección —al responder de acuerdo a la emoción que podríamos sentir en la misma circunstancia—.⁹ Tal como lo sintetizan Douglas Cairns y Damien Nelis, en el estudio de las emociones de los antiguos griegos y romanos, aparece una limitación esencial: ninguno de nosotros es un antiguo griego o romano.¹⁰

Estas consideraciones generales nos llevan ahora a una cuestión inevitable a la hora de pensar la esperanza, enunciada mediante los términos ἐλπίς y *spes* en griego y latín, respectivamente: ¿es la es-

⁶ KASTER (2005: 149).

⁷ KASTER (2005: 4).

⁸ Para un estado de la cuestión en español sobre el estudio de las emociones, véase, entre otros, FERNÁNDEZ Y BUIS (2022). Remitimos, de manera general, al estudio esencial de CAIRNS Y NELIS (2017).

⁹ KASTER (2005: 2).

¹⁰ CAIRNS Y NELIS (2017: 18).

peranza una emoción? George Kazantzidis y Dimos Spatharas, en la introducción al libro *Hope in Ancient Literature, History, and Art: Ancient Emotions I*, advierten, por un lado, que no hay consenso entre académicos o investigadores sobre qué son las emociones, puesto que “emoción” es una categoría rodeada de indeterminación, y, por el otro, que este término tiene una vida relativamente corta en el lenguaje de los conceptos.¹¹ tal como indicamos. Por esta razón, debemos tratar con prudencia los conceptos de ἐλπίς y spes, puesto que representan realidades no siempre equivalentes al término actual de “esperanza”.

El término griego ἐλπίς en ocasiones refiere a resultados no deseados, tanto negativos como positivos,¹² frente a la significación actual de la esperanza que se vincula mayormente a una expectativa positiva del futuro que se percibe como posible. Así, la traducción de ἐλπίς no siempre es unívoca, pues representa lo que llamamos “esperanza” cuando implica un deseo, pero también refiere a una “expectativa” pues remite al futuro, e incluso a una “ansiedad”, cuando esa expectativa presupone algo malo. Estas distinciones comienzan a profundizarse en el ámbito romano: el término latino spes se encuentra frecuentemente asociado al de metus, ya que, incluso desde nuestro sentido común, notamos que la esperanza suele asociarse a un resultado positivo, mientras que el miedo, con uno negativo.

Aunque se trate de algo bastante evidente, conviene advertir que, como es esperable, el sentido y el uso de términos específicos depende del pensamiento que cada autor posea y de los objetivos que pretenda en su obra. Así, si nos situamos en el campo de las filosofías helenísticas, notaremos rápidamente que a pesar de que priorizaron la búsqueda de la tranquilidad interior del ser humano, cada una proporcionó una vía distinta para alcanzar este objetivo. De este modo, se deduce que el concepto de esperanza, así como el de muchos términos

¹¹ KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 2).

¹² KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 5).

que puedan considerarse, será distinto de acuerdo con el pensamiento que cada escuela posea.

Los conceptos de *ἐλπίς* y *spes* hallan un sitio de análisis fructífero en el estoicismo, filosofía helenística en la que las pasiones representan el punto exactamente contrario al objetivo del sabio estoico. Así, el debate al que nos referimos acerca de si la esperanza puede considerarse una emoción puede conducir a la pregunta sobre si la esperanza es una pasión. Es pertinente, entonces, explicar qué postula el estoicismo en torno a las pasiones y, en consecuencia, comprender cómo es vista la esperanza en esta doctrina.

LAS PASIONES Y LA ESPERANZA EN EL ESTOICISMO

De manera general, las pasiones son vistas en el estoicismo como movimientos del alma contrarios a la naturaleza¹³ que además son irracionales porque provienen de una capacidad alógica del alma y porque suprimen el dominio natural del logos.¹⁴

Numerosos autores¹⁵ coinciden en señalar que existen cuatro pasiones principales señaladas por los estoicos: placer (*ἡδονή*), dolor (*λύπη*), deseo (*ἐπιθυμία*) y miedo (*φόβος*). Estas afecciones se relacionan entre sí en múltiples niveles, pero mientras el placer y el dolor se suelen asociar al presente, el deseo y el miedo crean otro subconjunto, puesto que se preocupan por el futuro.¹⁶

¹³ BOERI (2025: 306).

¹⁴ POHLENZ (2022). Citamos el reconocido libro de Max Pohlenz a partir de su reciente traducción al español del año 2022, aunque es necesario aclarar que la primera edición de la obra (*Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*), publicada en dos volúmenes, corresponde al año 1949.

¹⁵ Véase POHLENZ (2022), KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 12), KONSTAN (2015: 182).

¹⁶ KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 12); KONSTAN (2015: 182).

Por otro lado, los estoicos describieron un conjunto de buenos sentimientos, conocidos luego como εὐπάθειαι, que eran característicos del sabio.¹⁷ Se trata de tres emociones racionales, alegría (χαρά), voluntad o deseo racional (βούλησις) y precaución (εὐλάβεια),¹⁸ que se contraponen, respectivamente, al placer, al deseo y al miedo; no existía una contrapartida positiva del dolor, ya que el sabio estoico no presentaba ningún tipo de angustia por el presente.¹⁹

En este punto, es válido señalar algo que ya resulta obvio en la doctrina: el aspirante a sabio estoico, es decir, el προκόπτων o *proficiens*, de acuerdo a los términos griego y latino, debe evitar absolutamente las pasiones y debe alcanzar las buenas emociones. Más precisamente, siguiendo a Marcelo Boeri, los estados emocionales deben dejar de ser pasiones (πάθη), virtud mediante, para volverse estados emocionales correctos (εὐπάθειαι).²⁰

Ahora bien, en numerosas ocasiones se ha puesto en tela de juicio la capacidad de lograr la ausencia total de las pasiones, es decir, lograr la apatía. Creemos que esta discusión se ha relacionado con la aceptación, a lo largo de la evolución que ha atravesado el estoicismo, de que la meta de convertirse en sabio estoico es un ideal de difícil cumplimiento. Así, alcanzar la completa apatía sería una tarea sumamente complicada. En estrecho vínculo con este punto, hallamos la polémica acerca de si las pasiones deben ser absolutamente erradicadas o bien deben ser moderadas. Nos limitaremos a presentar la opinión de Séneca, puesto que es el autor que nos interesa en esta ocasión. Enuncia, en la *Ep.* 116, un claro veredicto:

¹⁷ KONSTAN (2015: 183); GILL (2016: 144).

¹⁸ Christopher Gill define estas tres emociones positivas de la siguiente manera: “wishing (*boulēsis*) is knowledge that a future thing is good, such that we (rationally) reach out for it; caution (*eulabeia*) is knowledge that a future thing is bad, such that we (rationally) avoid it; joy (*chara*) is knowledge that a present thing is good, such that we are (rationally) related about it” (GILL, 2016: 144).

¹⁹ KONSTAN (2015: 183).

²⁰ BOERI (2025: 66).

Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos saepe quaesitum est. Nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. Ego non video quomodo salubris esse aut utilis possit ulla mediocritas morbi (Séneca, *Ep.* 116, §1).²¹

A menudo se ha discutido si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna. Los nuestros las rechazan, los peripatéticos las moderan. Yo no veo de qué modo la moderación de una enfermedad pueda ser saludable o útil.

Según vemos en este pasaje, Séneca sostiene que no existe posibilidad de templar las pasiones, puesto que los estoicos prefieren erradicarlas, ya que se trata de enfermedades del alma. En todo caso, la atenuación del ideal de apatía se presenta en este autor al afirmar que es más fácil evitar las pasiones que eliminarlas,²² por ejemplo en la *Ep.* 85:

Deinde, si ratio proficit, ne incipient quidem adfectus; si invita ratione coeperint, invita perseverabunt. Facilius est enim initia illorum prohibere quam impetum regere (*Ep.* 85, § 9).

Luego, si la razón avanza, las pasiones ni siquiera comenzarán; si inician en contra de la razón, en contra continuarán. Es más fácil, pues, impedir los inicios de aquellas que gobernar su ímpetu.

Es importante aclarar, siguiendo la explicación de Boeri, que esta eliminación no implica erradicar “cualquier forma de afecto o de estado emocional, sino más bien redefinir el significado de los estados afectivos o emocionales y, así redefinidos, incorporarlos a la vida afectiva del sabio”.²³

²¹ Todos los pasajes pertenecientes a las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca son tomados de la edición de LEIGHTON DURHAM REYNOLDS (1965). Todas las traducciones del latín al español nos pertenecen.

²² Esta misma idea aparece también en *Sobre la ira*, por ejemplo en I, §§ 7-8.

²³ BOERI (2025: 60).

Sin olvidar que debemos abocarnos a comprender la esperanza en el estoicismo, conviene volver a la enunciación de las cuatro afeciones principales; de todas ellas nos interesan fundamentalmente las que se proyectan hacia el futuro, es decir, el deseo y el miedo, puesto que la esperanza presenta también esa mirada hacia adelante.

Siguiendo a Kazantzidis y Spatharas, en el cambio de ἐλπίς a *spes* es importante tener en cuenta el contexto filosófico: mientras el término griego significa una expectativa mental, el término latino presenta un valor afectivo más delimitado²⁴. El propio Cicerón sostiene que “si la esperanza es la expectativa de algo bueno, es necesario que el miedo sea la expectativa de algo malo” –*si spes est expectatio boni, mali expectationem esse necesse est metum*, *Disputationes tusculanas*,²⁵ 4. 80–. Teniendo en cuenta los vínculos con el deseo y el miedo, encontramos aquí en Cicerón el primero de los contactos de *spes*: la esperanza y el miedo se presentan en lados opuestos. Por su parte, *spes* se relaciona con el deseo no en un sentido de oposición, sino en uno de asimilación: en palabras de Kazantzidis y Spatharas, los estoicos están más dispuestos a equiparar la esperanza con el deseo, hasta el punto de que ambos conceptos se vuelven intercambiables.²⁶ Así, en el estoicismo, *spes* se vincula claramente a una situación en la que deseamos algo de manera muy intensa, ya que creemos que nos afectará positivamente, y es esa intensidad en el deseo lo que hace que podamos experimentarlo como algo irracional.²⁷

En síntesis, podemos concluir hasta este punto que entre las principales pasiones destacadas por los estoicos encontramos dos estrechamente asociadas al futuro: el deseo y el miedo. La esperanza posee vínculos con ambos: se muestra equiparable al deseo y opuesta al

²⁴ KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 11).

²⁵ Citamos el texto latino a partir de la edición de POHLENZ (1918: 401).

²⁶ KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 12).

²⁷ KAZANTZIDIS Y SPATHARAS (2018: 14).

miedo.²⁸ Creemos que, por este motivo, es posible no sólo considerar la esperanza como una emoción, sino también, y fundamentalmente, como una pasión.²⁹

Con el fin de ilustrar todas estas consideraciones, nos proponemos a continuación analizar la *Epístola* 5 de Séneca, donde el concepto de *spes* se encuentra explicitado.

ANÁLISIS DE LA *EPÍSTOLA* 5 DE SÉNECA

Las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca son un compendio de 124 cartas dirigidas al aprendiz Lucilio. A diferencia de lo que podría suceder en un diálogo o un tratado, en esta obra el autor no se propone abordar los temas de manera ordenada ni tampoco sistemática.³⁰ Así,

²⁸ Es esto lo que fue advertido por Pedro Laín Entralgo, quien, como es habitual en su escritura enmarcada en el pensamiento cristiano, añade su propia reflexión antropológica: “Para conservar su serena imperturbabilidad, pensaban los estoicos, el hombre debe matar en su alma la preocupación por el futuro y, por lo tanto, los dos afectos en que tal preocupación se hace más notoria: el temor y la esperanza. La esperanza es así una ilusión peligrosa; la entrega a ella, pura necesidad. La teoría de los sentimientos de los siglos XVII y XVIII estuvo con frecuencia dominada por esta concepción de la vida. Ahora bien, la concepción estoica de la vida afectiva es insostenible. Sin temor y sin esperanza, el hombre viviría en un presente soso y vacío, su existencia se congelaría” (LAÍN ENTRALGO, 1957: 318-319).

²⁹ A pesar de lo enunciado hasta aquí, concedemos que exista la posibilidad de que los estoicos conciban la esperanza positivamente. Para ello, tal como explicamos en torno a las buenas emociones, debe mediar la virtud. Encontramos un ejemplo en la obra *Sobre la providencia* de Séneca, cuyo texto citamos a partir de la edición de REYNOLDS (1977). Aquí el autor romano propone un tipo de esperanza racional:

Hanc itaque rationem di sequuntur in bonis uiris quam in discipulis suis praeceptores, qui plus laboris ab iis exigunt in quibus certior spes est (Séneca, *Sobre la providencia* 4, § 11).

Así pues, los dioses siguen en los buenos varones este mismo juicio que en sus discípulos los maestros, quienes exigen más esfuerzo de esos en quienes la esperanza está más segura.

³⁰ Marcus Wilson explica que los temas abordados no son explorados exhaustivamente, sino que son discontinuos (WILSON, 2008: 71). Por su parte, Aldo Setaioli posee una postura simi-

no siempre es posible establecer de manera unívoca el tópico de cada carta. Esto es lo que sucede con la *Ep.* 5, en la que Séneca no se centra especialmente en un tema o idea, aunque en varios de los párrafos aparece la constante del deseo.

En los primeros párrafos, la *Ep.* 5 aborda una cuestión que tiene que ver con la adecuación o no del estoico al resto de la sociedad; así, la primera oposición estará dada entre el ser y el parecer, puesto que Séneca aconseja —e incluso ruega— a Lucilio que se concentre en ser cada día mejor, pero no en parecerlo, como resulta de interés a aquellos que sólo quieren ser admirados (§ 1). El maestro exhorta al aprendiz a conservar ciertas convenciones sociales, en particular, a adecuar el aspecto y la actitud a lo acostumbrado por el pueblo:

asperum cultum et intonsum caput et neglegentio rem barbam et indictum argento odium et cubile humi positum et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur evita (*Ep.* 5, § 2).

Evita el porte desagradable, la cabeza con el pelo sin cortar, la barba descuidada, el declarado odio hacia lo que es de plata, la cama puesta en el piso y cualquier otra cosa que persiga la adulación por el camino equivocado.

En primer lugar, reconocemos aquí una crítica senecana al modo de vivir de los cínicos, quienes reducían al mínimo sus necesidades.³¹ En segundo lugar, podemos notar en Séneca una defensa del modo de vivir estoico: el estoicismo no intenta profesar la pobreza, sino conde-

lar: sostiene que la carta es por naturaleza “asistemática” y permite el tratamiento de problemas individuales desligados de un contexto doctrinal más amplio, pero no todas las cartas de Séneca se limitan a un único tema (SETAIOLI, 2014: 198). Hemos abordado anteriormente esta y otras cuestiones en torno a las *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca (véase MALPERE, 2025).

³¹ El ascetismo cínico frecuentemente tenía como consecuencia un deliberado impudor en las costumbres y un escarnio de todas las pautas corrientes de la decencia (ARMSTRONG, 1993: 195).

nar el lujo y la codicia.³² En tercer lugar, llama la atención la imagen positiva que encontramos aquí del pueblo, puesto que habitualmente hallamos en Séneca un rechazo de las multitudes.³³ Sin embargo, rápidamente el autor aclara esta cuestión en la carta: “Sigamos una vida mejor que el vulgo, no la contraria” *–ut meliorem vitam sequamur quam vulgus, non ut contrariam*, § 3–.

Séneca sintetiza este desarrollo con dos sentencias presentes en los párrafos quinto y sexto. Por un lado, declara: “La filosofía exige austeridad, no castigo; pero puede existir una frugalidad no descuidada” *–frugalitatem exigit philosophia, non poenam; potest autem esse non inkompta frugalitas*, § 5–; por el otro, dictamina: “Es propio de un ánimo débil no poder soportar las riquezas” *–infirmi animi est pati non posse divitias*, § 6–.

Como parte de una reiterada promesa de Séneca a lo largo de las primeras epístolas de ofrecer al final sentencias o pensamientos a Lucilio a modo de pago, en la *Ep.* 5 encontramos como pago una cita de Hecaton, filósofo griego del s. II a. C., discípulo de Panecio,³⁴ por lo que Séneca lo considera como perteneciente al estoicismo:

Apud Hecatonem nostrum inveni cupiditatum finem etiam ad timoris remedia proficere. ‘Desines’ inquit ‘timere, si sperare desieris’ (Séneca, *Ep.* 5, § 7).

En torno a nuestro Hecaton encontré que el fin de los deseos es útil para los remedios del temor. “Dejarás de temer”, dice, “si dejas de esperar”.

Llegamos así a la primera aparición relevante para el análisis del concepto de *spes*: el verbo *sperare*, que comparte la raíz con el sustantivo.

³² Para los estoicos, tanto la pobreza como la riqueza se incluyen entre las cosas indiferentes (ἀδιάφορα), es decir, entre las cosas que no son útiles ni nocivas (BRUN, 1962: 46).

³³ Podemos citar como ejemplos, entre otros, la *Ep.* 41, § 8 y la *Ep.* 7, § 2.

³⁴ USHER (2006: 52).

Como es posible observar, se considera la erradicación del deseo como una solución para el miedo, o, en otras palabras, detener el deseo tiene como consecuencia suspender también el temor. Asimismo, encontramos la equivalencia a la que nos referíamos anteriormente: desear es esperar, o, lo que es lo mismo y otra traducción posible para *sperare*, desear es tener esperanza.

A la posterior pregunta retórica puesta en boca de Lucilio sobre cómo cosas tan distintas pueden estar asociadas, Séneca responde:

Quemadmodum eadem catena et custodiam et militem copulat, sic ista quae tam dissimilia sunt pariter incedunt: spem metus sequitur (Ep. 5, § 7).

Como una misma cadena une no sólo al prisionero sino también al soldado, así estas cosas que son tan diferentes marchan a la vez: el miedo sigue a la esperanza.

Según Mark D. Usher, la imagen aquí es vívida: la esperanza, como el soldado, aparentemente controla la situación, y el miedo, como el prisionero, se ve obligado a seguirla, pero ambos están encadenados, por lo que ninguno es libre.³⁵ Séneca profundiza su visión acerca del miedo y de la esperanza, equiparando su calidad:

Utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti. Maxima autem utriusque causa est quod non ad praesentia aptamur sed cogitationes in longinqua praemittimus; itaque providentia, maximum bonum condicionis humanae, in malum versa est (Ep. 5, § 8).

Uno y otro son propios de un ánimo que está indeciso, uno y otro propios de un ánimo preocupado por la expectativa del futuro. Pero la causa más grande de uno y de otro es el hecho de que no nos adaptamos al presente, sino que proyectamos nues-

³⁵ USHER (2006: 52-53).

tros pensamientos en la lejanía; así pues, la providencia, el máximo bien de la condición humana, se convierte en un mal.

El autor es claro: el miedo y la esperanza no tienen lugar en la consolidación del espíritu virtuoso del estoico. Ambas emociones miran hacia el futuro, tal como señalamos anteriormente, pues se encuentran a la expectativa de algo que aún no ha sucedido. Podemos inferir de este pasaje que lo que correctamente deberían hacer los seres humanos es concentrarse en el presente, no en lo que vendrá.³⁶ Sin embargo, existe un instrumento que podemos utilizar con miras al futuro: la providencia. Este concepto, además de asociarse a la entidad divina que rige, organiza y determina todas las cosas en el universo estoico, posee asimismo una acepción más terrenal, que es la que aquí Séneca cataloga como el máximo bien de la humanidad. La providencia no es otra cosa que la capacidad de ver hacia adelante, por lo que también podemos traducirlo como previsión. Ahora bien, esta visión no debe ser utilizada para esperar ciertas cosas buenas o malas, puesto que esto sería convertir el bien en un mal: tener la expectativa de algo bueno genera esperanza –*spes*– y creer que algo malo sucederá produce miedo –*metus*–.³⁷ Como ya señalamos, no debemos dar lugar a ninguna de las dos pasiones.

³⁶ Sobre la cuestión de la temporalidad en Séneca, remitimos a GRIMAL (1968). Asimismo, hemos trabajado anteriormente con esta noción en la *Ep.* 1 (véase MALPERE, 2024).

³⁷ Con respecto a la consideración de los males futuros, encontramos en el estoicismo el concepto de *praemeditatio futurorum malorum*. Tal como explica Mireille Armisen-Marchetti, se trata de una técnica estoica que consiste en familiarizarse imaginariamente con las desgracias venideras y, en particular, con la muerte. A partir de la imaginación de estas posibles desgracias, su objetivo es evitar que nos tomen desprevenidos y fortificar la mente contra ellas de antemano (ARMISEN-MARCHETTI, 2008: 102-103). La autora explica que Séneca presenta una diferencia fundamental entre la imaginación descontrolada y la injustificada ansiedad sobre el futuro por parte del *stultus* y la meditación serena del filósofo: en la *praemeditatio*, la imaginación está al servicio de la razón, mientras que en la ansiedad es lo contrario, la imaginación abruma y arrasa a la razón (ARMISEN-MARCHETTI, 2008: 110-112).

En el último párrafo de la carta, Séneca nos da a entender que esta *providentia* a la que se refirió nos separa de los animales. Así, la reflexión humana sobre la temporalidad marca la diferencia:

Ferae pericula quae vident fugiunt, cum effugere, securae sunt: nos et venturo torquemur et praeterito. Multa bona nostra nobis nocent; timoris enim tormentum memoria reducit, providentia anticipat; nemo tantum praesentibus miser est. Vale (Ep. 5, § 9).

Las fieras huyen de los peligros que ven, una vez que han escapado, están seguras: nosotros somos atormentados no sólo por el futuro, sino también por el pasado. Muchos bienes nuestros nos perjudican; pues el recuerdo vuelve a traer el tormento del temor, la providencia lo anticipa; nadie es desdichado sólo por el presente. Adiós.

En este párrafo final, Séneca nos explicita que los animales sólo se preocupan por el presente, sintetizado por el peligro que ven, no por los peligros que podrían llegar a imaginar, ya que no poseen esa capacidad. En cambio, la capacidad de raciocinio del ser humano puede tener consecuencias negativas; ese es el bien que puede perjudicarnos, que Séneca sintetiza como la perturbación que nos produce tanto el futuro como el pasado. La memoria, asociada al pasado y, probablemente, al recuerdo de las desgracias ya acontecidas, es la responsable de infundirnos miedo, mientras que la providencia, el mirar hacia el futuro, es la causa de anticipar el temor sobre un hecho que aún no ha ocurrido e incluso podría no ocurrir.

En síntesis, en esta última parte, de las dos posibles emociones de esperanza y miedo, Séneca prioriza dar el ejemplo con el temor, considerado habitualmente como el peor de los males. La sentencia final invita a la reflexión: si atendiéramos más al presente, quizás no nos sentiríamos desdichados.

CONSIDERACIONES FINALES

Hemos realizado un recorrido a lo largo de este trabajo que partió de considerar los abordajes críticos de las emociones en una introducción que incluyó de manera general la distinción de los conceptos de ἐλπίς y *spes* en Grecia y Roma, respectivamente. Luego, hemos vinculado las observaciones en torno a las emociones con el rol que ocupan las pasiones en la doctrina estoica. Al referirnos a las cuatro pasiones principales señaladas por el estoicismo, advertimos que dos de ellas, el deseo y el miedo, se vinculaban al futuro. Este punto de vista nos permitió considerar ambas afecciones con el término *spes*, para comprender que la esperanza es un deseo en tanto posee la expectativa de algo bueno, mientras que la esperanza es lo contrario al miedo, pues este supone la expectativa de algo malo, que, asimismo, no quiere verse cumplida. Estas asociaciones nos llevaron a la conclusión preliminar de que la esperanza es vista en el estoicismo como una pasión. Finalmente, hemos puesto a prueba esta hipótesis al examinar lo desarrollado por Séneca en la *Epístola* 5. En esta carta, el autor nos brindó varios puntos de análisis: la supresión del deseo como consecuente eliminación del temor; la idea de que *spes* y *metus* se diferencian y de que el miedo sigue a la esperanza; estas dos pasiones como propias de un ánimo indeciso y preocupado por los hechos futuros; el mal uso de la providencia humana al proyectar los pensamientos en el futuro en lugar de en el presente; y, finalmente, el temor causado por el recuerdo del pasado y la anticipación del futuro.

En síntesis, creemos que esta investigación ha contribuido a comprender mejor que lo que hoy llamamos “esperanza” no se corresponde exactamente con el concepto de *spes* en el marco del estoicismo. El término español supone un anhelo positivo, al considerar como alcanzable aquello que se desea. Por el contrario, los estoicos, y en particular Séneca, nos advierten de los peligros de la esperanza: pre-

senta un deseo en el futuro que difícilmente contribuya a la virtud que debe practicarse cada día.

Séneca ha pretendido que como aprendices estemos menos preocupados por el futuro, tanto potencialmente bueno como eventualmente malo, para concentrarnos mejor en el presente, pues, después de todo, como sostiene en la *Ep.* 1, “todas las cosas [...] son ajenas, sólo el tiempo es nuestro” –*omnia [...] aliena sunt, tempus tantum nostrum est*, § 3–.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS EDICIONES Y COMENTARIOS

- POHLENZ, M. M. *Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 44: Tusculanae disputationes*, Leipzig: Teubner, 1918.
- REYNOLDS, L. D. L. *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, t. I (Libri I-XIII), Gran Bretaña: Oxford University Press, 1965.
- REYNOLDS, L. D. L. *Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, t. II (Libri XIV-XX), Gran Bretaña: Oxford University Press, 1965.
- REYNOLDS, L. D. L. *Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Gran Bretaña: Oxford University Press, 1977.
- USHER, M. D. *A Student's Seneca. Ten Letters and Selections from De providentia and De vita beata*, Norman: University of Oklahoma Press, 2006.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

- ARMISEN-MARCHETTI, M. “Imagination and Meditation in Seneca: The Example of *Praemeditatio*”, 102-113. En J. G. Fitch (Ed.), *Seneca*, Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- ARMSTRONG, A. H. *Introducción a la filosofía antigua*, Buenos Aires: Eudeba, 1993.
- BOERI, M. D. *Resiste y abstente. Virtud, felicidad y coherencia en el estoicismo*, Talca y Santiago de Chile: Editorial UCM y Ediciones Tácitas, 2025.
- BRUN, J. *El estoicismo*, Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- CAIRNS, D. Y NELIS, D. *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches, and Directions*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.
- FERNÁNDEZ, C. N. Y BUIS, E. J. “Sentir y emocionar(se): aproximaciones al estudio de la afectividad en la Grecia antigua”, *Circe*, 26.2, 2022: 15-44.
- GILL, C. “Positive Emotions in Stoicism: Are They Enough?”, 143-160. En R. R. Caston y R. A. Kaster (eds.), *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, Nueva York: Oxford University Press, 2016.
- GRIMAL, P. “Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque”, *Revue des Études Anciennes*, 70.1-2, 1968: 92-109.
- KASTER, R. A. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Nueva York: Oxford University Press, 2005.
- KAZANTZIDIS, G. Y SPATHARAS, D. *Hope in Ancient Literature, History, and Art: Ancient Emotions I*, Berlín y Boston: De Gruyter, 2018.
- KONSTAN, D. “Senecan Emotions”, 174-184. En S. Bartsch y A. Schiesaro (Eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Nueva York: Cambridge University Press, 2015.

- LAÍN ENTRALGO, P. *La espera y la esperanza: historia y teoría del esperar humano*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- MALPERE, M. B. “El valor del tiempo en la *Epístola* 1 de Séneca” [Ponencia]. Ensenada: II Jornadas Internas del Centro de Estudios Latinos, 2024. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/183373>
- MALPERE, M. B. *Naturaleza y estoicismo en las Epístolas morales a Lucilio de Séneca: divinidad, destino y bien en las Epístolas 41, 107 y 118* [Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional de La Plata]. Ensenada: Repositorio Institucional de la UNLP, 2025. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/180675>
- POHLENZ, M. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Barcelona: Penguin Random House, 2022.
- SETAIOLI, A. “*Epistulae Morales*”, 191-200. En G. DAMSCHEN y A. HEIL (eds.), *Brill’s Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden: Brill, 2014.
- WILSON, M. “Seneca’s Epistles to Lucilius: A Revaluation”, 59-83. En J. G. FITCH (ed.), *Seneca*, Nueva York: Oxford University Press, 2008.