

**“Ergo, et ira quo maior, hoc melior”:
Sobre la ira y la iracundia
como virtud y vicio en las polémicas estoicistas del
siglo XVII**

Fernando J. PANCORBO
SNSF / Universität Basel

Résumé :

Ce travail analyse la réception de Sénèque dans l'Espagne du XVII^e siècle et les controverses qu'elle a suscitées. Il est question, en particulier, de la manière dont la colère et l'*iracundia* ont été interprétées comme des vices dans le contexte du néostoïcisme, et de son adaptation à l'orthodoxie chrétienne. Cette lecture est confrontée à la position aristotélicienne, qui considère ces mêmes passions comme des instruments vertueux pouvant servir à la justification de la raison d'État. À partir de la critique d'Alonso Núñez de Castro et des réponses de Diego Ramírez de Albelda, Juan de Baños et Francisco de Zárraga, la figure du philosophe de Cordoue et son œuvre deviennent un véritable espace de conflit intellectuel, politique et culturel. Enfin, cette étude montre que, au-delà du débat érudit, ces discussions révèlent des tensions plus profondes : elles touchent à l'appropriation des auteurs classiques, à la construction de l'identité nationale et au rôle des passions dans la vie morale et politique.

Mots-clés : Colère, Irascibilité, Néostoïcisme, Polémique, Vice, Vertu.

Resumen:

El presente trabajo propone un examen de la recepción y las controversias en torno a Séneca en la España del siglo XVII, centrándose en la interpretación de la ira y la iracundia como vicio dentro del marco del neostoicismo y su asimilación a la ortodoxia cristiana, frente a la visión aristotélica y a su aplicación como virtuosa herramienta para la defensa de la razón de estado. A partir de la impugnación lanzada por Alonso Núñez de Castro y las réplicas de Diego Ramírez de Albelda, Juan de Baños y Francisco de Zárraga, se verá cómo la figura del filósofo cordobés se convirtió en un campo de disputa intelectual, política y cultural. El estudio pone de relieve que, más allá del intercambio erudito, estas controversias reflejan tensiones mayores en torno a la apropiación de los clásicos, la identidad nacional y el lugar de las pasiones en la vida moral y política.

Palabras clave: Ira, Iracundia, Neostoicismo, Polémica, Vicio, Virtud.

Abstract:

This paper investigates the reception and controversies surrounding Seneca in seventeenth-century Spain, with particular attention to the interpretation of anger and irascibility as vice within neo-Stoicism and its integration into Christian orthodoxy, in contrast to the Aristotelian view and its virtuous employment in the defence of *raison d'état*. Focusing on the critique by Alonso Núñez de Castro and the responses of Diego Ramírez de Albelda, Juan de Baños, and Francisco de Zárraga, it reveals how the Cordoban philosopher became a locus of intellectual, political, and cultural dispute. Beyond scholarly debate, these controversies reflect broader tensions concerning the appropriation of the classics, the shaping of national identity, and the role of the passions in moral and political life.

Keywords: Anger, Irascibility, Neo-Stoicism, Controversy, Vice, Virtue.

1. Una breve contextualización

Hablar de “ira” y de “iracundia” como virtud o vicio en el contexto hispánico suele remitir de manera indefectible a la impronta que la obra de Séneca dejó en España desde su “redescubrimiento” a finales el siglo XIII,¹ gracias a la labor los franciscanos parisinos a mediados de la centuria (Reynolds, 1986: 360-363; Fuentes, 2018: 527-263), y más concretamente de la figura de Juan Gil de Zamora (Fuentes, 2006: 257-263). De hecho, es necesario recordar que la obra del filósofo cordobés *De ira* fue traducida por primera vez en España durante el reinado de Sancho IV de Castilla con el título de *Libro de Séneca contra la ira e saña*, lo cual supuso, no sólo la primera versión castellana del tratado senequista, sino la primera edición vernácula de una de sus obras (Rubio, 1961: 113-139; Blüher, 1983: 61). Este renacimiento del estoicismo es un proceso producido durante una época de transición en la que los modelos culturales pasan de una admiración notable por las fuentes orientales, como sucedió en la corte de Alfonso X, a una erudición fundamentada a unos referentes clásicos y eclesiásticos claramente definidos y limitados, como se puede ver, entre otros aspectos, en el rechazo al aristotelismo heterodoxo en pro de un senequismo mucho más cercano a la realidad cristiana que se quería instaurar y que perduraría, al menos, hasta la plena modernidad (Orduna, 1994: xxiii; Gómez Redondo, 1998: 856-863; Fuentes, 2022:82).

De hecho, la admiración y reconocimiento por la obra del filósofo cordobés conocería un éxito considerable a partir de finales del siglo XIV, comienzos del XV. Basta sólo con recordar las traducciones realizadas por Pedro Díaz de Toledo, por Fernán Pérez de Guzmán; por las referencias que existentes en los escritos de Íñigo López de Mendoza, en Juan de Mena, o en Fernando de Rojas, sin entrar aquí en la observación de los inventarios de fondos privados de época (Zinato, 2021: 237-290). Esta renovación de la doctrina estoica tiene explicación, en muy buena parte, en la incorporación del pueblo laico a las formas de cultura escrita y de un público lector mucho más amplio que el acostumbrado, es decir, el del contexto clerical, lo que conllevó, a un tiempo, la contemplación de temáticas más amplias que la propia religión. Siguiendo el razonamiento expuesto por Juan Héctor Fuentes (2013: 87-96), la eclosión en el medio hispánico de este nuevo actor cultural que agrupaba, fundamentalmente, a la nobleza y los letrados, supuso un claro cambio de paradigma: si hasta el modelo a seguir era el caballeresco, a partir del surgimiento de este nuevo contexto el foco de interés se centraría en el proceso de constitución de un Estado moderno en el que sector ilustrado de la nobleza buscaría el equilibrio entre sus deberes cívicos y sus nuevas ambiciones culturales (Fernández Gallardo, 1994: 972). Sin embargo, ante esto surgía un claro obstáculo, como era el difícil acceso y comprensión de las fuentes originales clásicas por parte de estos nuevos agentes culturales. Ante esta circunstancia, y concretamente en el caso de Séneca, destaca la labor del obispo Alonso de Cartagena, de quien se conservan, a partir de sus manuscritos, al menos cinco ediciones de *Los cinco libros de Séneca*, publicados entre 1491 y 1551 (Serrano, 1942; Cantera Burgos, 1952; Blüher, 1969; Morrás, 1996; Olivetto, 2011; Valero Moreno, 2016).

¹ Tomo el término usado por Juan Héctor Fuentes en su trabajo “El ‘Libro de Séneca contra la ira e saña’, primera traducción romance de una obra de Séneca (2022: 65).

La clave de esta gran recepción reside, fundamentalmente, en la lectura y en la conceptualización que desde la Edad Media se impusieron de las obras y postulados de Séneca. Rosa Lucas González explica de modo sintético la principal causa, y es que: "Los Apologetas y Padres de la Iglesia valoran la ética de Séneca y le reconocen una cierta cercanía espiritual con el cristianismo, y así se le cita como autoridad del estoicismo, sistema del que echó mano frecuentemente el cristianismo en los primeros tiempos" (2002: 104).

Dicho de otro modo, las autoridades eclesiásticas entendieron que la existencia de claros paralelismos entre algunas de sus obras y la Sagrada Escritura, apoyada, además, la supuesta relación epistolar entre Séneca y Pablo de Tarso supuso un argumento más para reforzar esa ligazón entre la filosofía moral del pensador y las doctrinas del cristianismo (Panizza, 1976; Torre, 2015: 266-27; Martínez, 2016: 217-234). Tanto es así que hubo quienes defendieron la conversión del filósofo a la fe cristiana, constatable ya desde Tertuliano, quien le calificó como "*sæpe noster*" (*An. XX*, 1), o, incluso por medio de la nómina jerónima del *Catalogus Sanctorum*.²

El legado senequista tuvo una clara impronta desde mediados del siglo XIV hasta la mitad del XVII, siendo considerado como uno de los admirados filósofos clásicos. De ello dan eco John M. Cooper y J. F. Procopé en la introducción a su edición de los *Ensayos políticos y morales* de Séneca, en la que, desde un punto de vista sintético, advierten su reconocimiento por algunos de los principales nombres del Humanismo:

Petrarch (1304-74) called him the greatest of moral teachers and developed a philosophy of life modelled partly on his versión of Stoicism. Erasmus (1467-1536) published a first edition of Seneca's complete Works in 1516, followed by another (philologically much improved) in 1529. The Young Calvin wrote a commentary on *On Mercy* (1532). Seneca's reputation and influence were at their highest in the latter half in the sixteenth century and on into the seventeenth. Montaigne († 1592), despite his engagement with Pyrrhonian scepticism, frequently cites and make extensive use of Seneca's ideas (chiefly from the Letters) in his Essays. In seeking to establish a comprehensive Neo-Stoic philosophy, both metaphysics and moral philosophy, to replace the Aristotelianism inherited from the Middle Ages, the Belgina philosopher and scholar Justus Lipsius (1547-1606) based himself almost entirely on Seneca. (Séneca, 1995: xxxii)

Siendo consciente de que esta introducción a vuelapluma me obliga a dejar de lado otros grandes nombres como el de Coluccio Salutati —por medio de las postulaciones selectivas de Petrarca con relación a la visión estoica de las emociones en términos trágicos (Novati 1892: 150-155; Martellotti, 1972: 149-169; Marchitelli, 2000: 142)—, Lorenzo Valla (Weinberg, 1961: 86; Maristella, 1991: 332-349; Linde 2011: 35-63), Joseph Escalígero (Grafton, 1983 y 1993; Grafton, 1994: 40; Harst, 2016: 161), o Erasmo de Rotterdam (Thomson, 1988: 158-171; Papy, 2002: 10-36; Traninger, 2023: 49-51),³ entre otros muchos, me interesa centrarme de manera concreta en la labor de

² Se puede consultar en el Ms. Latin 8717 de la Bibliothèque nationale de France, con título *Sénèque, Œuvres authentiques et apocryphes*, ff. 57-58.

³ No es mi intención hacer un estado de la cuestión bibliográfico sobre el tratamiento del senequismo en estos autores, por lo que me limito a hacer una sucinta sugerencia de estudios que, a mi parecer, son referencias obligadas. Me limito a dar tres o cuatro, a sabiendas de que excluyo un buen número de entradas pertinentes, para evitar un efecto de catálogo.

Justo Lipsio, sistematizador de lo que sería en “Neoestocismo”.⁴ El humanista de Overijse entendía que el pensamiento estoico era especialmente importante en tiempos difíciles, como el que le tocó vivir a él, testigo de una época de guerras de religiones que sacudieron a Europa y en los avatares sucedidos durante la dominación española de los Países Bajos, hitos que conformaron un trasfondo idóneo para la transformación de la tradición estoica (Laureys, 1998; Mouchel, 1996).

Esta reinterpretación del pensamiento estoico a partir de las obras de Séneca se encuentra en cuatro obras: *De constantia*, 1584; *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, 1604; *Physiologiæ Stoicorum libri tres*, 1604; y su edición de la *Opera Omnia*, 1605, la cual, por cierto, sólo comprendía su obra filosófica, sin incluir las obras dramáticas. No obstante, y sin ánimo de restar méritos a la empresa filológica y filosófica que el humanista comenzase desde su estancia en Roma, en 1568-1570, bajo la guía inicial de Marc-Antoine Muret, profesor de elocuencia en La Sapienza, sus trabajos presentan inexactitudes y errores evidentes en las lecturas e interpretaciones de los textos senequistas. De hecho, no son pocos los estudiosos de la obra de Lipsio que entienden que los resultados, aunque ampliamente influyentes en la concepción filosófica, política y religiosa de la época, no dejaron de ser un compendio de graves faltas. Anthony Grafton, quien recuerda que su “inconstancia religiosa, su limitado conocimiento del griego (...), su enfoque en Séneca y Epicteto, y sus intentos de reconciliar el estoicismo con el cristianismo se ganaron el desprecio de Scaliger y de muchos filósofos modernos”, explica que esta sistematización del pensamiento estoico fue, en realidad, una búsqueda de una filosofía práctica para tiempos turbulentos. La consecuencia, tal y como dice Grafton, fue su propio fracaso como humanista, ya que “no supo entender el pasado con sus propios términos” (2001: 241), dejando una obra que, en palabras de A. Long, fue “un desastre para la interpretación del estoicismo como una filosofía sistemática” (Long, 2003: 16).

Estas inconsistencias no solo se vieron reflejadas en las críticas filológicas y filosóficas que recibió, sino también en las religiosas, algo escabroso si se tiene en cuenta que uno de los objetivos de su obra era el de reconciliar el estoicismo con el cristianismo en un contexto tan complejo como el que vivió. La cuestión es que algunas doctrinas del estoicismo clásico —como la aceptación del suicidio como acto de libertad— resultaban claramente incompatibles con la moral cristiana, y Justo Lipsio, consciente de esta tensión, optó por rechazarlas o pasarlas por alto. En su reelaboración, los conceptos de *natura* y *ratio* propios de Séneca y de los estoicos se reinterpretaron a la luz de la fe: la “naturaleza” y la “razón” fueron asimiladas al Dios cristiano, y el antiguo ideal de “vivir conforme a la naturaleza” se transformó en “vivir en obediencia a Dios”. Esta operación de traducción cultural y religiosa convirtió al estoicismo en una ética viable para la Europa confesional de finales del siglo XVI. Las autoridades eclesiásticas católicas, al percibir la eficacia con que Lipsio lograba actualizar el pensamiento pagano en clave cristiana, lo instaron a introducir aclaraciones y matices que disiparan cualquier

⁴ En sí, el término de “neoestocismo” o de “nuevos estoicos” lo acuñaría Juan Calvino en sus *Institutio Religionis Christianæ* (1536: 3.8.9) al referirse a ese grupo de pensadores que anteponían la apatía a la aceptación de la virtud cristiana de hacer frente al sufrimiento.

sospecha de heterodoxia. Por ello, en la edición de 1585 de *De constantia* añadió un prefacio (*praescriptio*) en el que se defendía expresamente al declarar ser filósofo y no teólogo, cristiano y no hereje. Este gesto, a medio camino entre la prudencia personal y la estrategia editorial, buscaba proteger su obra en un contexto político y religioso marcado por la censura, la Inquisición y el peligro de ser acusado de simpatías protestantes. Pese a estas tensiones, para una multitud de lectores que atravesaban tiempos convulsos —guerras de religión, persecuciones y divisiones confesionales— el neoestocismo expuesto en *De constantia* significó mucho más que un tratado filosófico. Fue recibido como un auténtico manual de supervivencia espiritual y práctica, una guía de conducta capaz de aportar serenidad, consuelo y esperanza frente a la inestabilidad de la vida cotidiana. Esa utilidad concreta, más que los debates doctrinales entre filósofos o las críticas de los teólogos, explica la profunda y duradera influencia de Lipsio en la cultura europea de la primera modernidad.

Justo Lipsio dedicó buena parte de su vida a reivindicar a Séneca no solo como un filósofo clásico, sino como un pensador capaz de ofrecer herramientas prácticas para la vida moral y política en una Europa en plena crisis confesional. Su ambición no se limitaba a glorificar al estoico: buscaba transformar su pensamiento en un modelo ético aplicable a la vida cotidiana y al ejercicio del poder. En *Animadversiones in tragoealias* (1588), por ejemplo, reconoció el valor moral de las tragedias de Séneca, pero censuró su exceso de dramatismo y la artificiosidad de su lenguaje, subrayando que la fuerza de su pensamiento radicaba más en la reflexión ética que en el esplendor retórico. Pese a la existencia de ediciones anteriores y anotaciones de eruditos como Erasmo, Muretus o Gruterus, Lipsio mantuvo su ambicioso proyecto de producir una nueva edición de las *Opera omnia* de Séneca y de redactar manuales sobre estoicismo aplicable a la vida pública y privada.

Una cuestión central para Lipsio fue cómo interpretar las ideas de Séneca sobre la ira, un tema de amplio interés. La ira, al igual que la clemencia, la constancia o los favores —conceptos tratados por Séneca con voz estoica en sus cartas, diálogos y dramas—, era clave para relacionar el autocontrol con la reflexión racional. Séneca planteaba si la ira, y la compasión, podían tener alguna función útil: la consideraba destructiva y desfigurante, mientras que la compasión, a diferencia de la misericordia, podía impedir ayudar. En la Europa cristiana tardoseiscentista, el estoicismo estaba bien difundido, especialmente en Francia y los Países Bajos, y la psicoterapia de Cicerón y Séneca prosperaba en autores neostoicos como Lipsio, Du Vair, Charron o Hall, mientras que Delrio ya había introducido una lectura estoica del drama senecano. La cuestión planteada era: ¿qué hacer con la ira y cómo aprovecharla desde esta perspectiva estoica?

Los intelectuales del momento conocían la postura peripatética sobre las pasiones humanas: estas eran naturales y beneficiosas siempre que permanecieran moderadas y la razón impusiera un límite. No era necesario eliminarlas. Séneca ofrecía un análisis similar en forma, pero diferente en sustancia: para él, la ira era contraria a la naturaleza, imposible de moderar y, en contextos de guerra o castigo, contraproducente. Por “antinatural”, Séneca entendía que la ira no correspondía a la conducta de un ser humano plenamente racional y virtuoso; un sabio, paradigma de la naturaleza humana

en su mejor expresión, no la experimenta. Por el contrario, los filósofos peripatéticos consideraban que la ira moderada podía justificarse en ciertas circunstancias, siguiendo la noción aristotélica del “justo medio”: cualquiera puede enfadarse, pero solo quien sabe controlar la intensidad, el momento y el objeto de su ira actúa correctamente. Los estoicos, en cambio, afirmaban que ningún ser humano merece nuestra ira, basándose en el “principio de correspondencia”: las emociones solo son justificadas si coinciden con lo verdaderamente bueno o malo.

Para Lipsio, cualquier reflexión sobre la ira debía incluir necesariamente el autocontrol. En *De tranquillitate animi*, Séneca demostraba que la gestión consciente de la relación entre uno mismo y los demás es fundamental para la tranquilidad, y depende de la autogestión, la autoobservación y la autoevaluación. Lipsio también incorporó ideas de la psicología platónica y aristotélica, adaptadas al pensamiento cristiano: las pasiones como el dolor, la tristeza o la ira no son simples errores de la razón, sino emociones autónomas que la razón debe gobernar. Coincidía con Séneca en que no se debe permitir que la mente se deje arrastrar por los acontecimientos ni ceder a la sed de venganza que las tragedias senequistas ilustraban y que fue imitada en toda Europa por los escritores del siglo XVI.

Lipsio comprendió la importancia de la reacción inmediata ante la provocación y la necesidad de gestionarla sin reprimirla. La ira, a diferencia de otras emociones más mesuradas, es intensa, violenta y requiere un tratamiento específico. Además, la venganza, impulsada por la sensación de haber sido injustamente agraviado, convierte la ira en un deseo (*cupiditas*) más que en un dolor, siguiendo la definición posidoniana adoptada por Séneca. La ira ejemplifica también la relación estoica entre emoción y acción: toda emoción excesiva genera impulso y, por lo tanto, acción. La ira conduce a la retaliación; mientras que otros deseos se orientan hacia un bien futuro, la ira involucra simultáneamente un mal presente (la ofensa) y un bien futuro (la venganza).

El humanista belga prestó especial atención a la distinción senequista entre dolor e ira: mientras el dolor o la molestia provocan contracción, la ira induce acción hacia la revancha. Séneca contrapone así la visión peripatética, que consideraba la ira como un deseo acompañado de dolor; para los estoicos, las emociones son primarias, no secundarias, y se generan por asentimiento a las impresiones. En *De ira* (libro II), Séneca analiza los pasos de la ira: primero, la preparación involuntaria (*motus non voluntarius*); luego, un juicio de condena; finalmente, la acción de venganza, que requiere la participación de la mente. El autor señala esta distinción: “¡Hermoso! Debemos notar esta triple diferenciación en los afectos, que nacen, crecen y maduran paso a paso.”

Lipsio remite a su propio *Manuductio ad Stoicam philosophiam* (III, 7), donde desarrolla, de manera ecléctica, las ideas de Séneca sobre las pasiones y especialmente sobre la ira: sin ira no habría coraje; sin miedo, no habría prudencia; sin deseo, no habría templanza; sin alegría, no habría conocimiento de la virtud. La sabiduría no consiste en reprimir las emociones, sino en cultivar las pasiones útiles, que permiten la acción racional. La psicología humana es una unidad de razón y emoción; la razón se

expresa a través de emociones buenas y útiles, mientras la irracionalidad lo hace mediante emociones dañinas.

Estas reflexiones también se aplican al ámbito político. La ira política, comprendida por estoicos y aristotélicos, es constructiva cuando se orienta a corregir injusticias y restaurar el equilibrio. Aunque el drama senequista mostraba sus efectos destructivos, Lipsio observa, comentando la carta de Séneca sobre los esclavos, que el lujo y los caprichos de la vida fomentan la ira injustificada. Citando a Musonio, advierte: “¿Por qué condenamos a los tiranos si nosotros mismos poseemos los mismos impulsos y emociones?” Como “reyes”, todos estamos esclavizados por nuestras pasiones y debemos trabajar por liberarnos, cuidando especialmente de la ira, la lujuria y el miedo. La verdadera libertad reside en la mente; la verdadera esclavitud es la sumisión al error. La metáfora del rey también alude a la libertad política; quienes la buscan, incluso a costa de su vida, como Catón el Joven, son ejemplos de virtud estoica, héroes de constancia y libertad interior. Lipsio resume sobre la actitud de Catón: “¡Hermoso e ingenioso! ¿Pero con qué fin ese gesto?”

Se unen, pues, en este punto dos aspectos de complejo tratamiento. El primero es la difícil concepción de Séneca y de su obra, sujeta a controversias desde la Antigüedad y destinada a ser objeto de severas críticas y juicios peyorativos, centrados tanto en la supuesta pobreza de su estilo literario y sus deficiencias retóricas como en las contradicciones que se advertían no solo en sus escritos, sino también en su propia conducta. Basta recordar la imagen que de él ofrecían algunos de sus contemporáneos, como Quintiliano y Tácito, quienes lo señalaban como un factor decisivo en la decadencia de la elocuencia y de la retórica en el Imperio romano. Quintiliano atribuía este deterioro a la corrupción social y moral, así como a la artificialidad de las escuelas emergentes, que se apartaban de la concepción ciceroniana de la pedagogía. Para él, el ideal del orador no era únicamente dominar el arte de la palabra, sino ser un ejemplo moral y un ciudadano comprometido con el bienestar del pueblo: “*neque enim tantum id dico, eum, qui sit orator, virum bonum esse oportere, sed ne futurum quidem oratorem nisi virum bonum*” (*Institutio Oratoria* XII 1, 3). Más allá de las cuestiones pedagógicas y retóricas, los planteamientos políticos de Séneca también revelaban contradicciones que, según sus críticos, contribuían a la decadencia de la oratoria y de la erudición. El filósofo cordobés sostenía que el sistema de gobierno ideal consistía en la concentración del poder en una figura regia o imperial, postura que, para Tácito, implicaba la desaparición del espacio para la oratoria política, al eliminarse la necesidad de debatir en el Senado, como expone en su *Dialogus de oratoribus*. A estas líneas de controversia podrían añadirse numerosos ejemplos procedentes de otros autores, como Dión Casio o Suetonio; no obstante, no es mi intención en este espacio ofrecer un estado exhaustivo de las polémicas clásicas en torno a Séneca.

El segundo aspecto reside precisamente en la recepción de la obra de Séneca y en su reinterpretación por parte Lipsio, lo cual significó aún un mayor embrollo en términos pensamiento y de credo. Dicho de otro modo, si todos los intentos de asimilación entre estoicismo y cristianismo habían sido concebidos, hasta el momento, en un terreno teórico que, aunque antojadizo, era coherente, las interpretaciones del humanista belga, dirigidas al plano práctico de la realidad de su tiempo, terminaron por deformar

esta línea de pensamiento sistematizado, dando lugar a un neoestocismo bastante alejado en muchos puntos de sus fundamentos originales y no necesariamente en consonancia directa con los dogmas cristianos. Esta nueva vía de pensamiento entre dos aguas pronto encontró detractores, como se puede ver por medio de la polémica entre Lipsio y Martín Antonio Delrío, la cual ha sido rigurosamente trabajada por Jan Papy (2015: 138-140). Creo interesante traer las claves de esta disputa para ilustrar los problemas de las postulaciones neoestocicas, ya que eso va a permitir comprender las posteriores apologías y polémicas entorno a al pensamiento senequista.

La confrontación entre Justo Lipsio y Delrío refleja un debate profundo sobre la interpretación del drama senequista y la gestión de las pasiones, donde convergen filosofía, pedagogía y ética cristiana. Lipsio adoptó un enfoque neostocico, entendiendo que las pasiones humanas, incluso las intensas como la ira (*ira*) y el furor (*furor*), podían ser estudiadas y reguladas mediante la razón y el autocontrol. Para él, estas emociones, presentes en las tragedias de Séneca, constituyan herramientas valiosas de formación ética y pedagógica: conocer la naturaleza de la ira y sus efectos ayudaba a los jóvenes a cultivar la autodisciplina y la reflexión racional. En este sentido, el carácter sentencioso de Séneca, cargado de densidad moral, no era un mero adorno literario, sino un recurso fundamental para el aprendizaje ético.

Delrío, por el contrario, adoptó una perspectiva agustiniana y confesional. Si bien reconocía la utilidad pedagógica de las tragedias, su principal preocupación era proteger la sensibilidad moral de los estudiantes y asegurar que la interpretación de las emociones estuviera subordinada a los principios cristianos. Para el jesuita, la ira debía moderarse y encauzarse conforme a la ética, y la compasión (*miseratio*), que Lipsio consideraba una debilidad del alma, debía preservarse como virtud moral central. Delrío criticó explícitamente la lectura neostocica de Lipsio en su *Syntagma* (1593), señalando que rechazar la compasión equivalía a negar la solidaridad humana y contradecía tanto la enseñanza de la Iglesia como el ejemplo de Cristo.

La disputa se centraba también en la distinción senequista entre *miseratio* y *misericordia*. Séneca distinguía la piedad emocional (*miseratio*), débil y peligrosa para la razón, de la disposición virtuosa de aliviar el sufrimiento (*misericordia*), compatible con la claridad de juicio. Lipsio defendió esta interpretación, mientras que el teólogo la rechazaba, acusando al humanista belga de deformar la doctrina cristiana y de promover un estoicismo rígido y excesivamente austero.

En sí, la polémica entre ambos autores refleja la tensión entre la tradición humanista clásica y la ética cristiana. Lipsio buscaba un manejo racional de la ira y otras pasiones, integrando emoción y razón como herramientas de educación moral, mientras que el jesuita defendía un enfoque centrado en la compasión, la prudencia y la virtud cristiana. Este enfrentamiento ilustra cómo el drama senequista se convirtió en un campo de reflexión filosófica y pedagógica, donde la interpretación de las emociones humanas debía equilibrar rigor, formación intelectual y sensibilidad moral, y revela el debate fundamental entre libertad de análisis racional y mediación ética confesional en la Europa del siglo XVI y principios del XVII.

2. **Sicut sagitarius non aliquando ferire; sed aliquando de herrare debet**

Durante el siglo XVI, la mayoría de los autores españoles siguieron la línea erasmista, aceptando que la vinculación de Séneca con la fe cristiana era más legendaria que histórica. Sin embargo, en el siglo XVII, el debate volvió a resurgir con fuerza. En este contexto, diferentes autores, como Lipsio, adoptaron posturas críticas frente a Erasmo en puntos esenciales de sus biografías de Séneca: coincidían en rechazar tanto la idea de un Séneca cristiano como la autenticidad de las cartas atribuidas a su correspondencia con San Pablo, aunque no descartaban la posibilidad de la existencia de otras cartas perdidas que hubieran permitido algún tipo de relación amistosa entre ambos.

Este renacer de las leyendas sobre el cristianismo de Séneca se convirtió en uno de los ejes de la polémica intelectual de comienzos del siglo XVII, en la que se inscribe la obra en cuestión. Al mismo tiempo, la creciente influencia de la valoración tacitista de Séneca en España provocó ciertas resistencias y debates dentro del ámbito académico y literario. La tensión entre la tradición humanista, con su tendencia a cronificar y relativizar los mitos, y la interpretación más crítica y filológica de autores como Lipsius y Delrío, muestra cómo la figura de Séneca se convirtió en un terreno de confrontación entre distintos enfoques éticos, filosóficos y religiosos, en el que se entrelazaban la valoración moral, la lectura de los textos clásicos y la sensibilidad religiosa de la época (López Poza, 2008: 42).

Muestra evidente de ello es la gran polémica que surge a raíz de la publicación en 1650 de la obra del cronista real Alonso Núñez de Castro, *Séneca impugnado de Séneca en questiones políticas y morales*. Se trata de una obra en la que su autor pone de manifiesto las recurrentes contradicciones que se encuentran en la obra senequista y las discordancias con los dogmas cristianos y la inconveniencia de sus postulaciones políticas, tendientes al maquiavelismo, algo que explicita el cronista en su dedicatoria a don Miguel Baptista de Lanuza, caballero de la Orden de Santiago y del consejero de Su Magestad:

Pongo en manos de V.S. a Séneca vencido de sus mismos discursos, para que el verse en ellas le temple el desayre del vencimiento. Previno este docto philósopho que no ay verdad humana sin viso de contradicción, y pagado de las que escribía, de vano se hizo a sí mismo la guerra; porque no le envileciesse la enemistad de philósopho menos sabio. (1650: I)

En un exquisito ejercicio de ironía, Núñez de Castro pone sus ideas en consonancia con los juicios encomiásticos que Erasmo de Rotterdam expusiera en su *Judicio Senecæ* (1529), en el carácter milagroso que le otorga Lipsio a cada uno de sus tratados, incluso a los supuestos elogios que le dedicaron Suetonio, Tácito o Quintiliano, habida cuenta de lo que se ha comentado anteriormente en cuanto a su consideración entre estos autores clásicos. Tal pompa y celebración del autor castellano hacia quien entiende como un necio que acierta por dicha en sus postulaciones, bien puede entenderse como una falsedad manifiesta, si no es consciente el lector del doble sentido. Acaso una suerte de fariseísmo que bien acuerda con la propia personalidad del filósofo clásico, según advierte Núñez de Castro:

Donosa hypocresia me diréis fingir superior la estimación a todos, y impugnarle como ninguno. Si es es delito, Seneca es más culpado en él: pues sólo le tengo por contrario, donde él lo está contra sí mismo, y hago tanto aprecio del Numem Magestuoso de su ingenio, que si no juzgara a Séneca, opuesto a Séneca, ahogara los sentimientos que me propone la imaginación contra él: y de Séneca se quexaron con razón los Antiguos, o porque juzgó indigno de leerle sus trabajos, o porque juzgó dignos de impugnación, quantos le parecieron merecedores de estudios, desprecio a algunos por averlos leído, a otros, porque no quiso leerlos. Fuera, de que como el mismo Séneca dice en la epist. 29. no se le ha de pedir a un Sabio, que siempre acierte, sino que las menos veces yerre: *Sicut sagitarius non aliquando ferire; sed aliquando de harrare debet*. El acertar una vez, es dicha que la consigue un necio; el errar solamente algunas, es privilegio de los Sabios. (1650: II-III)

Para el tratadista, Séneca es un charlatán sobre el que se han apoyado de manera interesada quienes han querido ofrecer una base racional a la fe cristiana, llegando a alimentar la legendaria relación con san Pablo —Juan de Salisbury, entre otros, apoyándose en los textos jerónimos—,⁵ sin tener en cuenta que el filósofo eran un hombre sin dogma y que sus postulaciones contravenían la concepción cristiana con relación a la inmortalidad del alma, el albedrío de Dios y la creación del mundo. El autor de la apología contra Séneca considera que quienes siguen esta línea de pensamiento no hacen sino contribuir a un engaño, a una quimera, lo que le lleva a declarar que “aborrece un linage de hombres que hazen solo del sonido sentencias y, con que caiga caval el periodo, juzgan sus futilidades por proverbios” (1650, IV).

Así pues, la intención de Núñez de Castro es evidenciar todas esas contradicciones manifiestas en *De beneficiis*, de *De tranquillitate animi*, de las *Epistulæ*, de *De ira* y de *Quæstiones naturales* —muchas de ellas ya advertidas en la *Noches áticas*, de Aulo Gelio—⁶ y abrirlas a discusión con los potenciales lectores de su obra: “si algún estoyco

⁵ Saresberiensis, Iohannis, *Polycratus*, lib. VIII, cap. XIII “De frugalitatis commendatione, et nota Quintiliani in Senecam: et quomodo frugaliter possit avaritiae suspicio devitari”. En su obra *De viris illustribus*, san Jerónimo, en el capítulo XII, explica lo siguiente con respecto a la relación epistolar; “Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis Stoici discipulus, et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo Sanctorum, nisi me illae Epistolæ provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam, et Senecæ ad Paulum. In quibus cum esset Neronis magister, et illius temporis potentissimus, optare se dicit, ejus esse loci apud suos, cuius sit Paulus apud Christianos. Hic ante biennium quam Petrus et Paulus coronarentur martyrio, a Nerone interfectus est”. Traducción: “Lucio Anneo Séneca, de Córdoba, discípulo del estoico Soción, suegro del poeta Lucano, pasó su vida en una continencia admirable. No lo incluiría en el catálogo de los santos si no me determinaran a ellos esas cartas tan leídas hoy por muchos de Pablo a Séneca y de Séneca a Pablo. Preceptor de Nerón, en esa época sumamente poderoso, expresa en sus cartas que deseaba ocupar entre los suyos el lugar que Pablo ocupaba entre los cristianos. Precio víctima de la残酷 de Nerón dos años antes del martirio de Pedro y Pablo”, procedente de la versión castellana realizada por Juan Antonio Sáenz López (1982, 17-18).

⁶ Aulo Gelio, *Noctes Atticae*, lib. XII, cap. 1 “Quod Annaeus Seneca iudicans de Q. Ennio deque M. Tullio levi futilique iudicio fuit”: “De Annaeo Seneca partim existimant ut de scriptore minime utili, cuius libros adtingere nullum pretium operae sit, quod oratio eius vulgaria videatur et protrita, res atque sententiae aut inepto inanique impetu sint aut levi et causidicali argutia, eruditio autem vernacula et plebeia nihilque ex veterum scriptis habens neque gratiae neque dignitatis. Alii vero elegantiae quidem in verbis parum esse non infitias eunt, sed et rerum, quas dicat, scientiam doctrinamque ei non deesse dicunt et in vitiis morum obiurgandis severitatem gravitatemque non invenustam”. Traducción: “Que al juzgar acerca de Quinto Enio y Marco Tulio, Aneo Séneca fue de juicio leve y fútil. A Aneo Séneca unos lo consideran como un escritor nada útil, cuyos libros no vale la pena tocar, porque su lengua parece vulgar y trillada, sus

destos tiempos hiziere duelo de salir a la defensa de Séneca, le dexaré libre el campo, que yo no escrivo por tema, sino por juicio. Solo me pesará que impugnándome a mí mal, no le defienda a Séneca bien" (1650: VI). En su caso, el autor de la apología contra el filósofo cordobés busca confrontarse contra sus zoilos usando como argumento las Sagradas Escrituras y los textos de los Santos Padres, refutando, incluso, los testimonios jerónimos, comparables con el maná, según el polemista, por ser una sazón de las verdades que a todos da gusto.

Para llevar a cabo su empresa, Núñez de Castro propone 20 cuestiones en las que se aborda el pensamiento y la moral política de Séneca a lo largo de sus obras. Cada una de estas cuestiones está segmentada en tres partes: la primera, la exposición de los principios senequistas en torno a una de las cuestiones planteadas; la segunda, "Séneca contra Séneca" en la que el polemista pone en evidencia todas las contradicciones que existen; y la tercera, "el autor contra Séneca", en la que refuta y desmiente los postulados del pensador cordobés con la autoridad de las citas tomadas de autores clásicos y de las Sacras Escrituras. En este caso concreto, me centraré en la cuestión XI, "Si se ha de condenar siempre la como vicio la ira; o si puede ser en ocasiones provechosa, o en los Estrados donde determina la justicia las leyes, o en la campaña donde difine el azero los duelos". En la *expositio* preliminar, Núñez de Castro parte de la consideración senequista sobre la ira, exponiendo que la ira, en cualquiera de los casos, es un vicio inútil, equiparable a la embriaguez o al miedo, que, al contrario que la justicia (*quo maior hoc melior*), cuanto más aumenta, más vergonzante, precario y débil hace al individuo. De hecho, parte del capítulo XIII del *De ira*, donde el pensador cordobés expone lo siguiente:

Si iustitia bonum est, nemo dicet meliorem futuram si quid detractum ex ea fuerit; si fortitudo bonum est, nemo illam desiderabit ex aliqua parte deminui. Ergo et ira quo maior hoc melior; quis enim ullius boni accessionem recusauerit? Atqui augeri illam inutile est; ergo et esse; non est bonum quod incremento malum fit. 'Vtilis' inquit 'ira est, quia pugnaciores facit.' Isto modo et ebrietas; facit enim proteruos et audaces multique meliores ad ferrum fuere male sobrii; isto modo dic et phrenes in atque insaniam uiribus necessariam, quia saepe ualidiores furor reddit. Quid? non aliquotiens metus ex contrario fecit audacem, et mortis timor etiam inertissimos excitauit in proelium? Sed ira ebrietas metus aliaque eiusmodi foeda et caduca inritamenta sunt nec uirtutem instruunt, quae nihil uitiis eget, sed segnem alioqui animum et ignauum paulum adleuant. Nemo irascendo fit fortior, nisi qui fortis sine ira non fuisset; ita non in adiutorium uirtutis uenit, sed in uicem. Quid quod si bonum esset ira, perfectissimum quemque sequeretur? Atqui iracundissimi infantes senesque et aegri sunt, et inuaidum omne natura querulum est. (L. I, cap. XIII)⁷

asuntos y sis pensamientos son o de un ímpetu inadecuado y vano, o de una sutileza trivial y casi mordaz, y su erudición, casera, plebeya y desprovista de la gracia y de la dignidad de los escritos antiguos. Mas otros no niegan que ciertamente en sus palabras hay poca elegancia, pero dicen que no le falta ni ciencia y doctrina en lo que dice, ni severidad y gravedad no carentes de gracia al censurar los vicios de las costumbres", texto español tomado de Aulo Gelio, *Noches áticas* (2006, 44).

⁷ Traducción: "Si la justicia es un bien, nadie dirá que es mejor si se la despoja de algo; si la fortaleza es un bien, nadie deseará que disminuya en parte alguna. Luego también la ira, cuanto mayor, tanto mejor; pues ¿quién rehusará el incremento de algún bien? No obstante, es inútil que ella se acreciente; luego también que exista: no es un bien el que con su aumento se hace un mal. 'Es útil', dice, 'la ira porque hace más combativos a los hombres'. De esa forma, también la embriaguez, pues los hace descarados y atrevidos, y muchos resultaron mejor res con el hielo cuando estaban poco sobrios. De esta forma también que el frenesí y la

Esta postulación no deja de ser una confrontación contra la idea de Aristóteles sobre la ira, quien entendía que se trata de una emoción que, bien vehiculada desde la razón, resulta provechosa a diferentes niveles si se dirige de manera adecuada y contra quien se debe, como expone en su *Ética a Nicómaco* (I. II, 9). Claro está que la virtud reside en el justo medio, que en este caso es la mansedumbre, frente a sus dos extremos la ira y la simplicidad. Sin embargo, es más loable un hombre irascible que uno simple, o flemático, ya que, la ira, bien conducida por la razón, es motivo de alabanza si es volcada contra la causa adecuada, la persona correcta, en el tiempo y el espacio adecuados (IV, 5). Piénsese esto ahora es términos políticos y se verá que, según lo que expone en el libro I, cap. 9, Séneca rechaza la ira como herramienta para el gobierno civil y político, incluso para el militar, lo cual no deja de resultar paradójico, para lo que recomienda la prudencia, entendible aquí como sinónimo de simplicidad:

Optimum quidam putant tempere iram, non tollere, eoque detracto, quod exudant, in salutarem modum cogere, id vero retinere sine quo langebit actio, et vis ac rigor animi resolvetur. [...] Primum facilius est, excludere pernitiosa, quam regere, et non admittere, quam admissa moderari: nam cum se in possessione possuerunt, potentiora rectore sunt, nec recidi, minui ve patiuntur. Deinde ratio ipsa cui fræni traduntur: tam diu potens est, quam diu deducta est non ab affectibus, si miscuit se illis, et inquinavit, non potest contiere, quos submovere potuisset.⁸

El problema de esta exposición senequista es que entra en contradicción con lo que propone en el libro I, cap. 8, debido a que el cordobés entiende que los irascibles que acceden a los ruegos de los sometidos se doblegan ante los afectos y ante la clemencia, entendiéndolos como ajenos a la razón. Sin embargo, siguiendo la definición peripatética —aunque aquí centra su pugna contra los postulados aristotélicos—, y la suya propia, la ira es una emoción sujeta a la razón, por lo que esta supuesta clemencia no responde a un “afecto más poderoso”, sino a la voluntad y al conocimiento. Del mismo modo, entra en contradicción al exponer que cuanto más se cuide la virtud, más virtuoso será el hombre. De hecho, él mismo lo aplica a la justicia. Sin embargo, Núñez de Castro, que entiende que la ira puede ser considerada como una virtud, hace ver que, si esto es aceptado, lo que está haciendo Séneca no es una loa de la ira, sino de la iracundia, es decir, el exceso de emoción exento de razón, incurriendo en una mala

demencia son necesarios para las fuerzas, puesto que a menudo el furor las vuelve más vigorosas. ¿Qué? ¿No ha hecho algunas veces el mie do, contradictoriamente, atrevido a uno, y el temor a la muerte ha animado al combate incluso a los más apáticos? Pero la ira, la embriaguez, el miedo y otras cosas así son in centivos vergonzosos y fugaces, y no proveen de nada al valor, que no necesita nada de los vicios, sino que en cierta forma elevan un poco el espíritu abúlico e indolente. Airán dose no se hace más esforzado nadie salvo quien sin la ira no habría sido esforzado; así, no viene en socorro del valor, sino en su lugar. ¿Qué hay de que, si la ira fuera un bien, seguiría a los más perfectos? No obstante, los más iracundos son las criaturas y los ancianos y los enfermos, y cualquier inválido es por naturaleza quejoso”. A partir de ahora, todas las traducciones que ofrezco provienen de la edición de Gredos realizada por Juan Mariné Isidro (2008: 144-145).

⁸ “Por esta razón creen algunos que es bueno moderar la ira, pero no extinguirla por completo; cercnar lo que tiene de excesivo, para encerrarla en proporción saludable... En primer lugar, más fácil es excluir lo pernicioso que gobernarlo, no admitirlo que ordenarlo después de admitido. En cuanto toma posesión, es más fuerte que la templanza y no soporta freno ni restricciones. Además, la razón misma, a la que se confían las riendas, no tiene fuerza sino mientras permanece separada de las pasiones; si se mezcla a ellas, si se contamina con su contacto, no puede reprimir ya lo que hubiese podido arrojar” (2008: 136).

interpretación de la moderación de los aumentos de las virtudes morales. En sí, una nueva contradicción a lo dicho por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* (l. IV, cap. 5).

La ira es una pasión de compleja concepción, ya que puede ser considerado como una virtud o como un vicio, dependiendo de lo que dicte la razón y el sentido filosófico, moral, político y religioso: “No siente bien quien condena siempre, por passion viciosa a la ira. Puede ser digno de castigo este afecto, si traspassa los límites de la razón, en la vengança. Puede ser mercedor de premio, si mide con lo justo el castigo” (1650, 59). Claro está su tratamiento desde la tradición peripatética, pero para el polemista era necesario confrontarlo a fuentes religiosas que trascendiesen al pseudo-paulinismo de los escritos senequistas. Para ello parte de las tendencias aristotélicas que se encuentran, concretamente, en la *Summa Theologica* de Santo Tomás (*Summa Theol.*, II-II, q. 108; q. 158, a. 8, concordante en sus postulaciones con lo expuesto por san Agustín en su *De civitati Dei*, l. IX), y en las *Moralia* de Gregorio Magno (l. V, c. 33, 45, 78). Esta introducción le va a servir a Núñez de Castro para dar a entender que el término medio para no reside en la mansedumbre, sino en lo que manda la razón, lo que la convierte, en términos de Magno, en un “instrumento de la virtud”.⁹

Aplicada esta concepción al ámbito militar, anula Núñez de Castro la opinión de Séneca al entender que la ira es sinónimo de brío, de fortaleza y de desprecio a los peligros. Esa pérdida de miedo, entendido aquí como emoción racional a partir de lo expuesto por Séneca, puede acercar al hombre irascible a los seres irracionales, pero hay un matiz fundamental, y es que, mientras que los animales no son capaces de discernir sus acciones y los desastres que causan, el hombre “puede acreditar con honestos fines la muerte que da al contrario, conque en aquellos siempre será pasión el enojo, y en el hombre, muchas veces virtud la ira” (1650, 51). Y es que, si bien es cierto que la opinión común es que la ira sin razón, es decir, la iracundia, es condenable, también es cierto que no es aceptable la razón sin ira. Este mismo gobierno del afecto es el que debe considerar también en política para conseguir la paz entre el pueblo, ya que la ira, en este caso, es legítima si lo que se pretende es un bien, algo que toma, nuevamente, de la aristotélica *Ética a Nicómaco* (l. IV, cap. 5).

Hasta el momento, se puede ver que lo que propone Alonso Núñez de Castro no es un simple ejercicio de interés literario o filosófico. El autor va mucho más allá, usando la obra de Séneca como punto de partida para abrir un debate que abarca diferentes puntos. En primer lugar, un ataque al neoestocismo al que tan proclive fue buena parte de la sociedad y del clero moderno en pro de un catolicismo que apoyaba buena parte de sus concepciones morales en fundamentos paulinistas de carácter quimérico que fueron claramente desmentidos. En segundo lugar, una defensa del aristotelismo como fuente de razón principal y de aquellos que se apoyan en sus principios o que son

⁹ “Curandum summo opere est, ne ira, quæ ut *instrumentum virtutis* assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præcat, sed velut ancilla, ad obsequium parata, a rationis tergo numquam recedat”, Gregorio Magno, *Moralia*, l. V, cap. 83. Traducción: “Cuando el ánimo se mueve por celo debe tener gran cuidado para que la ira, empleada como instrumento al servicio de la virtud, no domine la mente erigiéndose en su señora, sino que, como sierva, pronta siempre a obedecer, esté siempre atenta a la razón”, cita tomada de Gregorio Magno, *Libros morales*, I (1998, 364).

coincidentes con las postulaciones del estagirita, como es el caso de san Agustín, santo Tomás o Gregorio Magno. La tercera, visible sobre todo en la relación entre el afecto y el modo de gobernar o de hacer la guerra, una defensa de la razón de estado, la justificación de poder hace el mal para llegar a una buena consecuencia, es la defensa de un maquiavelismo disfrazado con citas de autoridades clásicas y de Padres de la Iglesia, pero que no deja de ser una apología de un sistema de gobierno que da preeminencia absoluta a la razón sobre cualquier carácter moral. En sí, un tratamiento que comulga con la doctrina católica, pero que debe seguir el razonamiento expuesto por santo Tomás en su *De malo* (q. 12, a. 2.), es decir, la ira puede ser buena si está destinada a un fin en el que todas sus consecuencias morales son también buenas.

Resulta interesante ver que Núñez de Castro, quien parece tener meridianamente clara cuál es la diferencia entre ira, como virtud, e iracundia, como vicio, termine por perder en cierto modo la razón y enfoque los esfuerzos de su obra a un fin cuestionable. Realmente, es cierto que Séneca se contradijo en varios pasajes de su obra, como se ha podido comprobar, pero igualmente verdadero es el hecho de que el polemista barroco fuerza la interpretación de varios de los postulados senequistas para evidenciar su incoherencia y subrayar la falta de validez de su pensamiento, lo cual no dejaría de conducirle a cierta iracundia intelectual.

3. La polémica: “No se muera el soldado en la guerra por las passiones de su corage”

Las consecuencias de la actitud del polemista llegarían pronto. En 1653 sale publicada en Zaragoza *Por Séneca, sin contradecirse en dificultades políticas, resoluciones morales*, obra de Diego Ramírez de Albelda que tiene la siguiente motivación, según anuncia en el primer párrafo de su prólogo:

Como parecen golpes al aire unos amagos que intenta contra Séneca don Alonso Núñez de Castro, no han menester más erudición que mi cortedad para detener los ímpetus de empressa tan sin fundamento. Escribe don Alonso, asegurado, que no le tocará el castigo que merece, aunque resucitara Séneca, remitiéndose a Marcial, sino la causa, el aviso: *Quid non sæva fugis, placidi lepus ora leonis. Frangere tam parvas non didicere feras.* (1653: I)

Realmente, esta réplica a la obra antisenequista resulta un fuego cruzado de citas en la que su autor busca la desacreditación de Núñez de Castro por medio de la interpretación exegética de diferentes pasajes bíblicos que muestra la ira como un vicio incontestable, como un pecado capital desde el punto de vista religioso. Para Ramírez de Albelda. La ira no tiene cabida entre los cristianos por ser un afecto diametralmente opuesto a la Ley divina y al propio comportamiento de Jesucristo, algo propio de “las antiguas tradiciones de los judíos” (1653, 161). De manera concreta en esta respuesta a la cuestión IX, “Quando será provechosa la que nombrándose ira es atención zelosa de lo que importa”, apenas expone más argumentos que sus propias interpretaciones exegéticas de pasajes bíblicos bien localizados para ilustrar, no sólo sus argumentos, sino para apoyar los principios estoicos y, de paso, apuntalar la vinculación entre la virtud moral senequista y la católica. No obstante, si hay un punto que merece destacar y en el que conviene detenerse mínimamente, es el colofón de este capítulo:

No se muera el soldado en la guerra por las passiones de su corage; ni el luez contra el reo, por lo que le enfada el delinquente; ni el padre contra el hijo por el sentimiento airado de su dolor: sea el peso el de la justicia con la templanza, que en este caso dize bien Séneca: pintándose furor la virtud, tendrá los colores de ira, pero de otro original será la pintura. (1653: 164-165)

Ramírez de Albelda pone al mismo nivel y defiende todos aquellos aspectos que, tanto Núñez de Castro como parte de la tradición clásica y de la humanista precedente, pusieron en tela de juicio dentro de la obra de Séneca. Es decir, su pensamiento civil, político, pedagógico y discursivo. El problema es que, a pesar de su loable su intención, son pocas las fuentes clásicas que encuentra para poder apoyar su defensa, reducible en este caso concreto a Cicerón en cuanto a la ira aplicada a los castigos (*De officiis*, l. I, cap. XXXVIII), y a Tertuliano en cuanto a la dimensión divina del afecto y la negación en su Majestad (*De testimonio animæ*, II); y, en otro orden, a san Ambrosio y a su exégesis del *Génesis* (6:6) y a Paulo Orosio, concretamente en las postulaciones que hace con respecto al furor en los soldados en su *Historiæ adversus paganos*. La conclusión a la que llega el autor de esta apología neoestoaica es que su contrincante dialéctico yerra en su discurso aristotelista, ya que no tiene en cuenta que incluso el filósofo estagirita loa —de manera indirecta, ciertamente— al decir lo siguiente:

Y porque según cita Stobeo: el mayor de los peripatéticos Aristóteles favorece a Séneca: pondré aquí las palabras que refiere de este grande Filósofo: *Nonne vides, quod ab omnibus, quæ per iram committuntur, ratio recedit fugiens iracundiam, tanquam acerbum tiranum*. Tirano acerco de la razón, nombra Aristóteles a cualquier ira. Mire don Dalosno, que bien se compadece, fundar la resolución de la dificultad 11 en el sentido de este Filósofo. (1653, 165)

Este *Séneca, sin contradicción* está fundamentalmente enfocado a la defensa de los postulados morales estoicos desde un punto de vista filosófico y, primordialmente, teológico frente a las acometidas aristotelistas de Núñez de Castro. A ello, Adolfo Carrasco Martínez le añade un matiz más con relación a la procedencia del filósofo clásico, y es que “si Núñez de Castro se sentía autorizado a enmendar la plana a un compatriota, Ramírez de Albelda le reprochaba precisamente eso, que difamase a uno de los más egregios pensadores nacionales” (2023: 416). Esta apreciación es, efectivamente, adscribible a la obra de Ramírez de Albelda, pero, sin duda, mucho más adecuada a otra apología que se publicaría casi veinte años después, en 1670, *Lucio Anneo Seneca, ilustrado en blasones políticos y morales y su impugnador impugnado de sí mismo*, escrito por don Juan de Baños y Velasco. Creo conveniente trasladar aquí parte de su advertencia al lector para ilustrar las palabras de Carrasco, así como también un buen ejemplo de lo que sería una posible definición de “ira literaria”:

Lector. Lucio Anneo Seneca, Español de Nación, la Provincia de Andalucía, Córdova su patria, de sangre caballero en la familia de los Anneos, su profesión Estoyca, los puestos que obtuvo, Pretor, Questor, Cónsul, Ayo de Nerón, y finalmente por lo exemplar de su vida y acciones, escogido por el más conveniente para ser César del Imperio Romano... Sale ilustrado de su de su propia doctrina en la atención de un Discípulo, el menor de los que con reverencia aprehenden para saber, y no embidian para censurar aciertos, por relevantes notados de oscuros y opuestos al proprio que los escribió (en sentir de otro Español). ¡Quién tal creyera! Que batiendo los giros de su estudio en las ya ceniñas frías, por adelantar primores de su caudal, quiso hacer plausible el trofeo, como si la memoria ínclita deste Filósofo no fuese tan célebre, que no la manchara el caduco olvido, ni la bastarda injuria de la oposición temeraria. Y aunque en lo limitado de mi discurso ay motivos para cederme al temor de no aver conseguido imitar las máximas de Séneca, no rehúso hacer publicidad

de mis escritos, para escribir lo que siento, sin ofenderme de lo que se mira escrito en el Prólogo del Impugnador... Cáusame novedad graciosa, cómo alaba en su Prólogo a Séneca, honestando cariños para herirle con más rigor sobre seguro destas aparentes finezas... Lector, qualquiera que sea, debamos esta condecorosa atención a los que antes estudiaron para nosotros, y no se diga en estraños Reynos que un Español se atrevió a su Maestro (que si no es sacrilegio, se puede contar por irreverencia notable, y son siempre notados universalmente estos arrojos)... Y si el Impugnador dice que no escribe por tema, sino por juicio, yo remito al juicio de los discretos el tema de sus argumentos con la respuesta de mis blasones, disculpándoseme el error a trueque de deseo de mirar ilustrados a los Héroes, en ennoblecieron nuestra España. (1670, p. I-III)

La intención de De Baños y Velasco es idéntica a la de su predecesor: desacreditar los principios aristotélicos de Núñez de Castro tomando, uno por uno, los puntos impugnados y refutar las argumentaciones del polemista con la autoridad de los Padres de la Iglesia, de las Santas Escrituras y sus propias contradicciones. Es realmente novedosa su propuesta, ya que lo hace por medio de un libro de emblemas —o “blasones”, como su autor lo denomina—, lo cual no es casual. Como recuerda López Poza, “la emblemática fue empleada con frecuencia para exponer enseñanzas políticas destinadas al príncipe y a la nobleza, porque el apoyo de la imagen era muy útil para que recordaran los preceptos enseñados. Esta modalidad no pudo sustraerse a las frecuentes controversias que agitaban a los intelectuales del siglo XVII” (p. 42). Este cronista general de Castilla y rey de armas eleva a un ámbito mayor su obra, ya que, si hasta el momento la cuestión en torno a la disputa senequista se había centrado fundamentalmente en su interés moral, en este caso se eleva a su interpretación política.



Juan Baños de Velasco, *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones políticos y morales y su impugnador impugnado de sí mismo...* En Madrid. Por Mateo de Espinosa y Arteaga. Ano MDCLXX, p. 176

La concepción filosófica de la ira en la obra de Baños no ofrece mayor novedad, ya que sigue a pie juntillas los principios estoicos; es decir: la ira no puede ser contemplada como una virtud, teniendo en cuenta que es un afecto que tiene a nublar la razón en términos generales, pero sobre todo entre la gente de corte, por lo que es incompatible con el gobierno y gestión de un reino. Ello se debe fundamentalmente a que la ira “suele en los más sublimes puestos hacer más considerable el daño, pues lo que tienen de mayor superioridad, les obliga a estar cubiertos de más niebla; para ellos los accidentes son

duelos, y en el plebeyo los oprobios chanças” (1670, p. 178). A partir de esta primera sentencia, entra en lid dialéctica con Núñez de Castro, quien, recuérdese, llegó a conclusión de que Séneca hacía una apología de la iracundia —“ergo, et ira quo maior, hoc melior”—, lo cual entraba en contradicción con la visión aristotélica, que decía que esta emoción, al igual que el resto, no era necesariamente negativa de por sí siempre y cuando la razón estableciese un equilibrio virtuoso. Para Baños, esta ira, aplicada al gobierno o al ejercicio militar, supone un claro perjuicio y un obvio camino al fracaso. Tanto es así que considera que aquel soldado que, siguiendo los postulados del estagirita, se sirva de la ira en batalla y se guíe por la venganza y el enojo sucumbirá, algo que pone además en relación con la *Homilia ad Ephesios* de Juan Crisóstomo. Amplifica esta noción con el ejemplo que trae Libanio a tenor de la comparación entre la figura del maestro y la del general que gobierna a los soldados: si el primero, siendo iracundo, nunca podrá encontrar entre sus alumnos a un docto, el segundo, víctima de esta emoción desmedida, no será capaz de dar órdenes a sus huestes.¹⁰

Y es que, aunque la ira pueda ser considerada, desde el punto de vista peripatético, como un vicio fácilmente desecharable y, por lo tanto, conciliable con la vida política, desde el estoicismo que defiende el polemista, la ira es un afecto que no tiene viso alguno de virtud por ser ajeno a la pureza del alma, enemigo de la paz íntima y, por supuesto, contrario a la razón.

Tal postulación le lleva a atacar otro de los principios defendidos en *Séneca impugnado de Séneca*: si el hombre cede ante los perjuicios de la ira, no es porque este afecto haya privado la razón, ya que no son contrarios, sino porque ha sido derrotado por otro afecto más fuerte. Partiendo de lo expuesto por Séneca en su epístola 116, Baños expone lo siguiente:

Esta vitoria no es de la razón: solo obediencia de la ira a otros afectos más poderosos. Luego, ¿no se la da a la razón lugar que no la compete entre desordenados vicios? Doctrina platónica es en opinión del griego Alcinoo, que el dolor y deleite son los elementos principales de quienes se deriban los demás afectos. Luego no puede concurrir la razón donde ay fuerzas más poderosas que obliguen a la ira a sujetarse a sus impulsos, por ser principios por donde ella se aumenta, y la razón no debe concurrir a estas viciosidades contrarias. (1670, p. 182-183)

Por lo tanto, queda dictado en las líneas de este *Séneca ilustrado* que razón e ira con incompatibles y, por lo tanto, indeseable su contemplación, en cualquier caso. Es más, si desde la preceptiva aristotélica sólo es condenable la ira desmedida, es decir, la iracundia, desde el punto de vista senequista, ambos afectos, sean moderados o desmedidos, son sinónimos. Véase, siguiendo el texto, su aplicación en los castigos, circunstancia en la que, aunque siendo este afecto equilibrado, no deja de ser vicioso y, por lo tanto, conducente al exceso, haciendo que sea rigor lo que debe ser equidad recta. En este caso, resulta especialmente llamativa la rectificación que hace De Baños a su contrincante: según Núñez de Castro, santo Tomás justificaba la ira y la consideraba

¹⁰ “Idem etiam ducem redderet inertem, et minus alacrem fidentemque, exercitum; atque illum quidem quod artem non adhibeat adversus iram” Libanius, *in vituper. Iræ*. Traducción propia: “Lo mismo volvería también al jefe inerte, y al ejército menos animoso y confiado; y a él, en efecto, porque no aplica el arte contra la ira”.

como una emoción buena; sin embargo, el polemista identifica la alteración del sentido de la cita, ya que el santo no habla de la ira en su sentido general, sino de aquella se dirige contra uno mismo como reprehensión de los vicios.¹¹ La conclusión es, pues, que el afecto, además de ser contrario a la razón, es también antónimo de justicia, y, por ende, enemigo del buen gobierno. Lo mismo sucede en otro caso respecto a la lectura de otro pasaje de la obra tomista, y es que, según Núñez de Castro, paciencia e ira van de la mano, según lo expuesto en la *Summa Theologica* (quæstio 158, art. 1), lo cual no es totalmente erróneo. Sin embargo, si se leen los postulados de Zenón en su *De patientia*; lo expuesto por Hugo de san Víctor en su *Allegoriarum in Matheum* (l. II, "Sequitur altera. Orationis Dominicæ expositio aliunde huc apposita: De septem peccatis mortalibus, contra quæ valent orationis Dominicæ peritones, cap. III); o Tertuliano en su *De patientia* (cap. 15), se puede constatar que el afecto en cuestión es contrario a la serenidad.

La conclusión es que Baños de Velasco no entiende la polémica de Núñez de Castro como un intento por abrir una discusión en torno a las posibles contradicciones que existen en los textos de Séneca, sea desde el punto de vista filosófico o moral, ni siquiera desde el punto de vista religioso. Su visión del texto fundacional de esta disputa va mucho más, pues ya no sólo se declara enemigo de un compatriota, significando una manifiesta animadversión hacia el pasado patrio, sino que además defiende un maquiavelismo insultante respecto a lo que se considera un gobierno virtuoso, aplicable, según el autor, al caso de la monarquía hispánica, postura que, por cierto, también le valió un claro desencuentro con Saavedra Fajardo por lo expuesto en sus *Emblemas políticos*, pero eso es harina de otro costal.

En 1684, se publica en las prensas burgalesas de Juan de Viar la obra de Francisco de Zárraga, *Seneca iuez de si mismo, impugnado, defendido y ilustrado en la causa politica y moral que litigan Don Alonso Nuñez de Castro, Don Diego Ramirez de Albelda y Don Juan Baños de Velasco y Azevedo*. Esta obra, que extiende la polémica inicial en más de treinta años, no deja de ser un acopio de todos los argumentos en pro y en contra de la doctrina estoica por parte de los tres actores previos, aunque no necesariamente desde un punto de vista cordial o concordante. Su posición está clara desde su exposición en la "razón de la obra", pues no es otra que enmendar los errores, intencionados o casuales, del momo moderno de Séneca, de quien apostilla lo siguiente:

Movióle a Séneca, para advocar a sí la causa, el ver que conocían de ella los que no le conocían. El Actor fulminó la quexa, sustanciando muy a su gusto el proceso, sin hallar quien le fiziera contradicción, acaso por no citar legítimamente las partes como devía. Condenó a Séneca; más no

¹¹ "Ira dupliciter se potest habere ad rationem. Uno quidem modo, antecedenter. Et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et haec ira est bona, quae dicitur ira per zelum», *Summa Theologica*, quæstio 158, art. 1. Traducción: "La ira puede relacionarse de dos modos con la razón. Primeramente, como algo anterior. Bajo este aspecto, aparta de su rectitud a la razón y es una mal. En segundo lugar, como algo posterior en cuanto que el apetito sensible se mueve en contra de los vicios opuestos a la razón. Esta ira es buena y es la que se conoce como ira producida por el celo". La versión castellana está tomada de la traducción realizada por Luciano Gómez Becerro de las cuestiones 141-189 de la *Summa teológica*, publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos (1994, 504).

fue en contradictorio juicio, aunque en Séneca hizo juicio de contradicción. Pretendió hacer reo a este Filósofo, solo con calumniarse; y así será culpado el mundo todo; porque ninguno en el mundo está libre de un acusador...

No obstante, la causa contra Núñez de Castro no se resume exclusivamente a una mera cuestión filófica, moral o política. Al igual que en el caso de los tres neoestocistas, Zárraga no concibe cómo un español pudo atacar, y de manera tan innoble, al “príncipe de los Filósofos morales, el Fénix de España, el cordovés estoyco, uno de los escritores eclesiásticos, un amigo íntimo del Apóstol, el maestro de los aciertos de Nerón”. Bien se puede comprobar que la concepción de la persona de Séneca en el caso de este último polemista está ampliamente contaminada por el lado más mitológico del pensador clásico, desoyendo —quizás, ignorando, aunque resulta inverosímil— las opiniones erasmistas sobre la relación epistolar entre el filósofo y Pablo de Tarso, y mucho menos su amistad.

Más allá, el autor de esta última polémica se propone como empresa, no sólo desacreditar a Núñez de Castro, sino también enmendar los escritos de Ramírez de Albelda, quien, en su afán por deslegitimar al primero, termina contradiciendo la doctrina estoica, e incluso a su predecesor en la exposición emblemática, entendiendo que los blasones que adjudica a cada una de las causas están alejados de las máximas senequistas (Carrasco Martínez, 2024, p. 422). De hecho, Zárraga propone su propio emblema a la cuestión.



Detalle de Francisco de Zárraga, *Seneca iuez de si mismo, impugnado, defendido y ilustrado en la causa política y moral que litigan Don Alonso Nuñez de Castro, Don Diego Ramirez de Albelda y Don Juan Baños de Velasco y Azevedo*, Burgos, Juan de Viar, 1683, p. 183.

Sin duda alguna, el comentario sobre la ira de este último autor es el más concienzudo, surtido de un gran aparato de citas que le sirven para poner el *finis* a esta dilatada discusión y que redundan, aunque ampliamente matizadas debido a la atenta lectura que hace de cada una de las fuentes, en las defensas expuestas por Ramírez y Baños. Para el doctor en teología y lector de teología moral, la ira, y mucho menos la iracundia, pueden ser considerados como una virtud moral, y mucho menos aplicable al ejercicio militar, al gubernamental o al legal, por ser contrario a la razón y a la consideración estoica y, paralelamente, cristiana.

No creo necesario extender en este punto el estudio de este *Séneca juez de sí mismo*, ya que retoma, al igual que los precedentes, punto por punto las impugnaciones de Núñez de Castro para rebatirlas, con la particularidad de que emplea en sus enmiendas una *amplificatio* enciclopédica —tratar esta cuestión merecería un trabajo mucho más extenso— con el fin de librar a Séneca de cualquier juicio o de atisbo de duda alguno en cuanto a su filosofía. No obstante, es conveniente caer en cuenta de que, precisamente este compendio de máximas y de llamadas a textos de diferentes naturalezas, tradiciones y épocas —ya que remite, igualmente, a Traiano Boccalini y a Saavedra Fajardo, entre otros, aunque para desmontar sus argumentos—¹² constituye un banco documental de gran valía para establecer un punto de partida de cara a un amplio estado de la cuestión diacrónico de la ira y la iracundia.

Conclusión

La disputa en torno a Séneca en la España del siglo XVII no fue un episodio aislado ni meramente erudito, sino un proceso prolongado y multifacético en el que se cruzaron argumentos filológicos, consideraciones teológicas, estrategias retóricas y reivindicaciones identitarias. Esta polémica se articula en dos grandes momentos que conviene distinguir con precisión cronológica y analítica: primero, la disputa teórica y metodológica entre la lectura neostoica representada por Justo Lipsio y su crítica agustiniana, prominente en la obra de Antonio Delrío; y, en una segunda fase, la cadena de controversias hispánicas —encabezadas por Alonso Núñez de Castro y seguidas por las respuestas de Diego Ramírez de Albelda, Juan de Baños y, finalmente, por Francisco de Zárraga— que reactivaron, nacionalizaron y ampliaron los términos del debate.

La posición de Lipsio y la contestación de Delrío, en buena medida, fijaron los ejes interpretativos: Lipsio reinterpretó a Séneca como fuente de una ética práctica susceptible de ser reconciliada —aunque no sin tensiones— con la ortodoxia cristiana; Delrío, desde una perspectiva agustiniana y confesional, denunció la dureza y el riesgo moral de esa lectura, en particular la reducción de la *miseratio* a mera debilidad y la

¹² Es necesario notar que Zárraga no es el primero que hace alusión a los *Raggiali di Parnaso*, de Boccalini, teniendo en cuenta que es él quien adscribe el senequismo a la dimensión política como clara muestra de hipocresía y de traición de su propia doctrina ética y filosófica. Basta sólo con ver el *Raggagli XV*: “*Anneo Seneca appresso la maestá d' Apollo essendo stato accusato di due bruttissimi vizi comuni a tutta la sua setta de' filosofi morali, egregiamente difende la causa propria e de' suoi compagni*” (1613: 57-59). Con respecto a la obra de Saavedra Fajardo, véase la introducción de la edición realizada por Sagrario López Poza (1999).

consecuente relativización de la misericordia cristiana. Ese enfrentamiento no fue solo una disputa académica sobre textos, sino también por la legitimidad de modelos morales y por los límites de la apropiación del legado pagano. La controversia Lipsio-Delrío actúa, por tanto, como origen conceptual de muchos de los matices que reaparecerán más tarde en España: la tensión entre disciplina y compasión, entre razón y afecto, y la pregunta por la utilidad política de la ira.

Partiendo de ese trasfondo, la intervención de Alonso Núñez de Castro con su *Séneca impugnado* (obra consciente y deliberadamente provocadora) despliega otra estrategia: la impugnación retórica y la acusación de incoherencia interna del corpus senequista. Núñez utiliza la paradoja y la descontextualización de pasajes —las veinte “*questiones*” extraídas de *De beneficiis*, *De tranquillitate animi*, *De ira*, las *Epistulæ* y las *Quæstiones naturales*— para demostrar una constante contradicción. Ese procedimiento tiene una doble lectura analítica: por un lado, revela la voluntad polémica del autor, que escribe para suscitar respuesta; por otro, evidencia los límites de una argumentación que, con frecuencia, fuerza proposiciones para ajustarlas a la tesis acusatoria. En consecuencia, la obra de Núñez funciona tanto como corrección textual —o pretendía tal resultado— así como gesto estratégico que pone en circulación una batalla interpretativa en el espacio hispánico.

La réplica de Diego Ramírez de Albelda (1653) no solo refuta punto por punto las “*questiones*” de Núñez, sino que reconfigura la disputa en términos de defensa patrimonial: Ramírez denuncia la actitud vengativa de Núñez y reivindica a Séneca como figura digna de la tradición española; su método, igualmente erudito, se caracteriza por una extensa utilización de autoridades (Quevedo entre ellas) y por una dialéctica que, tal como subrayas, deriva con frecuencia en una batalla de citas. Este rasgo —el duelo de autoridades— es recurrente en todo el ciclo de polémicas y muestra hasta qué punto la discusión sobre coherencia textual se movió en ocasiones en el plano de la exégesis retórica más que en el del debate filosófico sistemático. La crítica de Ramírez remite además a una dimensión reputacional: impugnar a Séneca equivalía, para muchos, a mancillar un referente de estatura nacional, y la defensa del autor cordobés adquiere así ribetes patrióticos.

La vía emblemática y política que adopta Juan de Baños (1670) introduce otro elemento esencial: la disputa se politiza y se ritualiza. Baños, mediante la forma de “blasones”, eleva el conflicto a una exposición destinada a la nobleza y a la enseñanza política; su argumento central es la inadmisibilidad de una ira que desvirtúe el ejercicio del gobierno. Esta reorientación confirma algo que ya aparece en los textos previos: la discusión sobre la ira trasciende lo morfológico o lo académico y se conecta claramente con la práctica del poder, la pedagogía del principio y la estabilidad social. En este sentido, Baños insiste en que la ira, aplicada desde puestos de autoridad, resulta especialmente peligrosa, y articula recursos patéticos y ejemplares que buscan ilustrar las consecuencias políticas del exceso afectivo.

La conclusión de esta controversia corresponde a Francisco de Zárraga, cuya obra recopiladora, *Seneca iuez de sí mismo*, recoge y organiza el largo material disputado entre Núñez, Ramírez y Baños, y lo alimenta con una *amplificatio* enciclopédica

destinada a disipar dudas sobre la doctrina del cordobés. El tratamiento de Zárraga muestra adecuadamente su doble objetivo: por un lado, ordenar un banco documental que resume una polémica de tres décadas de duración; por otro, ofrecer una defensa final de la corrección moral y doctrinal de Séneca frente a los intentos de desacreditación. La presencia de esta obra tardía confirma la perennidad del conflicto y la necesidad, para algunos lectores y autores, de proporcionar una respuesta sistematizadora que no se limitara a contrataques fragmentarios.

La polémica opera en distintos planos (filológico, teológico, político, identitario) que no siempre coinciden y que a menudo tensionan las pretensiones de racionalidad crítica: la erudición aparece utilizada tanto para aclarar como para persuadir, y la retórica de la paradoja sirve con frecuencia como instrumento polémico más que como herramienta hermenéutica. En segundo lugar, la apropiación de Séneca se revela como un marcador de pertenencia cultural: cada autor instrumentaliza al clásico conforme a su percepción (neoestoaica, agustiniana, patriótica), atribuible a lo que debería ser un príncipe cristiano español, virtuoso en todos los aspectos desde el punto de vista moral y religioso. En tercer lugar, y de manera más puntual, los textos muestran que el examen de la ira —si debe ser condenada de plano o aceptada en determinadas circunstancias— sirve como categoría privilegiada para poner en crisis la relación entre razón y afecto y para discutir la posibilidad de una ética práctica aplicable al gobierno y a la guerra.

En conclusión, el episodio no debe leerse como mera excentricidad barroca, sino como indicio de las tensiones epistemológicas y morales aplicadas a la actividad militar, al ejercicio de gobierno y la noción de justicia. Si se mira desde un punto de vista aristotélico, la ira no es necesariamente condenable, pues, al no ser contraria a la razón, no puede entenderse como un vicio, siendo, además, necesaria en ocasiones concretas. Entendido así, la defensa aristotelista de la ira en el caso de Núñez de Castro sería óbice, a ojos sus detractores, para la implantación y defensa de una razón de estado según las postulaciones de Maquiavelo, lo cual conduciría, de manera indefectible, a un sistema de gobierno tiránico y a una corrupción moral y legal generalizada. Desde el punto de vista de los defensores senequistas, apegados aún a la percepción mitológica del filósofo como pilar fundamental del cristianismo —a pesar de las demostradas razones que durante el siglo XV y XVI se dieron para desmentir su supuesta conversión o la relación epistolar entre el pensador y el apóstol— y celebrantes de su irreprochable origen nacional, la ira, y aún más la iracundia, “totus concitatus et in impetu doloris est, armorum sanguinis suppliciorum minime humana furens cupiditate, dum alteri noceat sui neglegens, in ipsa irruens tela et ultionis secum ultorem tractrae avidus” (*De ira*, I, 1).¹³

¹³ “Está totalmente lanzado y en plena acometida, rabiendo del bien poco humano deseo de dolor, de armas, de sangre y de suplicios, despreocupado de sí mismo mientras haga daño a otro, arrojándose

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN de Hipona (2023), *De civitate dei / La ciudad de Dios* (Rosa María Marina Sáez trad. et ed.), Barcelona: Gredos.
- AQUINO Tomás de (1994), *Suma Teológica*. Trad. de Luciano Gómez Becerro de las cuestiones 141-189. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino Tomás de (2020), *Summa Theologica*. Digital Text from Aquinas Institute.
<https://aquinas.cc/la/en/~ST.I>
- ARISTÓTELES (1894), *Nicomachean Ethics*. ed. J. Bywater, Aristotle's Ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>
- AULO GELIO (1927), The Attic Nights of Aulus Gellius. With An English Translation. John C. Rolfe. Cambridge : Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- Aulo Gelio (2006), *Noches áticas*, III. Versión Bilingüe, traducción, notas e índice onomástico de Amparo Gaos Schmidt. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0071>
- BAÑOS de VELASCO y ACEBEDO Juan (1670), *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones políticos y morales, y su impugnador impugnado de sí mismo*. Madrid: Por Mateo de Espinosa y Arteaga.
- BLÜHER Karl Alfred (1969), *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. Bis 17. Jahrhundert*. Berne-Munich: Franke.
- Blüher, Karl Alfred (1983), *Séneca en España: Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII* (Ed. corregida y aumentada), Madrid: Gredos.
- BOCCALINI Traiano (1613), *De' ragguagli di Parnaso. Di Traiano Boccalini romano*. Florencia: Appresso Giandonato e Bernardino Giunti e Compagni.
- CANTERA BURGOS F. (1952), Alvar García de Santa María y su familia de conversos: Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios. Instituto Arias Montano.
- CARRASCO MARTÍNEZ Adolfo (2023), *Pasión Estoica. El estoicismo en la primera modernidad, 1580-1650*. Madrid: Dykinson, S.L.
- CARTAGENA A. (2011), Título de la amistanza: Traducción de Alonso de Cartagena sobre la «*Tabulatio et expositio Senecae*» de Luca Mannelli (G. Olivetto & L. Mannelli, Eds.), Cilengua.

incluso sobre las propias lanzas y ávido de una venganza que va a arrastrar consigo al vengador” (2008: 127).

- CASTRO A. N. de. (1650), *Seneca impugnado de Seneca en questiones politicas y morales*. Por Pablo de Val.
- DELRÍO Martín (1593), *Martini Antonii Delrii ex Societate Iesu Syntagma tragoediae latinae: in tres partes distinctum, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, apud Viduam, & Ioannem Moretum*.
- DODSON Joey & BRIONES, David (2017), *Paul and Seneca in Dialogue*. Leiden: Brill.
- Dodson Robinson Eric (2016), *Brill's Companion to the Reception of Senecan Tragedy: Scholarly, Theatrical and Literary Receptions*. Brill.
- ENENKEL K. A. E., & TRANINGER A. (2015), *Discourses of Anger in the Early Modern Period*. Leiden: Brill.
- FERNÁNDEZ GALLARDO L. (1994), "Tradición clásica, política y Humanismo en la castilla del cuatrocientos: Las glosas de Alonso de Cartagena a *De providentia*". *Anuario de Estudios Medievales*, 24, 967-1001.
- FUENTES J. H. (2006), "Notas sobre el modelo subyacente del Libro de Séneca hordenado es dispuesto contra la yra e saña". *Incipit*, 25/6, 257-263.
- Fuentes, J. H. (2013), "La recepción del Libro de Séneca contra la yra e saña en el siglo XV". *Letras*, 67-68, 87-96.
- Fuentes, J. H. (2018), "Roger Bacon, el diálogo *De ira* de Séneca y el *Libro contra la ira e saña*". *Revista de Poética Medieval*, 32, 151-171.
- Fuentes, J. H. (2022), El 'Libro de Séneca contra la ira e saña', primera traducción romance de una obra de Séneca. En *Translatio Senecæ. Las traducciones ibéricas de Séneca en su ámbito romano* (Laura Ranero Riestra & Pablo Rodríguez López (eds.)), IEMYRhd & SEMYR.
- GOLDAST M. (1604), *Justi Lipsj Manuductionis [manuductio] ad Stoicam philosophiam libri tres*. Amberes: Ex officina Plantin.
- GÓMEZ REDONDO Fernando (1998), *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*. Madrid: Cátedra.
- GRAFTON A. (1983), *Joseph Scaliger: A study in the history of classical scholarship*: Vol. I. Clarendon press; Museo Galileo.
- Grafton, A. (1993), *Joseph Scaliger: A study in the history of classical scholarship*: Vol. II. Clarendon press; Museo Galileo.
- Grafton, A. (1994), *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge-Massachussets: Harvard University Press.
- Grafton, A., Most, G. W., & Settis, S. (2010), *The Classical Tradition*. Cambridge-Massachussets: Cambridge-Massachussets: Harvard University Press.
- GREGORIO MAGNO (1994), *Moralia*. Roma: Città Nuova.

- Gregorio Magno (1998), *Libros morales*, I. Introducción, traducción y notas de José Rico Pavés. Madrid-Buenos Aires-Santafé de Bogotá-Montevideo-Santiago: Editorial Ciudad Nueva.
- HARST Joachim (2016), “Germany and the Netherlands: Tragic Seneca in Scholarship and on Stage”. En *Brill Companion to the Reception of Senecan Tragedy*, Eric Dodson Robinson (pp. 149-173), Leiden: Brill.
- HINE H. M. (2017), “Seneca and Paul: The First Two Thousand Years”. En *Paul and Seneca in Dialogue*, Joey Dodson & David Briones (eds.) (pp. 22-48), Leiden: Brill.
- JOHANNES (Saresberiensis) (1855), Joannis cognomine Saresberiensis Carnotensis Episcopi” opera omnia: Juxta editionem Oxoniensem quam nuper ad fidem codicum mss. exegit J. A. Giles. Migne.
- LAUREYS M. (1998), *The world of Justus Lipsius: A contribution towards his intellectual biography: Proceedings of a colloquium held under the auspices of the Belgian Historical Institute in Rome, Rome, 22-24 May 1997*. Roma: Institut historique belge de Rome.
- LINDE J. C. (2011), “Lorenzo Valla an the Authencity of Sacred Texts”. *Humanistica Lovaniensia*, 60, 35-63.
- LIPSIUS J. (1584), *Justi Lipsii de constantia libri duo, qui alloquium praecipuā continent in publicis malis*. Amberes: Ex officina Plantiniana apud Franciscum Raphelengium.
- Lipsius, J. (1585), *De constantia: Libri duo; qui alloquium praecipue continent in publicis malis*. Amberes: Ex officina Plantiniana apud Franciscum Raphelengium.
- Lipsius, J. (1588), *Animadversiones in tragedias quae L. Annaeo Senecae tribuuntur*. Amberes: Ex officina Plantiniana apud Franciscum Raphelengium.
- Lipsius, J. (1604), *Iusti Lipsi Physiologiae stoicorum libre tres L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus illustrandis* (Vol. 1-[12], 188, [5] p., [3] en bl), Amberes: Jan Moretus.
- Lipsius, J. (1605), *Opera Omnia* (Vol. 1-[12], 188, [5] p., [3] en bl), Amberes: Ex officina Plantiniana apud Franciscum Raphelengium.
- LONG A. A. (2003), “Stoicism in the Philosophical Tradition”. En *Hellenistic and Early Modern Philosophy* (Jon Miller&Brad Inwood, pp. 7-29), Cambridge: Cambridge University Press.
- LOPEZ POZA S. (2008), *Libros de emblemas y obras afines en la Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- LUCAS GONZÁLEZ R. (2002), “Presencia de Séneca en Picinelli”. En *Las dimensiones del arte emblemático* (Bárbara Skinfill Nogal&Eloy Gómez Bravo, pp. 103-100), Michoacán: El Colegio de Michoacán A.C.

- MARCHITELLI S. (2000), "Da Trevet alla stampa: Le Tragedie di Seneca nei commenti tardomedievale". En *Le commentaire entre tradition et innovation: Actes du colloque international de l'Institut des traditions textuelles, Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999 (Marie-Odile Goulet-Cazé, pp. 137-146)*, París: Vrin.
- MARISTELLA L. (1991), "Lorenzo Valla". En *Renaissance Humanism*: Vol. I (Albert Rabil Jr, pp. 332-349), Pa - University of Pennsylvania Press.
- MARTELLOTTI G. (1972), "La questione dei due Seneca da Petrarca a Benvenuto". *Italia Medioevale e Umanistica*, 15, 149-169.
- MARTÍNEZ Tomás (2016), "Acerca de la versión castellana medieval del epistolario Séneca – San Pablo". En *Antes se agota la mano y la pluma que su historia. Magis déficit manus et calamus quam eius historia*. Vol. I (Constance Carta, Sarah Finci&Dora Mancheva, pp. 217-234), Cilengua.
- MORRÁS RUIZ-FALCÓ M. (1996), *Alonso de Cartagena: Libros de Túlio: De Senetute, De los Oficios*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- MOUCHEL C. (1996), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps: Actes du colloque de Strasbourg, 1994*. París: Honoré Champion.
- NOLHAC P. de. (1892), *Pétrarque et l'humanisme d'après un essai de restitution de sa bibliothèque*. París: Emile Bouillon.
- NÚÑEZ de CASTRO Alonso (1650), *Seneca impugnado de Seneca en questiones políticas y morales*. Madrid: Por Pablo de Val.
- ORDUNA Germán (1994), «Estudio Preliminar», en Guillermo Serés, ed., *Don Juan Manuel. El Conde Lucanor*. Barcelona: Crítica, x-xxix.
- PANIZZA Letizia (1976), *The St Paul-Seneca Correspondence: its Significance for Stoic Thought from Petrarch to Erasmus*. Londres: Warburg Institute, University of London.
- PAPY J. (2002), "Erasmus's and Lipsius's Editions of Seneca: A «Complementary Project»?". *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook*, 22, 10-36.
- Papy, J. (2015), "Neostoic Anger: Lipsius's Reading and Use of Seneca's Tragedies and *De ira*". En *Discourses of Anger in the Early Modern Period* (Karl A. E. Enenkel & Anita Traninger, pp. 126-142), Leiden: Brill.
- QUINTILIANO (1922), *Institutio oratoria*. With An English Translation. Harold Edgeworth Butler. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0068>
- RAMÍREZ de ACEBEDO J. (1670), *L. Anneo Seneca ilustrado en blasones políticos y morales y su impugnador impugnado de sí mismo*. Madrid: Por Mateo de Espinosa y Arteaga.
- REYNOLDS L. D. (Ed.), (1984), *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*. Oxford: Oxford University Press.

- RUBIO Fernando. (1961), “El tratado De ira de Séneca, traducido al castellano en el siglo XIII”. *Ciudad de Dios*, 174, 113-139.
- SAAVEDRA FAJARDO D. (1999), *Empresas políticas* (S. López Poza, Ed.), Cátedra.
- SALUTATI Coluccio. (1891), *Epistolario. 1* (F. Novati, Ed.), Roma: Istituto storico italiano.
- SAN JERONIMO, *De viris illustribus*. Ms. Latin 8717 de la Bibliothèque nationale de France, con título *Sénèque, Œuvres autentiques et apocryphes*, ff. 57-58.
<https://iiif.biblissima.fr/collections/manifest/cb080a5e2fc282eee78d667dc7e2b13d5a3fc12d>
- San Jerónimo (1982), *De viris illustribus / Sobre los hombres ilustres*. Traducción de Juan Antonio Sáenz López. Sevilla: Editorial Apostolado Mariano.
- SAN NICOLÁS Pablo de. (1743), *Siglos Geronimianos. Historia general eclesiastica, monastica y secular*. En Madrid: Blas de Villa Nueva.
- SÉNECA L. A. 1917-1925. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volume 1-3. Seneca. Richard M. Gummere. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0080>
- Séneca, L. A. (1928), “*De ira*”. En Moral Essays: volume 1. John W. Basore. London and New York. Heinemann. 1928.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0014>
- Séneca, L. A. (1928), “*De tranquillitate animi*”. En Moral Essays: volume 2. John W. Basore. London and New York. Heinemann. 1932.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0021>
- Séneca, L. A. (1935), “*De beneficiis*”. En Moral Essays: volume 3. John W. Basore. London and New York. Heinemann. 1935.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0023>
- Séneca, L. A. (1995), *Moral and political essays* (J. M. Cooper & J. F. Procopé, Eds.), Cambridge University Press.
- Séneca, L. A. (2008), *Diálogos*. Juan Mariné Isidro (ed.), Madrid: Gredos.
- Serrano, L. (1942), *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena, obispos de Burgos, gobernantes, diplomáticos y escritores*. Madrid: Escuela de Estudios Hebraicos.
- SPERNA WEILAND, J., & FRIJHOFF, W. Th. M. (2023), *Erasmus of Rotterdam: The Man and the Scholar. Proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*. Leiden: Brill.
- TERTULIANO. (2010), *De anima* (J. H. Waszink, Ed.), Leiden: Brill.
- THOMSON D. F. S. (1988), “Erasmus and Textual Scholarship in the Light of Sixteenth-Century Practice”. En *Erasmus of Rotterdam The Man and the Scholar. Proceedings of the Symposium Held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986* (pp. 158-171), Leiden: Brill.

- TORRE Chiara (2015), Seneca and the Christian Tradition. En A. Schiesaro & S. Bartsch (Eds.), *The Cambridge Companion to Seneca* (pp. 266-276), Cambridge University Press.
- TRANINGER A. (2023), "Erasmus and the Philosophers". En E. M. MacPhail (Ed.), *A Companion to Erasmus* (pp. 45-67), Leiden: Brill.
- VALERO MORENO Juan Miguel (2016), "Alfonso de Cartagena intérprete de Séneca, sobre la clemencia: el presente del pasado". *Atalaya*, 16, 1-26.
- VALLA L. (2012), *Dialectical Disputations* (Brian P. Copenhaver & Lodi Nauta), Harvard University Press.
- (von Sankt Victor), Hugo. (1648), *Opera Omnia Tribus Tomis Digesta, ex manuscriptis eiusdem operibus quae in Bibliotheca Victorina servantur, accurata castigata et emendata cum vita ipsius ante hac nusquam edita, studio et industria canonicorum regularium Regalis Abbatiae Sancti Victoris Parisiensis*. Berthelin.
- WEINBERG B. (1961), *A history of literary criticism in the Italian Renaissance* / Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- ZÁRRAGA Francisco de (1684), *Seneca iuez de si mismo, impugnado, defendido y ilustrado en la causa política y moral que litigan Don Alonso Nuñez de Castro, Don Diego Ramirez de Albelda y Don Juan Baños de Velasco y Azeuedo*. En Burgos: Por Juan de Viar, y a su costa.
- ZINATO, Andrea. "Séneca en la Edad Media. Tradiciones textuales, vulgarizaciones y traducciones en las lenguas románicas". En *Tradición clásica y literatura medieval* (Elisa Borsari & Guillermo Alvar Nuño, pp. 237-290), San Millán de la Cogolla: Cilengua – Centro Internacional de Investigación de la Lengua Española.