

## LA LIBERTAD PRIMERA Y ULTIMA EN LAS EPISTOLAS DE SENECA

ALFREDO J. SCHROEDER

### 1. *Conceptos y ámbitos de la libertad*

En las sociedades la libertad fue y será siempre un reclamo y una búsqueda de equilibrio; en los individuos un ansia común nunca satisfecha, a veces sólo un sueño; en los espíritus una necesidad; en nuestro himno nacional un "grito sagrado" repetido tres veces. Libertad política, civil, jurídica, religiosa, de pensamiento, de enseñanza, de palabra, de prensa... desfilan ante la vista del historiador y sociólogo en forma alguna vez confusa. Es un concepto amplio y complejo, expresado en Grecia y Roma por un único término: *eleuthería* y *libertas*, de ámbitos y matices bien definibles y polivalentes, que Pierre Grimal analiza en un reciente libro, con el expresivo título *Les erreurs de la liberté*, Société d'édition Les Belles Lettres, Paris, 1989<sup>1</sup>. La libertad para el estado es una, para el individuo es otra. Ellas implican además enfrentamientos, lucha, dolor y muerte. La tragedia griega se abasteció en abundancia con los cruentos choques entre los designios de hados y los intentos del hombre de salvaguardar sus retazos de libertad. La división entre ciudadanos libres y esclavos duró —si es correcto el pretérito— muchos siglos. Las escuelas de filosofía, desde Sócrates y Aristóteles, pasando por cínicos y particularmente estoicos, distinguieron claramente las libertades arriba citadas, que de algún modo afectan la exterioridad del hombre, de la otra libertad interior, espiritual, psíquica, que fue fortaleza, reducto y consuelo

---

<sup>1</sup> La traducción del título por A. BIXIO, *Los extravíos de la libertad*, Barcelona, Ed. Gedisa, 1990, puede inducir a error y no refleja quizás adecuadamente el curso de ese errar a lo largo de siglos.

aun para los sometidos a la esclavitud más abyecta, la que va a prevalecer notoriamente en nuestro rastreo de las cartas de Séneca a Lucilio.

Sócrates es recordado por llevar la filosofía desde el cielo a la tierra; también por llevar la libertad del ágora al interior de las almas. Los cínicos se sintieron libres cuando descubrieron que frente a una fuente podían beber del hueco de sus manos. De aquí a la paradoja estoica de que todos los hombres son esclavos y que sólo el sabio es libre, había sólo un paso, tras el que ya podremos incursionar en la *Paradoja V* de Cicerón, en la *Sátira V* de Persio y en las *Epístolas a Lucilio*, en cuyos ámbitos más modestos, más íntimos y más recientes el término perderá quizás algo de su primitiva fascinación, pero no acrecentará el número de crímenes cometidos en su nombre.

## 2. *La libertad en la vida de Séneca*

La vida de Séneca, al igual que su doctrina moral, gira en torno del mismo eje. Séneca, con problemas de salud toda su vida, nació a la luz y a la celebridad bajo los principados de Augusto y Tiberio, con un bienestar heredado de sus padres —que luego la madre y el principesco discípulo acrecentarían para su disgusto—, con una formación filosófico-retórica esmerada, con la seguridad de la *Pax Romana*, que compensaba en parte la pérdida de la libertad republicana. Con los emperadores que siguieron, Calígula, Claudio y Nerón, no quedó sombra de ésta, ni resquicio para la moderación y equilibrio que sus predecesores buscaron. Su vocación corrió un poco la suerte de las vicisitudes políticas, y sus cambios tanto de andariveles mundanos como de escuelas fueron marcados a veces por los caprichos del emperador de turno como en el caso de Tiberio, quien no veía con buenos ojos a los seguidores de la filosofía, o como Calígula, quien cortó por rivalidad sus vuelos retórico-oratorios iniciados por las primeras lecciones del padre, y no le cortó el hilo de su vida porque lo creyó ya en las manos fatídicas de las Parcas. Séneca tuvo su propia rueda de la fortuna, cuando Claudio lo desterró por ocho años a la solitaria Córcega para regresar con honores de preceptor y luego ministro de Nerón hasta que le llegó, como a tantos, la orden impe-

rial de abrirse las venas. Como muchos contemporáneos, encuentra en la filosofía su reducto de salvación, su libertad interior. Se entrega a ella y a sus diversos maestros con pasión; pero sin perder su libertad intelectual, sin someterse a la dependencia de una sola escuela. Es estoico, mas toma doctrinas pitagóricas, peripatéticas, académicas y con predilección —así pareciera en sus epístolas— por las máximas de Epicuro: *Quidquid bene dictum est ab ullo, meum est* (16.7); *non enim me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero* (45.4); (la variante *emancipavi*, por el dativo *cuiquam*, tiene el mismo sentido de “entrega”). El estoicismo es, en medio de las varias escuelas, el que más libertad concede a sus seguidores: *Non sumus sub rege; sibi quisque se vindicat* (33.4).

En la *Ep.* 108 hay testimonios de cómo en su juventud bebió y vivió la filosofía y extremó la práctica de ciertas enseñanzas de sus maestros Atalo y Soción hasta el punto de poner en peligro su salud. Y en la misma hay testimonio también de cómo a veces, si no acompaña una vida acorde, la filosofía puede degenerar en palabras huecas: *quae philosophia fuit, facta philologia est* (108.23).

Gracias a un género literario que floreció durante varias generaciones desde Cicerón a Agustín y Boecio, su largo destierro en Córcega es sobrellevado con las mismas normas filosóficas con que en las *Consolationes* consuela a otros.

Buscó también algún modo de liberación en sus viajes, pero pronto aprendió que ellos solos no la dan. La propia experiencia y el consejo de Horacio (*caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt, Epist.* 1.11.27) lo convencen y le hacen aconsejar: *animum debes mutare, non caelum* (28.1; cf. 104.7-8).

Mediante su difícil y resistido alejamiento de la corte deseó la misma independencia. Finalmente obtuvo, aunque tardío, algún ocio para su *De otio* y algunos años (72-75) para su tranquila correspondencia con Lucilio. Pero fue su muerte —espejo y resumen de su vida y de su doctrina— la que le proporcionó la liberación definitiva, y encima el nuevo aporte de gloria que tantas veces ensalzara en Sócrates y Catón: *Cicuta magnum Socratem fecit* (13.14). El centurión de Nerón no le permitió escribir su testamento, pero Séneca dejó a sus

amigos y a la posteridad su última enseñanza, la *imaginem uitae suae*<sup>2</sup>, el ejemplo de una muerte tantas veces exhibido en sus epístolas, junto con la enseñanza permanente de sus numerosas obras, transitando los dos caminos que alguna vez explicara a Lucilio, el más largo de los preceptos y el más breve y eficaz del ejemplo, ahora además el último: *longum iter est per praecepta, breue et efficax per exempla* (6.5). Había, en efecto, enseñado muchas veces que la filosofía *non in uerbis sed in rebus est* (16.3)<sup>3</sup> y había además podido enviarle a Nerón una vez más su testimonio habitual de libertad más bien que el esperado servilismo de la adulación: *qui saepius libertatem Senecae, quam seruitium expertus esset* (Tác., Ann. 15.61).

### 3. La libertad en la doctrina moral de Séneca

Si fue Gavio Silvano, tribuno de la cohorte pretoriana, quien según el citado testimonio de Tácito llevó a Nerón la expresa declaración de libertad espiritual de Séneca, fue San Agustín, entre los cristianos, el primero en ver y estimar esa misma libertad espiritual cuando en su *De Ciu. Dei* VI, cap. 10, trató: *De libertate Senecae, qui uehementius ciuilem theologiam reprehendit quam Varro fabulosam*. El santo distingue ya ámbitos o niveles de libertad en Séneca, tratados tan asistemática y retóricamente. Ensalza su libertad como escritor —se refiere en particular a su obra perdida *Contra superstitiones*— aunque niega que la haya tenido en su vida. Lo afirma con un claro y fuerte quiasmo: *adfuit enim scribenti, uiuenti defuit*. No puede menos de manifestar admiración por tal libertad y de alabar esos ataques “a los ritos cruelmente torpes” de los paganos: *de ipsis uero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit!*

La posteridad a lo largo de siglos reiteró de diversos modos esta crítica del santo, de que Séneca no llevó a la práctica la exce-

<sup>2</sup> Tácito (Ann. 15.62) narra en frío estilo indirecto: *quando meritis eorum referre gratiam prohiberetur, quod unum iam et tamen pulcherrimum habeat, imaginem uitae suae relinquere testatur...*

<sup>3</sup> *Hoc enim turpissimum est, quod nobis obici solet, uerba nos philosophiae, non opera tractare* (24.15).

*Quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus: concordet sermo cum uita* (75.4).

lencia de su doctrina. En Francia dos gigantes han tomado partido enfrentado sobre Séneca y su conducta moral. Frente a Diderot que es admirador incondicional del filósofo, Víctor Hugo usa del bisturí de la ironía. Describe la corte de Nerón,

“Où l'austère Sénèque, en louant Diogène,  
buvait le Falerne dans l'or.”

Pero Séneca mismo ya se había anticipado a esta crítica, afirmando que se necesita fortaleza de ánimo para “usar copas de plata como si fueran de barro” y para “poder soportar las riquezas”: *Magnus ille est qui fictilibus sic utitur quemadmodum argento. Nec ille minor est, qui argento utitur quemadmodum fictilibus. Infirmi animi est pati non posse diuitias* (5.6). Agustín en realidad sólo lamenta que la audaz libertad religiosa, que no tuvo Varrón y que Séneca sólo exhibió como escritor, no haya sido total, y le critica que no haya osado usarla para incorporarse al cristianismo. Otros padres de la Iglesia, olvidándose de este reproche y de alguna cuestión doctrinaria, como la reiterada apología del suicidio, lo pondrían en el número de los escritores eclesiásticos y lo llamarán, como San Jerónimo, *Seneca noster* (*In Iovin.* 1). San Agustín, en efecto, precisa su aseveración: *Libertas (...) Annaeo Senecae (...) non quidem ex toto, uerum ex aliqua parte non defuit*. Todavía más, lo avala a Séneca mismo, al atribuir a la filosofía la acción liberadora: *Quem (Senecam) philosophi quasi liberum fecerunt*. La filosofía era por entonces el eje liberador tanto para estoicos como para epicúreos: *Philosophiae seruias oportet ut tibi contingat uera libertas* reza la máxima de Epicuro, que Séneca traduce y hace suya (8.7).

#### 4. La libertad en las Epístolas a Lucilio

Rara vez sale de sus temas morales y no los desarrolla con rigor filosófico. No es un sistematizador ni un teorizante. ¿Qué interesan, piensa él, un problema filosófico o los conocimientos científicos, si no nos hacen mejores o no están referidos a la conducta?: *Quid mihi prodest scire agellum in partes diuidere, si nescio cum fratre diuidere?*

(88.11). Poco después: *Scis quae recta sit linea; quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras?* (8.13). Es un moralista, un director de almas, un maestro que siembra a manos llenas la semilla de sus máximas, como otro Maestro nacido por la misma época en el otro extremo del Mediterráneo, que sembraba la suya en parábolas: (*Verba seminis modo spargenda sunt, quod quamvis sit exiguum, cum occupavit idoneum locum, vires suas explicat et ex minimo in maximos auctus diffunditur (...) Eadem est, inquam, praeceptorum condicio quae seminum; multa efficiunt et angusta sunt. Tantum, ut dixi, idonea mens capiat illa et in se trahat. Multa inuicem et ipsa generabit et plus reddet quam acceperit* (38.2). Ambos comparan el precepto y la semilla, pues se parecen en el *modus spargendi*, en su pequeñez (*angustum y exiguum*), en el lugar de la siembra (*idoneum locum e idonea mens*), en el modo de crecer y en el rendimiento de los frutos.

La libertad interior en Séneca importa mucho más que la civil y la política, las que analiza en forma predominante P. Grimal en su libro citado al comienzo. Es esencial a la naturaleza espiritual del hombre por la que la voluntad puede decidir y elegir obteniendo así el primero y fundamental dominio, el de la voluntad sobre sus actos interiores. Por ella alcanza su primacía y reyecía el sabio, fortalecido por el estudio y los preceptos de la filosofía. Aunque es el fruto más tardío de un esfuerzo constante y de una lucha prolongada, es presupuesto y fundamento de todas las libertades, culminación y suma de la sabiduría.

Vamos a encontrar sin duda referencias a la libertad del estado, del ciudadano y a aquella que es negada al esclavo, si bien en un segundo plano y en forma casi tímida o retórica, como punto de comparación con la libertad interior del filósofo. Claro que la modernidad, cuando le llegó el apremio de la fundación de las nacionalidades y de la relación estado-ciudadano, ahondó en el pensamiento y en la actuación de algunos hombres públicos, como Cicerón y Séneca, y se encontró con la novedad de que, en el segundo caso, había una "zona oscura" —que dice Rosa María Francia en su artículo "De la moral a la política en las cartas a Lucilio de Séneca", en *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 15, Madrid, 1969, que no podemos dilucidar aquí—, o un "estado monárquico" sin libertades republicanas, que entre nosotros expuso Lía Galán en *Argos*, n. 4 del año 1980.

5. *La libertad interior en las Epístolas a Lucilio*

Está desarrollada y definida en la *Ep.* 75. Se explican previamente los tres grados que la preceden: primero el de quienes “no tienen aún la sabiduría, pero están en sus cercanías”, “no saben que saben”, “ya gozan de su bien pero aún no confían”; segundo el de quienes “se despojaron de los mayores males del alma y de las pasiones”, pero no tienen la posesión firme de su seguridad; “la tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no fuera de todos”. Séneca está satisfecho de transitar por estas tres etapas, pero espera más: *spero me posse et amplioris ordinis fieri* (75.16). Por fin la presenta formalmente y concluye con una doble definición, la primera con dos formas negativas, con doble objeto directo cada una y en una pareja graduación: *Expectant nos, si ex hac aliquando faece in illud euadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsis erroribus absoluta libertas. Queris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia uelle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem. Inaestimabile bonum est suum fieri. Vale.* (75.18). En la cumbre de esta “Morada”, de este “Camino de perfección” —para emplear terminología de la ascesis Teresiana— están identificados como riguroso efecto y causa dos conceptos firmes: “tranquilidad del alma y absoluta libertad interior, tras la expulsión de los vicios y errores”. Ahora sí puede definirlos, primero negativamente: “no temer a los hombres ni a los dioses, no querer cosas torpes ni excesivas”; después afirmativamente: “tener sobre sí el máximo poder; inestimable bien es el de hacerse dueño de sí mismo”. *Suum fieri* —un posesivo con el verbo *fio*— es una fórmula mágica extraordinaria de autodomínio; ni hace falta en ella nombrar a esta divina libertad. La ha usado también en el comienzo de la *Ep.* 20 sin nombrarla: *Si uales et te dignum putas, qui aliquando fias tuus, gaudeo.* Más adelante de nuevo: *Vaco, Lucili, uaco et ubicumque sum, ibi meus sum* (62.1). Este posesivo, reiterada expresión de dominio sobre sí, está ahora agregado al ya enfatizado verbo *uaco*, aquí sin su habitual ablativo de carencia, pero también sin el dativo que implicaría un concepto opuesto, un “vacío para”, un llenado de tal vacuidad mediante una nueva carga de servidumbre. A veces la libertad no está nombrada, pero está oculta o encerrada en una *bona conscientia* (23.7) o en un *multum animi* o *verus animus*, como en el comienzo de la *Ep.* 13: *Sic uerus ille animus et in alienum non uenturus arbitrium probatur, un*

espíritu verdadero no dispuesto a someterse a un albedrío ajeno. Otras veces la reviste con términos sinónimos como este tan prestigioso *arbitrium*. En la *Ep.* 9.17 pone en la cima en forma quiásmica al sabio que sobre el trono de su propio arbitrio puede ordenar su propia casa: *Suo arbitrio res suas ordinare*. Poco antes ha comparado al sabio con una actitud reconcentrada de Júpiter (*qualis est Iovis: in se reconditur, secum est* (9.16); y ha concluido que comienza a someterse a la fortuna quien busca alguna parte de sí fuera de él: *Incipit fortunae esse subiectum* (*subiectus* en los manuscritos) *si quam partem sui foris quaerit* (9.15). Para el pobre e indigente que no quiere entregarse a esta libertad del sabio porque aún no tiene recursos suficientes (*nondum habeo quantum satis est*) le muestra en su plenitud el precioso premio arriba definido: *perpetua libertas, nullius nec hominis nec dei timor* (17.6).

Esta liberación interior se inicia eliminando la *malitia* y aspirando a la *sapientia* y concluye —si ello es posible, pues el progreso espiritual parece ser infinito<sup>4</sup>, si se han recorrido los tres citados estadios o grados, si se ha transitado el ancho espacio existente entre “esta hez” de las servidumbres y “aquello sublime y excelso” que es la libertad, y si además es correcto el sí condicional, adición de Pincianus basada en “antiguos manuscritos”— y se resume en la posesión de los dos reiterados grandes bienes que dan la felicidad: *Tranquillitas animi* y *absoluta libertas*. Hay en el triple ascenso a la *sapientia* una actividad volitiva, esforzada y constante, pero decreciente, manifestada en los diversos verbos y en lenguaje metafórico entre militar y médico<sup>5</sup> y una actividad intelectual en proporción inversamente creciente, que tiene cierto paralelismo con las etapas de la ascesis y mística cristianas o con el comienzo arduo y final feliz del camino de la derecha de las dos vías de Hesíodo (*Los trabajos y los días*, 287-292).

La filosofía da el impulso inicial, la *sapientiae studium* (16.1), es la fuerza divina que trae aparejado el dominio sobre sí. Este ánimo libre y erecto, que a nada se somete y todo lo somete a su dominio (*liber animus, erectus, alia subiciens sibi, se nulli*), sólo se hace tal en la madu-

<sup>4</sup> Cfr. R. MONDOLFO, *La comprensión del Sujeto humano en la Cultura Antigua*, Buenos Aires, Ed. Imán, 1955, p. 437 y ss.

<sup>5</sup> *Perficere*: 5 veces; *fugere*: 2 veces; *animi morbus* y *adfectus* (enfermedad y pasión del espíritu) son reiteradamente diferenciados: *saepe tam dixi* (75.11). La erradicación del *morbus* inveterado es el paso inicial que más cuesta.



rez tras largo esfuerzo (*longo studio intentoque*, 124.12) y tras lucha constante (*ut habitus animi fiat quod est impetus*, 16.6) hasta la identificación de la mente con la voluntad (*donec bona mens sit quod bona voluntas est*, 16.1). En otras epístolas acumula metáforas militares y gladiatorias: en la *Ep.* 59 el *sapiens* es *dux*, quien *omnes uirtutes suas undique expandat* como un *quadrato agmine exercitum*. La vida es milicia: *uiuere militare est* (96.5). El sabio debe atenerse al mismo juramento del gladiador: *uri, uinciri ferroque necari* (37.1). Esta exigencia de estudio, de perfección, de lucha es por vida: *Tamdiu discendum est (...) quamdiu uiuas* (76.3). Las antítesis y semejanzas lo inducirán a mezclar niveles. De Aníbal a las puertas de Roma dice: *Armis uicit, uitiiis uictus est* (51.6). De Mario, el de los siete consulados —*unum enim consulatum accepit, ceteros rapuit*—, dice: *Marius exercitus, Marium ambitio ducebat* (51.6), agregando el énfasis del quiasmo. La conjugación perifrástica pasiva, desde Catón el censor, es propicia para estas reiteraciones: *Nobis quoque militandum est (...) Debellandae sunt in primis uoluptates* (51.6). El mismo, tan enfermizo y tan enemigo de las guerras, soporta esta milicia: *Fortuna mecum bellum gerit; non sum imperata factururus. Iugum non recipio, immo, quod maiore uirtute faciendum est, excutio* (51.8). Pero Séneca se rebela: no tiene la intención de obedecer las órdenes de la fortuna ni de aceptar su yugo. Está decidido a sacudirlo, aunque le signifique un esfuerzo mayor. Siguen distintos encarnizamientos simultáneos o sucesivos en los varios frentes (51.8). La libertad absoluta, total e indivisible, será la meta y el premio: *ad hoc praemtum laboratur* (51.9). Como los grandes y verdaderos bienes, la *pax*, la *libertas* vienen íntegras, *ad unumquemque tota perueniunt* (73.8); no parciales o graduadas en mayores o menores cuotas, como las otras libertades. La lucha con vicios y pasiones no es imagen o personificación de origen cristiano o medieval, sobreabunda en Séneca. Tales vicios y pasiones están personificados en *Persio*, V, donde dialogan. Los cristianos los adoptan y hacen actuar en los auto-sacramentales, y antes en las alegorías de la *Psychomachia*, de Prudencio y del *Pastor*, de Hermas.

El carácter prevalente de la libertad arriba definida, primero negativo (no temer, no querer), luego positivo (buena consciencia, buen ánimo, posesión de sí mismo), va a ser complementado por la necesidad de servir casi religiosamente a la filosofía, postergando inclusive a

los dioses, y por la terminante prohibición de servir al cuerpo: *Nec liber est qui corpori seruit* (92.33), con la sorpresa siempre de la paradoja y la antítesis a flor de labios, tan ejercitadas en las escuelas de retórica en que lo iniciara el padre, su primer maestro. La citada traducción de la máxima de Epicuro (*Philosophiae seruitas oportet, ut tibi contingant uera libertas*, 8.7) es enfatizada a continuación por el concepto de *seruire* en los sirónimos *se subicere et tradere*, y reforzada además por una inmediatez de la consecuencia, que es la libertad: *Non differtur in diem (...) statim circumagitur. Hoc enim ipsum philosophiae seruire libertas est* (8.7). Séneca llega a asimilar *libertas* y *sapientia* o *philosophía*, que otras veces sólo es instrumento o vía, y llega a nivelar en una simple yuxtaposición pasiones y tiranos, anticipando su permanente y consciente mezcla de planos de la libertad: *Hos tam graues dominos, interdum pariter, dimittit a te sapientia, quae sola libertas est* (37.4). Estos tan severos tiranos, que mandan a veces alternativamente, a veces en forma conjunta, son sin duda los vicios y las pasiones, que acaba de denominar *multis adfectibus et saeuissimis*.

En la comentada definición la filosofía es ancla de salvación para distintas escuelas, para libres y esclavos, para creyentes y descreídos. En cualquiera de las siguientes hipótesis —nos gobiernen la fatalidad de los hados, la providencia de Dios o la casualidad— ella es necesaria (*philosophandum est*), es defensa contra lo fortuito (*philosophia nos tueri debet*) y guía hacia los dioses (*haec docebit, ut deum sequaris, feras casum*, 16.5): antes de todo la filosofía, después y a través de ella, la reverencia a los dioses. Esta aparente preeminencia pareciera incuestionable; en el comienzo de la *Ep.* 90 no caben dudas de que “por don de los dioses vivimos y por don de la filosofía vivimos bien”: *Quis dubitare, mi Lucili, potest, quin deorum immortalium munus sit quod uiuimus, philosophiae quod bene uiuimus?* (90.1). Pero enseguida el imperfecto y el pluscuamperfecto de subjuntivo hacen irreal esta hipótesis: *quanto maius beneficium est bona uita, pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam di tribuissent* (90.1). La vida, don de los dioses es aventajada por la vida buena, obtenida por la filosofía, mas su tesis es que los dioses mismos nos han concedido la filosofía como don<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Esta concordancia de filosofía y religión, la inmanencia de Dios en la conciencia moral, su omnipresencia, un profundo misticismo religioso, próximo al cristianismo son características de su filosofía moral. *Bonus uir sine deo nemo est*

La estrategia desplegada por el estudio de la sabiduría para que la voluntad elija, decida y actúe en la conquista de la tranquilidad y la libertad abarca tres grandes frentes —los dioses, los hombres y las cosas—, todos presentes en la definición. Ha nombrado a los dos primeros, pero a las cosas las ha dejado en el ambiguo terreno del neutro plural: *turpia et nimia*. La táctica para enfrentar la multiplicidad de estos neutros puede variar a lo largo de las ciento veinticuatro epístolas, pero parte siempre del dominio sobre sí mismo: *Imperare sibi maximum imperium est* (113.31). Son antítesis, pero no dejan de ser verdades y por lo tanto van con consejos y preceptos: obedecer primero para mandar después, someterse a la razón para someter luego todo a sí mismo, servir a la filosofía para servirse de ella cuando deba dirigir los operativos: *multos reges, si ratio te rexerit* (37.4). Esta conquista de sí mismo va paso a paso: sobre las cosas torpes, excesivas y fortuitas, sobre las riquezas y los miedos, también sobre el cuerpo y sus satélites, partiendo del vientre: *magna pars libertatis est bene moratus uenter et contumeliae patiens* (123.3). Los servidores del cuerpo tienen muchos amos: *multis seruit qui corpori seruit* (15.1). A cada circunstancia y objetivo le fija el imperativo de un precepto: *circumscribe corpus tuum et animo locum laxa* (15.2). Los vicios, las enfermedades del alma (*morbus*) y las pasiones (*adfectus*) tienen por su variedad y abundancia tratamientos y terapias propias<sup>7</sup>. Todos son yugos a los que el *animus* debe sacarles el cuello: *Libeat modo subducere iugo collum* (104.34). Apunta primero a los enemigos encubiertos, peligrosos por su atracción y poder, los placeres (*eneruant et effeminant*) y las riquezas, precio de servidumbres (*auctoramenta sunt seruitutum*). Por los techos que los cobijan —de paja o de oro— se puede reconocer a los libres y a los esclavos: *Culmus liberos texit, sub marmore atque auro seruitus habitat* (90.10).

(41.2). *Nulla sine deo mens bona est* (73.16). *Non pareo deo sed adsentior* (96.2). *Nihil deo clausum est. Interest animis nostris et cogitationibus nostris interuenit* (83.1). *Socii sumus eius (dei) et membra* (91.30), navegando entre el panteísmo pagano y el cuerpo místico cristiano.

<sup>7</sup> Cfr. la frecuente superposición de planos en algunos ejemplos del amplio espectro del dominio sobre sí, sobre las pasiones y sobre las cosas fortuitas. *Quid enim prodest equum regere et cursum eius freno temperare, adfectibus effrenatissimis abstrahi?* (88.19).

(*Animus*) *neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens...* (66.6).

## 6. *Libertad política frente a la libertad interior*

Ella aparece rozada cuando examina en la *Ep.* 73 la relación del filósofo con los magistrados, los reyes o administradores, a quienes debe su ocio fecundo; ejemplifica con la relación Virgilio-Augusto, en la cual el primero hace una abierta apología de la libertad de crear: *ipsum / ludere quae uellem calamo permisit agresti* (*Egl.* 1 verso 9 transcripto en *Ep.* 73.11), y a la par le hace llegar al segundo el necesario y elemental reconocimiento de su deuda: el ocio y la libertad a cambio de una apoteosis poética.

Pero aparece también, exaltada, cuando ensalza las heroicas gestas liberadoras de un Sócrates o de un Catón, que pierden en su lucha la libertad política, pero ganan con su muerte la libertad interior. Sócrates es el ejemplo más conocido, que tuvo en la antigua Roma muchos émulos. Vivió los 27 años de la guerra del Peloponeso, luego la tiranía de los treinta tiranos, o en “una libertad más cruel que las guerras y los tiranos” —*siue uxorem, moribus feram, lingua petulantem, siue liberos indociles et matri quam patri similiores*—; luego siguió la imputación de graves cargos, finalmente la cárcel y la cicuta; pero hasta el fin nadie vio a Sócrates ni más alegre ni más triste: *usque ad extremum nec hilariorem quisquam nec tristiorem Socraten uidit* (104.28). *Vis alterum exemplum? Accipe hunc M. Catonem recentiorem.* El gran republicano y filósofo estoico, amigo de Cicerón, Catón de Utica, a menudo Catón a secas, es el ejemplo romano más reiterado —en dieciocho epístolas— como símbolo, a la par de Sócrates, de la defensa de las libertades políticas, conjugadas y superadas con la suprema lección de su muerte en aras de su libertad interior. No se embanderó en la guerra civil con ninguno de los dos bandos, pues ambos representaban la negación del sistema republicano. En medio de la esclavitud general (*in seruis se libertati addixisse*) se consagró a luchar y morir por una libertad moribunda o ya muerta, “a menos que pienses —se intercala una ironía de Séneca— que Pompeyo, César y Craso fueron socios de la libertad” (104.29). Hace pública su decisión de elegir entre la muerte o el exilio: *si Caesar uicerit, moriturum, si Pompeius, exulatum* (104.32). En esa guerra no se jugaba su propia libertad: *non enim quaeri an liber Cato, sed an inter liberos sit* (95.71). Sigue luchando

porque es un modo de esclavitud menos indigno: es más honesto caer en la servidumbre luchando que ir hacia ella voluntariamente, *honestius in seruitutem casura quam itura* (95.70). Pasó su última noche con los dos instrumentos de su libertad a su cabecera: el *Fedón*, de Platón y su espada, uno para querer morir, otra para poder morir: *alterum ut uellet mori, alterum ut posset* (24.6). La espada, que es instrumento para la defensa del estado y de las libertades públicas, aquí es emancipadora de su libertad interior: *gladium adsertorem libertatis* (13.14). Ella le abrió la herida por donde la libertad verdadera y total paseó como por un arco de triunfo, con manto escarlata y corona de laureles. Las últimas palabras de Catón antes de matarse son igualmente heroica profesión de libertad interior frente a una lucha ya perdida y a la fortuna inútilmente adversa: "Nada has conseguido, fortuna, oponiéndote a todos mis intentos; hasta ahora luché no por mi libertad sino por la de mi patria y no obraba con tanta pertinacia" *ut liber sed ut inter liberos uiuerem...* (24.8).

La inmediata confesión de Séneca de que acumula ejemplos no para lucir ingenio sino para exhortar a Lucilio, nos confirma que es consciente de esta acumulación como también de la retórica combinación de los diversos planos de la libertad.

El recuerdo de Escipión el Africano, desde cuya granja en Literno escribió Séneca la *Ep.* 86, es el ejemplo claro de cómo, al crecer un estado o alguno de sus prohombres, se producirá invariablemente una colisión entre dos libertades: *aut Scipio Romae esse debebat aut Roma in libertate* (86.1). Escipión la salvó interponiendo la libertad de su noble espíritu y se retiró de Roma con estas palabras: *causa tibi libertatis fui, ero et argumentum*. Quiso ser causa y confirmación. Séneca alaba su moderación y patriotismo (*egregiam moderationem pietatemque*), "más admirable cuando dejó su patria que cuando la defendió"; y comenta que "la situación había llegado a un punto tal que o la libertad molestaba a Escipión o Escipión a la libertad", y optó por el exilio, similar al de su enemigo Aníbal.

La libertad política aparece, pues, pero escasa y además conjugada y gloriosamente superada por la interior.

### 7. Los esclavos y los sometidos a los vicios

Esta antítesis fue tópico corriente en la prédica estoica, no sólo como recurso literario fecundo en paradojas y metáforas, sino porque los esclavos fueron tierra fértil para la semilla de una libertad interior que alguna vez fructificó en logros más amplios y en libertades de otro plano.

La *Ep.* 47 es íntegramente una comparación o paralelo en que se conjugan ambos planos de la libertad: la filosófica interior y la civil exterior. El sometimiento de un hombre a otro hombre, un déspota o amo, siempre es considerado vergonzoso, doloroso, inhumano, pero a los moralistas estoicos escandalizan más los sometidos al vicio; son más numerosos, es más denigrante su servidumbre porque no es obligada sino voluntaria y por lo tanto culpable (*nulla seruitus turpior est quam uolantaria*, 47.17) y afecta al alma que nos hace hombres. Ellos sirven a muchos amos simultáneamente que son de índole humillante. El esclavo, en cambio, legalmente miembro (*familiaris*) de la familia, dependió de un solo amo, a menudo muy humano, y su libertad podía comprarse; la interior nunca.

El diálogo inicial imaginario es famoso, recordado por Macrobio (*Sat.* 1.11.7). La reiteración "son siervos", alternando con "también hombres" - "también compañeros" - "también humildes amigos" - "también consiervos sometidos como nosotros al azar de la fortuna", suena a disputa cada vez más encendida sobre su condición intrínseca humana; pero luego se impone una extensa descripción de su actual condición social inhumana, que parece ser el blanco de sus críticas. Tras afirmar con rigor filosófico que "nació de la misma semilla que tú, que goza del mismo cielo, que respira igual, vive igual, muere igual" (47.10) desciende al reiterado juego de los diferentes planos: —*Seruus est. —Sed fortasse liber animo. —Seruus est. —Ostende quis non sit; alius libidini seruit, alius auaritia, alius ambitioni, omnes timori* (47.17). Faltó poco —se diría— para que se creara un organismo en defensa de los derechos humanos de estos sometidos.

Cuando habla de los estudios liberales, los explica en sus dos sentidos: liberales, *quia homine libero digna sunt*; y además *studium uere liberale est, quod liberum facit* (88.2). En otras máximas —las trans-

cribimos por ser modelos de concisión —yuxtapone las dos servidumbres: *Paucos seruitus, plures seruitutem tenent* (22.11). En singular quiasmo enfatiza la segunda, concediéndole predominio numérico. Es similar el pensamiento y la forma de esta otra: *multorum dominus sed plurium seruus* (9.22). Una vez más mezcla libertades, anteponiendo siempre la filosófica interior, que vence a los vencedores de ejércitos vencedores: *Quem uicerim quaeris? Non Persas nec extrema Medorum. (...) sed auaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui uictores gentium uicit* (71.37).

### 8. Liberación última y definitiva: la muerte

El cuerpo es cárcel y el alma, su cautiva; así en la cultura oriental de la India y Persia y en la occidental, desde Sócrates y Platón hasta los padres de la Iglesia, y a través de los siglos, de filosofías y religiones diversas, de prosistas y poetas inclusive contemporáneos. La riqueza de variantes para esta imagen, generada por los ejercicios retóricos es, en la *Epístolas a Lucilio*, particularmente abundante. La cárcel es *cauea* = cueva (88.34), *uelamentum* = velo, vestimenta (92.13), *uagina* = vaina, que sirve y contiene a la espada, pero no cambia su naturaleza (*nec bonum nec malum uagina gladium facit*, 92.13). Otras veces la cárcel del alma será llamada *onus necessarium* = carga necesaria (91.33), *grauis sarcina* = pesado bagaje (65.16), *receptaculum* (92.34), *animi pondus y poena* = peso y castigo del alma, *custodia* = prisión, *sedes* = morada, *triste et oscurum domicilium*, *uinculum* = cadena, prisión...<sup>8</sup>

En este dualismo el alma es *optima sui parte* (65.18) y “el menosprecio de su propio cuerpo es libertad segura”: *contemptus corporis sui certa libertas est* (65.22). Los teólogos cristianos interpondrán entre

<sup>8</sup> Esta imagen del alma encadenada es una de las de mayor éxito, porque romper el hierro de una cadena es tarea sobrehumana y romper la atadura del cuerpo es duro, pero humano. Romper la atadura interior es tarea inherente a la filosofía: *(animus) in uincliis est, nisi accessit philosophia et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit et a terrenis ad diuina dimisit* (65.16). Este otro texto similar parece de un místico cristiano: *Maiores sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam uinculum aliud libertati meae circumdatum* (65.21).

ambos la gracia, aunque no siempre se despojan de aquel menosprecio estoico; pero en Séneca el problema se resuelve así: uno de ellos esclavo, el otro libre: *Seruiant ergo deteriora melioribus* (65.24).

Esa alma cautiva desde su nacimiento, verdadera servidumbre exterior, con la muerte escapa de su cárcel y cadena para volver a su libertad originaria, total y definitiva, pues Séneca cree en su supervivencia e inmortalidad (47, 63, 65, 76, 102, etc.) y conoce la metempsicosis (121.12) sin pronunciarse y dejando sin respuestas a varias preguntas esenciales (108.17 y ss., 58.8). Para Séneca en la *Ep.* 102.26 y ss., la muerte es un parto, rodeado de llanto y dolor. Tras nueve meses, o decenios, la creatura y los mortales se liberan de su cárcel o vientre (*contubernio foedi atque olidi ventris*). "Temes ese día como el último y es el de tu nacimiento eterno" (*aeterni natalis*). El moribundo tiene ventajas sobre la creatura (*rudis et imperitus omnium*), que se sorprende con su vida propia y con la novedad del aire puro (*aura liberior*); y queda atónita, "ignorante de todo en un mundo desconocido" (*nullius rei gnarus obstipuisti inter ignota*). El mortal, aunque cautivo, tuvo un largo período de estudio y filosofía para preparar su "nacimiento"<sup>9</sup>. Pero ambos aprenderán pronto que en ese doble alumbramiento a la luz no se pueden llevar consigo los *membra iam superuacua*, es decir, el cuerpo largo tiempo habitado (*corpus inhabitatum diu*) y los envoltorios de los recién nacidos (*uelamenta nascentium*). Pues "la naturaleza despoja al que se va como al que entra; no te es permitido llevarte más de lo que has traído".

Eso que llamáis vida es muerte, ésa que sigue a la muerte es la verdadera vida, había asegurado Escipión desde el más allá en el *Somnium Scipionis*, de Cicerón. Pero allí se refrena el natural deseo de tal nueva vida y se prohíbe anticiparla mediante una muerte voluntaria, vieja vida que sólo puede ser quitada por quien la dio, Dios. Séneca en cambio disiente. Acepta el suicidio, equiparando el derecho de la vida con el de la muerte. "Cuando me parezca, romperé esta sociedad con mi cuerpo" (65.22). Se es libre "cuando la muerte está en nuestro poder" (91.22). La muerte voluntaria, decisión tomada por el sabio, que debe consultar no los intereses o el estado del cuerpo sino

<sup>9</sup> Cfr. 61.4: *Ante ad mortem quam ad uitam praeparandi sumus.*



la dignidad del alma, es liberación interior, que es estimada como heroica. Es privilegio del sabio, no del desahuciado, cobarde o desesperado: *sapiens uiuit quantum debet, non quantum potest* (70.4); es camino: *ad magnam libertatem uia* (70.16); es camino ancho y fácil; basta un punzón (*scalpello*) y un poco de ingenio en alguna servidumbre física demasiado rigurosa. No hace falta un instrumento noble, espada o cicuta, y cita (en *Ep.* 70.20) un modo en extremo indecoroso de morir, siempre preferible a la más limpia esclavitud: *praefendam esse spurcissimam mortem seruituti mundissimae* (70.21). Séneca la alabó tantas veces que finalmente la obtuvo, igual que Sócrates. Intentó aplicarla antes en varias oportunidades propicias para un sabio, pero lo "retuvo la vejez de su indulgentísimo padre" (78.2)<sup>10</sup>.

Su argumentación de que no se debe temer a la muerte, que no es ni un bien ni un mal sino algo indiferente, se tiñe a veces de retórica, manejada libremente como el juego que hace con los distintos planos de la libertad<sup>11</sup>.

Hemos comprobado que la confusión de estos planos se da en la vida y en la muerte: vivir como esclavo sujeto a un amo y vivir encarcelado en un cuerpo es una servidumbre obligada, variable, mudable la primera, inmutable la segunda; vivir temiendo la muerte o sometido a vicios y pasiones es otra servidumbre, voluntaria, interior; la muerte,

<sup>10</sup> Entre las epístolas 65 y 75 Séneca pareciera pasar por un período de obsesión por el tópico libertad-muerte. Hay una máxima y un ejemplo para cada género de muerte. ¡Cuántas acumulaciones de máximas exigían en sus clases los rétores! (*Sapiens*) *cogitat semper qualis uita, non quanta sit* (70.5). *Vitam et aliis adprobare quisque debet, mortem sibi* (70.12). *Honestius mori discunt homines quam occidere* (70.27). Entre los ejemplos debió de impresionarle el suicidio colectivo de una ciudad de su tierra, *Numancia*, que muere en brazos de la libertad (*in complexu libertatis expirat*, 66.13).

<sup>11</sup> Citamos a modo de ejemplo: No es un mal porque, coincidiendo con Epicuro, mientras existimos la muerte no está presente, y cuando está presente ya no existimos (36.9). *Mors ad te uenit: timenda erat, si tecum esse posset. Sed necesse est aut non perueniat aut transeat* (4.3). Ningún mal es grande si es el último (4.3). Lamentar la muerte de alguien es lamentar que sea hombre (99.8). Cfr. *Consol. a Marcia II: Mortalis nata es, mortales peperisti*. Cfr. *Consol. a Pol. II: Ego cum genui, tum moriturum scui*. Lo único malo que tiene la muerte es ser temida (104.10). *Emissis meliora restant, onere detracto, consumptis nihil restat, bona pariter malaque submota sunt* (24.18). Cfr. este juego de conceptos y palabras: *Meditare mortem; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, seruire dedit*. . . De manera similar juega con el dolor: Es leve si se puede soportar, es breve si no puede soportarse (24.14).

aceptada libremente, es liberación exterior e interior, definitiva, y si es voluntaria, es actitud más heroica que vencer al enemigo.

## 9. Conclusiones

a) Hay en las Epístolas a Lucilio predominio absoluto de la libertad interior, verdadera, espiritual, indivisible, total, que predicán los sabios y enaltece las almas y acerca la doctrina estoica al cristianismo. Es la libertad primera en el orden jerárquico y última en el cronológico, tanto en los planteos temáticos de las escuelas filosóficas como por el momento en que se acepta o se busca la muerte liberadora.

b) La servidumbre que se le opone, la de los vicios y miserias que rebajan el alma, es más vergonzosa por voluntaria y peor que la servidumbre de los esclavos, quienes pueden alguna vez comprar su libertad o dependen de un solo amo, e incluso pueden gozar de libertad interior.

c) Esta servidumbre física y civil aparece a menudo conjugada y contaminada con la servidumbre moral, a las que la retórica senequiana gusta presentar en estrecho maridaje, cuando la familiaridad del género lo permite. En los tratados morales, en cambio, ello es menos frecuente; el rigor filosófico no acepta tanto colorido retoricista, que por momentos parece descender no ya a lícitas muestras de ingenio sino a simples juegos de palabras. Así vemos que en *De Benef.* (3.20) el esclavo es definido sin contaminación retórica como siervo sometido sólo en su cuerpo, pero no en su alma que es libre y dueña de sí. "El amo compra o vende sus cuerpos, no su interioridad, que no puede ser cedida en propiedad".

ch) También en *Quaest. Nat.* III distingue claramente al *liberum ex iure Quiritium* del *liberum ex iure naturae* (III *Praef.* 16); aunque los enfrenta en antítesis, su intención no es fundirlos ni confundirlos sino diferenciarlos. Lo ha logrado también un poco más arriba, cuando ha opuesto los dominadores de pueblos y los que dominan sobre sí: *Innumerabiles sunt qui populos, qui urbes habuerunt in potestate; paucissimi qui se* (III *Praef.* 10).

d) Desde Séneca hasta P. Grimal se acepta que las libertades exteriores, la política y la civil, sufrieron cambios y vicisitudes que les hicieron perder vigencia, pese a las luchas y a la sangre derramada. La libertad interior, por su parte, también es presentada en frecuentes retrocesos, con ejemplos mayoritarios de servidumbre interior bochornosa, sin que se observen las reacciones de organismos internacionales defensores de los derechos humanos, que vigilan las libertades civiles, políticas y hasta las de prensa.

e) La señalada nivelación o trasposición de planos de la libertad es en las epístolas recurso retórico abundante que apunta a enaltecer la libertad espiritual sobre la física, imponiendo la reyecía del alma sobre el cuerpo; y a par, a dar brillo a un estilo en que la sencillez es proclamada pero rara vez practicada.

f) Persio, en la *Sat.* V, coincide con Séneca, su coetáneo, pero no porque recibiera influencia del hispanorromano —a quien conoció tardíamente como para ser cautivado por su ingenio: *sero cognouit et Senecam sed non ut caperetur eius ingenio*, (*Vita Persi*, de V. Probo)— sino porque siguen una moral estoica común. Esta sátira es una verdadera epístola, que en su primera mitad (1-72) está dirigida a expresar el reconocimiento al maestro Cornuto; en la segunda mitad (73-191), a desarrollar la teoría estoica de la libertad. En esta parte, como Séneca pero con diálogos y metáforas mucho más oscuras, distingue con precisión la libertad filosófica (*mera libertas*) de la civil, identificada por los gorros (*pillea donant*). Una la da el pretor, la otra la filosofía. No es libre el que no tiene amo pero es esclavo de la *Auaritia*, *Luxuria*, *Ambitio*, que son tiranías peores, porque esclavizan el corazón y las almas (115-191).

Para ser verdaderamente libre no basta hacer la vida como quiera: *ducere uitam... ut uoluit* (83-84). Séneca da un paso más y reemplaza *uoluit* por *noluit* y transforma una servidumbre en libertad con sólo un “no quiero” interior, llevando gustosamente una vida del modo que no quiere. Lo que para Persio no es libertad integral lo es para Séneca, si voluntaria y gustosamente hace lo que era obligatorio, necesario y que no quería hacer: *qui imperia libens excipit, partem acerbissimam seruitutis effugit, facere quod nolit* (61.3).

g) P. Grimal, en su recordado libro, no trata específicamente la libertad senequiana, pero coincide en que la libertad en general "se revela en la experiencia como algo inseparable de la muerte" (p. 11), que "sólo hay libertad absoluta en una soledad absoluta" y que "es en la muerte y por ella como se realiza nuestra libertad" (p. 17).

h) Coincidimos, modificándolo apenas, con un juicio de Bignone (*Historia de la Literatura Latina*, Buenos Aires, 1952, p. 338) en favor de la libertad filosófica de ese tiempo: "Si la literatura fue a veces servil en este período, la filosofía fue siempre libre", calificativo que preferimos sustituir por "liberadora", apoyados en la opinión emitida inmediatamente después: "El dominio filosófico de sí mismo parece ahora el mejor modo de escapar a la arbitrariedad de la tiranía".

i) Como contrapeso de esta opinión ponemos en el otro platillo de la balanza este otro juicio más antiguo, de René Pichon (*Revue des Deux Mondes*, 15 de septiembre de 1910), quien ve en el "autor de las Epístolas a Lucilio uno de los moralistas más ingeniosos de la antigüedad latina". En beneficio del retórico, aunque no del filósofo, hacemos más rotundo y enfático el juicio y consideramos al autor de las epístolas como el moralista más ingenioso y retórico de la antigüedad. Pues no parecen disgustarle estas dotes a nuestro escritor quien, pese a su repetida prédica en favor de la naturalidad, las reconoce sin embargo apropiadas para temas tan grandes, con la condición de que acudan espontáneamente y sin refuerzo: *neque enim philosophia ingenio renuntiat* (75.3).

#### SUMMARIUM

Diuersae conceptiones libertatis enumerantur, de quibus agitur in recenti libro magistri P. Grimal (1), sed una ex his uitalis cum in Senecae uita (2) tum in doctrina morali Epistularum ad Lucilium (4) fuit: spiritualis uel interior libertas, quam Stoa praedicauit, cui Seneca, adhibita tamen quadam libertate, adsensus est. Laudatur Seneca ut scriptor liber, "quem philosophi quasi liberum fecerunt", apud Augustinum (*De Ciuit. Dei*, VI.10) (3).

Haec libertas (5), qua, duce philosophia et impellente uoluntate, animus liberatur morbis et adfectibus roboraturque imperio sui ipsius ad uirtutes colendas, absoluta, indiuisa et in morte decretoria, praeeminet inter alias omnes, uel politicam uel ciuilem, in Epistulis timide et rhetorice tractatas; quarum ambitus

exaequati et crebro permixti, in Dialogis moralibus tamen non eadem frequentia confluunt sed rigore philosophico maiore distinguuntur.

Libertas politica (6), quam Seneca non uidetur nimis adamasse, apparet pro principum imperio non mediocriter obscurata, in morte autem Socratis et Catonis et postea Senecae ipsius a libertate spirituali ualde superata. Serui domino et domini uitiiis submissi tractati sunt ut tropos a stoicis rhetoribusque relatus (7). Alii, pauci numero, seruiunt uni domino coactu externo, quibus facultas libertatis emendae est, alii multis uitiiis, seruiunt sponte sua, qui plures sunt et els nulla emendi libertatem facultas erit. Vterque seruitus, uniuoce et rhetorice tractata ad exaltandas uirtutes —a libertate spirituali genitae— inuicem esse collata uidentur. Libertas ultima mors est, qua sponte accepta aut uoluntarie quaesita animus e carcere et uinculis corporis elapsus omnes maximasque seruitutes uincit (8).