

HOMBRE Y SOCIEDAD EN SÉNECA

MAN AND SOCIETY IN SENECA

Carmen CODOÑER*

Séneca sitúa al individuo dentro de la sociedad en sus distintas manifestaciones. Las responsabilidades en cuanto miembro de las distintas formas que adopta el colectivo, y el papel que en cada uno de ellos desempeña, varían. Una atención especial merece la actuación como ser humano, con independencia de la sociedad en que está inserto.

Palabras clave: Séneca, sociedad, individuo.

Seneca placed the individual within society in its different manifestations. Responsibilities as a member of the various forms adopted by society, as well as the role played by each of them, vary. Special attention is given to its behaviour as a human being, irrespective of the society to which he or she belongs.

Keywords: Seneca, society, individuals.

El núcleo de los escritos en prosa de Séneca es el hombre. Todo, en Séneca, está concebido y dirigido a la formación del ser humano.

Parte de una realidad compleja, dentro de ella se desarrolla la vida y sobre ella se pronuncia el filósofo.¹ Es ese punto de vista, sesgado

¹ Los estudios sobre *De beneficiis* senecano contienen, por lo general, alusiones al comportamiento social del hombre, pero desde puntos de vista diferentes. Algo más próximos, aunque ajenos a nuestro planteamiento: Codoñer 2003; Griffin 2003; Schirok 2005.

* Facultad de Filología Universidad de Salamanca.

Correspondencia: Universidad de Salamanca. Facultad de Filología. Plaza de Anaya s.n. 37008 Salamanca. España.

e-mail: codo@usal.es

voluntariamente, lo que caracteriza la prosa senecana, tanto en su forma, como en las ideas que transmite: cualquier cuestión se presenta al oyente o lector pasada por el tamiz de la razón, en un intento de darle carácter universal. No encontraremos “un” amigo o “una” patria, porque es la categoría de “amigo” y “patria” lo que importa. Las personas son representativas de situaciones, simbolizan ideas, son estereotipos. Cuando habla de sí mismo, no es fácil discernir si lo que dice responde a sus pensamientos o sentimientos personales o lo modifica para usarlo como punto de apoyo en sus disquisiciones filosóficas.

1. El universo y la tierra

Es en las *Consolationes* donde desarrolla con más detalle la doble naturaleza del hombre. Como se trata de ofrecer consuelo ante la desgracia, el foco se fija en los contrarios: vida/muerte –por extensión, *exilium*– y lo que significan dentro de una concepción dicotómica del universo. De un lado el universo, de otro el *mundus* y, más en concreto la tierra, parte del *mundus* habitada por el hombre.

El paso de la vida a la muerte significa integrarse en el universo donde el mal no existe, que se rige por leyes fijas y eternas (*ad Marc.* 18.1) y donde la *pax* es perpetua. La desigualdad entre los hombres no cabe en el universo. La tierra, contemplada desde allí ofrece una faceta física, que Séneca describe; unas veces, llena de belleza (*ibid.*), pero que también puede concebirse (*ad Marc.* 26.6) como un lugar sometido a movimientos naturales que acabarán con las comunidades humanas: inundaciones, terremotos, incendios... que supondrán su fin. Una belleza, pues, destinada a perecer arrastrando con ella al género humano.

2. La sociedad

Quien observa a los seres humanos y sus circunstancias sin implicarse como tal, una de las primeras cosas que observa es la desigualdad existente entre ellos (*ad Marc.* 20.2):

Res communes fortuna male diuisit et *aequo iure* genitos alium alii donauit.

Nacidos con iguales derechos, la Fortuna no hizo una distribución justa. Las condiciones no son las mismas: *ingenuus/seruus*, como tam-

poco, necesariamente, la que se posee por nacimiento se mantiene. El hombre nacido libre puede pasar a esclavo por circunstancias diversas. En sentido inverso, el esclavo puede pasar a *libertus* y de esta condición a *libertinus*.

Asimismo, la condición legal de un hombre no determina el estrato social al que pertenece, el *ingenuus* puede formar parte de la *plebs*, el sector más desfavorecido de la sociedad romana, en el que suelen estar integrados los libertos.

La secuencia en que son mencionados por Séneca, cuando asegura que la *uirtus* es accesible a todos los hombres, muestra no solo la existencia de una estructura social plural, sino su aceptación oficial (*benef.* 3.18.2):

Nulli praeclusa uirtus est; omnibus patet... et *ingenuos* et *libertinos* et *seruos* et *reges* et *exules*; non eligit *domum* nec *censum*, nudo homine contenta est.

La doctrina filosófica que pretende transmitir, por contraste, nos lleva a la inexistencia de una humanidad acorde a los principios básicos que debieran regularla y, repetidamente, nos pone la realidad ante los ojos.

2. 1. Género humano

El hombre desde que nace pertenece a una comunidad reglada de acuerdo con determinadas normas, pero también es parte del género humano al que está vinculado por lazos no explícitos, si bien comunes a todos los seres divinos y humanos y, en condición de tal, forma parte del universo (*De otio* 4.1):

Duas res publicas animo complectamur, alteram magnam et uere *publicam*, qua dii et homines continentur, in qua non ad hunc angulum respicimus aut ad illum, sed terminos *ciuitatis nostrae* cum sole metimur, *alteram*, cui nos adscripsit condicio nascendi.

2. 2. Societas

Para Séneca el hombre es una creación divina, al igual que cualquier otro ser vivo, el más próximo de los cuales es el animal. Más débil que ellos, su superioridad se basa en la *ratio*, base de su capacidad para

agruparse en sociedades, cuya finalidad primordial es la búsqueda de protección² frente a los animales y las adversidades (*benef.* 4.18.2):

...ceteris animalibus in tutelam sui satis uirium est... hominem... nudum et infirmum *societas* munit. Duas deus res dedit, quae illum obnoxium ualidissimum facerent, *rationem et societatem*; itaque, qui par esse nulli posset, si se duceretur, rerum potitur.

Pocas veces Séneca se refiere a comunidades humanas con el nombre de *societas* (12) y, cuando lo hace, el significado no va más allá del que tiene para nosotros “sociedad”. Sólo en tres pasajes el contexto nos pone en contacto con una comunidad que exige ciertos requisitos para ser así considerada. Su valor para el hombre está basado en el respeto a unas normas no escritas que, al comienzo de ese mismo tratado nombra (1.4.2):

De beneficio dicendum est et ordinanda res, quae *maxime societatem adligat, danda lex uitae...*

Consecuencia de la necesidad y de su propia naturaleza, el hombre, en cuanto ser vivo y racional, se integra en una *societas* que le garantiza seguridad, siempre y cuando los individuos que la integran acepten unas normas de comportamiento: *lex uitae*.

La vida en común exige un acuerdo para mantener la unidad; debe funcionar sobre normas que no entran en la categoría de leyes escritas (*lex uitae*) y que podríamos identificar con el *ius humanum*; lo que da cohesión a esta comunidad es el respeto a los derechos humanos, como dice al final del tratado (7.19.8):

Quicquid erat, quo mihi cohaereret, *intercisa iuris humani societas* abscedit.

Podríamos pensar en una sociedad idealmente respetuosa de los “derechos humanos”. Si alguien los rompe, se rompe con ello el vínculo que lo ligaba al resto de seres humanos que constituyen la *societas*. Si

² *Epist.* 76.10. La indisoluble pertenencia a una comunidad ya había sido formulada por Cicerón en *De officiis* 1.67: *Inter nos natura ad ciuilem communitatem coniuncti et consecrati sumus*. Respecto a Séneca, Cicerón incluye el carácter de agrupación ciudadana, otorgándole un matiz de agrupación integrada en un sistema.

se vulnera ese principio, el individuo no merece ser miembro de esa *societas*.

2. 3. *Populus*

El formar parte de una comunidad hace que la vida de un individuo se desenvuelva entre lo público y lo privado, sea su papel activo o pasivo. Dentro de la comunidad, por tanto, no hay que olvidar que el destinatario de las obras y el autor de las mismas: Séneca, pertenecen al grupo de los *ingenui*.

El término más genérico para indicar la pertenencia a una comunidad es *populus*, con una doble acepción relacionada con el uso en singular o plural. *Populus*, en singular, es el equivalente a un grupo de seres humanos, generalmente numeroso, cuya adscripción a una comunidad concreta no se especifica; lo que interesa destacar, cuando se emplea, es la idea de cantidad, un conjunto numeroso de individuos, siempre que no vaya acompañado de connotaciones políticas. Así pues, podemos encontrar claramente negativos (*De ira* 1.2.4):

Quid? Gladiatoribus quare *populus* irascitur et tam inique, ut iniuriam putet, quod non libenter pereunt?

Mientras otros (*ibid.* 3.41.2) están cargados de rasgos positivos:

Primo forsitan aspectu; sed simul aequalitas uitae fidem fecit non segnitiam illam animi esse sed pacem, ueneratur illos *populus* idem colit-que nihil ergo habet in se utile taeter iste et hostilis adfectus...

y otros simplemente indican la pertenencia a un grupo homogéneo; así lo vemos en *benef.* 6.34.1:

Consuetudo ista uetus est regibus regesque simulantibus *populum amicorum* describere...

La pertenencia a un grupo concreto, acompañada de un determinante, queda fijada en la expresión *populus Romanus*, de indefinición mayor que *ciues Romani*, puesto que designa a todos los habitantes del Estado romano, con independencia de su condición legal respecto a él.

Significado distinto tiene el plural. El estar acompañado muchas veces de *gentes* o *urbes* ayuda a precisar algo más el significado de la palabra.

Si *gens* pretende indicar un grupo numeroso de gente unidos por un origen común, el sintagma próximo al cliché formado por la unión de ambos otorga a *populi* una mayor imprecisión, tal como hemos visto en singular. Designa a las multitudes que comparten lugar (*urbes*) o algún rasgo irrelevante que no les confiere homogeneidad, masas de seres humanos cuya unión es circunstancial.

En la que se considera su última obra, las *Epistulae*, es llamativa la escasez de ocasiones en que recurre al plural, siendo así que el número de ocurrencias es casi el mismo que el que tenemos en el resto de su obra en prosa. Es interesante uno de los casos, donde plural y singular se dan juntos. El hombre, para alcanzar la sabiduría, debe pasar por un aprendizaje imprescindible. El mundo en que vivimos nos seduce, nos influye. Los errores individuales van más allá del individuo que los comete (*epist.* 94.54):

Nemo errat uni sibi, sed dementia spargit in proximos accipitque inuicem. Et ideo in singulis uitia populorum sunt, quia illa populus dedit.

Cada uno de los individuos integrantes de una comunidad posee los defectos de la comunidad a la que pertenece, porque el hecho de formar parte de un *populus* supone una cierta homogeneidad en el comportamiento, que le confiere identidad. Aquí el singular, *populus*, tiene el mismo valor que el plural anterior y su repetición destaca lo que es significativo: el carácter sentencioso de la frase, que la transforma en verdad.

Podría decirse que *populus* está en la base de cualquier forma de gobierno, aunque no sea identificable con ninguno de ellos.

2. 4. *Patria*

Si *populus* puede hacer referencia a cualquier grupo humano, *patria* representa un concepto delimitado por su pertenencia a una agrupación concreta, determinada por el lugar y por la condición de sus habitantes. *Patria* significa el lugar al que todo hombre pertenece por nacimiento. Eso significa para Séneca la existencia de una doble patria para el ser humano desde el momento en que nace (*dial.* 9.4.4):

Ideo magno animo nos non *unius urbis moenibus* clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus *patriamque nobis mundi* professi sumus, ut liceret latiore uirtuti campum dare.

La primera, concreta, se dice del lugar concreto donde nacemos, al que nos unen lazos de familia, de amistades, de modo de vida, concretada en una *urbs* en este caso. La segunda, una abstracción: el mundo al que pertenecen todos los seres humanos. Concepto estrictamente filosófico en este último caso y concreto en el primero. La vinculación emocional al lugar al que un hombre pertenece hace considerar “apátrida” a todo aquél que ha perdido su vinculación con el lugar, como dice Séneca desde su exilio en Córcega. En la *Consolatio ad Heluiam* (6.2), a una supuesta objeción —*Carere patria intolerabile est*— contesta:

Aspice aedum hanc frequentiam, cui uix urbis immensae tecta sufficiunt: *maxima pars istius turbae patria* caret. Ex municipiis et coloniis suis, ex toto denique orbe terrarum confluerunt.

Habla de Roma, inundada de gentes venidas de los lugares en que han nacido y que han abandonado. La *patria* representa un vínculo emocional con los orígenes y ese vínculo nada tiene que ver con la pérdida de derechos cuando se trata de una forma mitigada de exilio, propia del Principado.³ Con la patria no existen lazos objetivos, pero su valor para todo individuo supera afectivamente a cualquier otro; por esa razón suele ponerse en paralelo a padres, hijos, amigos... (*benef.* 5.19.9):

Si patri do beneficium, et matri et auo et auunculo et liberis et adfinibus et amicis et seruis et *patriae*.

La denominación menos precisa para una colectividad que goza de un referente es *patria*, y su mención sirve para destacar la unidad de sus miembros frente a lo *peregrini*.⁴ Y de modo automático, el concepto de *patria* va ligado a la *libertas*, puesto que caer en manos del enemigo significa la pérdida de libertad de la comunidad, a la que pertenece por nacimiento:

³ La *relegatio* no conllevaba la pérdida de bienes, ni de *status* social.

⁴ Durante el Principado se admitía en casos concretos la doble ciudadanía, pero la *patria* del individuo sigue siendo el lugar de procedencia.

[...] uir fortis ac iustus, cum mortis suae pretia ante se posuit, *libertatem patriae, salutem* omnium, pro quibus dependit animam... periculo suo fruitur (*epist.* 76.28).

Non pro mea adhuc sed *pro patriae libertate* pugnaui, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos uiuerem (*epist.* 24.7).

2. 5. *Civitas*

Con *ciuitas* se roza el límite entre lo individual y lo público. Propiamente es inseparable de la noción de ciudadano, es decir, designa al conjunto de *ciues* de una comunidad, es decir, a un conjunto de hombres más restringido que el abarcado por *patria*. Sin embargo, es inevitable que el término se deslice en ocasiones hacia el conjunto de habitantes de un lugar, y en otros casos hacia un significado mucho más amplio, equivalente a nuestro “ciudadanía”.

A veces parece ser un *quasi* sinónimo de *urbs*: *ciuitas capta, destructa...* pero, en general, el contexto en que se encuentra dota al vocablo de connotaciones alusivas a los seres humanos que la conforman; participios como *degenerans* (*De const.* 2.2), *quieta* (*epist.* 88.5), *aegra* (*epist.* 114.11) identifican la *ciuitas* como el conjunto de ciudadanos que a ella pertenecen. La *ciuitas*, pues, se aprecia desde el ciudadano, no desde las instituciones, aunque siempre mantiene un carácter político muy marcado.

Raras veces encontramos la palabra *ciuis* en singular y en los pasajes en que aparece suele designar a un personaje a fin de informar sobre su condición dentro de la sociedad. Domina el plural que necesariamente nos lleva de modo inmediato a una *ciuitas* con perfil humano. Indica bien el concepto que Séneca tiene de esta comunidad el uso casi exclusivo del adjetivo *ciuilis* para referirse a *ius*.

3. El Estado

El término para referirse a la comunidad formada por el conjunto del universo, que incluye seres divinos y humanos, y el utilizado para la que se reduce a la sociedad civil regulada, es el mismo: *res publica*. La primera está abierta a todos (*uere publicam*), no tiene fronteras (*terminos*); la otra puede designar distintas agrupaciones, reducida en exten-

sión y en hombres; no se elige la pertenencia a una de ellas, sino que viene dada por las circunstancias del nacimiento (*condicio nascendi*). En cualquier caso, incorpora una parte de la humanidad que nunca llegará a ser representativa de todos los que la integran (*De otio* 4.1):

Haec (sc. res publica) aut Atheniensium erit aut Carthaginiensium, aut alterius alicuius *urbis*, quae non ad omnis pertineat homines sed ad certos.

Cuando escribe Séneca, *res publica* es un término genérico para referirse al estado, en cualquiera de sus posibles formas.

Esta *res publica* humana puede asumir diversas formas, a las que Séneca se refiere, de manera extremadamente concisa e indirecta, en una versión de los tres regímenes que Cicerón recoge en su *de re publica* (*epist.* 14.7):

Interdum populus est quem timere debeamus; interdum si ea *ciuitatis disciplina* est ut plurima *per senatum* transigantur, gratiosi in ea uiri; interdum *singuli* quibus *potestas populi* et in *populum* data est.

Son sistemas políticos con una larga tradición: la “democracia”, la “democracia representativa” y el “absolutismo”. Ninguno de ellos recibe una opinión que lo valore por encima de los demás, sólo se atiende a la degradación a que está expuesto cada uno de los ellos: el *populus* puede llegar a inspirar temor; entre los elegidos por el pueblo, puede haber alguno con mayor influencia que el resto (*gratiosi uiri*); el individuo a los que se ha entregado el poder absoluto (*potestas populi*), también pueden usarlo contra el pueblo (*in populum*). Observamos que, en los tres casos, no se dice que el poder sea ilegítimo.

La aceptación o rechazo de uno u otro sistema político, no depende del sistema, sino de las personas que lo desempeñan. De hecho, cualquiera de ellos puede dar cabida a hechos infamantes, tal como sucedió en el caso de Sócrates en la república ateniense (*De tranqu.* 5.3):

Hunc (sc. *Socratem*) tamen Athenae ipsae in carcere occiderunt... ut scias et in *adflcta re publica* esse occasionem sapient uiro ad se proferendum et in *florenti ac beata* pe<tulant>iam, inuidiam, mille alia inertia uitia regnare.

Esta indefinición respecto al término, hace posible aplicarlo al sistema neroniano y admite adjetivaciones, como sucede en *clem.* 1.1.8:

Laetissima forma rei publicae, cui *ad summam libertatem* nihil deest, nisi pereundi licentia.

Aunque el uso de una frase sustitutoria para designar ese tipo de gobierno puede ser indicativa, en este caso concreto, de una cierta tendencia a evitarlo. Dice en *clem.* 1.4.3:

Ideo principes regesque et quocumque alio nomine sunt tutores status publici...

Incluso a un Estado como el cartaginés se le da el nombre de *res publica*, aun cuando la libertad no exista (*De otio* 8.2).

4. Formas de gobierno

4. 1. *Res publica*

Es inevitable, sin embargo, que el contexto donde se habla de la *res publica* incline a evocar una forma concreta de gobierno. Del mismo modo que la figura de Catón nos lleva a identificar la época republicana, cuando leemos la conocida frase: *neque enim Cato post libertatem uixit, nec libertas post Catonem*, colofón de una *res publica* desaparecida con él,⁵ el pasaje en que habla de Augusto implica su desaparición (*clem.* 1.9.1):

Diuus Augustus fuit mitis princeps, si quis illum a principatu suo aestimare incipiat; in communi quidem rei publicae gladium mouit.

El nexo *in communi* solo aparece dos veces más en los textos latinos clásicos, y es en Tácito. En *Annales* 13.27.2 la expresión es clara: *non frustra maiores, cum dignitatem ordinum dividerent, libertatem in communi posuisse*. Menos fácil de interpretar es el pasaje de *Historias* 4.74.1. Se encuentra en un discurso de Cerealis dirigido a los galos que quiere transmitirles la idea de que su situación respecto a Roma no es la de un pueblo sometido:

⁵ *De const.* 2.2 ... aduersus uitia ciuitatis degenerantis... stetit solus (sc. Cato) et cadentem rem publicam... tenuit, donec abstractus comitem se diu sustentatae ruinae dedit...

[...] nos [...] iure uictoriae id solum uobis addidimus, quo pacem tueremur; nam neque quies gentium sine armis, neque arma sine stipendiis, neque stipendia sine tributis haberi queunt. Cetera *in communi* sita sunt.

Romanos y galos participan de todo por igual.

Augusto se levantó en armas contra la República, cuando en el poder participaban los representantes de toda la sociedad (*in communi*), Séneca establece así un contraste entre el momento en que pasa a asumir el poder personal (*principatus*) y el sistema político anterior.

Al hablar de Cartago como sistema de gobierno, *res publica* adquiere connotaciones negativas, al igual que al hablar de Atenas en *De otio* cuando narra el final de Sócrates (8.2):

Ad Carthaginiensium ergo *rem publicam* sapiens accedet, in qua adsidua seditio et *optimo quoique infesta libertas est*, summa aequi ac boni uilitas, aduersus hostes inhumana crudelitas, etiam aduersus suos hostilis?

En la mente del escritor solamente existen dos formas de sistema político: la tiranía y su opuesto; ahora bien, el hecho de ser opuesto a la tiranía no lo hace bueno, porque un sistema, llámesele democrático en el sentido de no absolutista, puede adoptar diversas formas, algunas no deseables.

4. 2. *Princeps, rex, tyrannus*

La forma de Estado solo aparece definida en el caso del poder absoluto, y una de sus posibilidades: *tyrannus*,⁶ siempre se contrapone a *rex*. De los ocho pasajes donde se menciona este sistema político, cinco están en *De clementia*, no asociados a su momento, sino a la etapa anterior a la instauración de la “democracia” con Bruto. A los gobernantes de ese periodo de la monarquía les confiere la condición de *tyranni*, no de *reges*. Pues bien, la repetida contraposición *tyrannus/rex* en *De clementia* consigue un efecto evidente: paliar la percepción de la

⁶ El sistema, *tyrannis*, en Séneca solo es utilizado para referirse al régimen de los treinta tiranos en Atenas.

monarquía como absolutismo, transformándolo en un sistema donde el gobernante no es incompatible con el ejercicio de la libertad.

De hecho, su presencia en *De clementia*, está destinada a convencer, no tanto a Nerón, como a un sector de la sociedad, que el cambio, que todos perciben, no significa un peligro. Así recoge la diferencia entre *rex* y *tyrannus*:

1.11.4: Quid enim est, cur *reges* consenuerint liberisque ac nepotibus tradiderint regna, *tyrannorum* execrabilis ac brevis potestas sit? [...] quid interest inter tyrannum ac regem (species enim ipsa fortunae ac licentia par est), nisi quod *tyranni* in uoluptatem saeuiunt, *reges* non nisi ex causa ac necessitate?

1.12.1: 'quid ergo? non *reges* quoque occidere solent?' sed quotiens id fieri publica utilitas persuadet; *tyrannis* saeuitia cordi est. [...] *Tyrannus* autem a *rege factis* distat, non *nomine*; nam et Dionysius maior iure meritoque praeferrí multis regibus potest...?

Por otra parte, el término *princeps/principatus*, empleado para designar a Augusto y sus sucesores, aparece en plural, para referirse a esa figura institucional, unido a *reges*, en una especie de equivalencia. Una vez en *De beneficiis* y tres en *De clementia*.⁷ La relativa abundancia del nexo *reges/principes* en *De clementia* es posible que se deba, precisamente, a un intento de favorecer la conexión existente entre ambas figuras. Un solo ejemplo puede bastar (*clem.* 1.4.3):

Ideo *principes regesque* et quocumque alio nomine sunt tutores status publici [...];

El sistema anterior a César es irrecuperable y, ante esa nueva situación, todavía no hay acuerdo unánime sobre cómo denominar el sistema (*benef.* 2.20.2):

⁷ *Benef.* 5.4.2 [...] *non oportet a praepotentibus uiris accipere beneficium, quibus gratiam referre non possis, a principibus dico, a regibus, quos eo loco fortuna posuit* [...]; *clem.* 2.1.3 (comentario a la frase de Nerón): *O uocem in contionem omnium mortalium mittendam, in cuius uerba principes regesque iurarent*; *clem.* 2.5.2 *Scio male audire apud imperitos sectam Stoicorum tamquam duram nimis et minime principibus regibusque bonum daturam consilium* [...].

Quia ut *regis nomen* extimuit (sc. Brutus), cum optimus ciuitatis status sub *rege iusto* sit, aut ibi sperauit libertatem futuram... aut existimauit *ciuitatem* in priorem posse reuocari *amissis pristinis moribus* futuram-que ibi *aequalitatem ciuilis iuris* et staturas suo loco *leges*, ubi uiderat tot milia hominum pignantia, non an *seruirent*, sed *utri*.

Pero la situación creada por Augusto es difícil de definir: es la persona que posee el poder absoluto quien decide el grado de cada uno de los valores perdidos. Lo que determina el carácter del gobierno no es la configuración del sistema, sino la persona que ejerce el poder.

A partir de ese momento, la *libertas* de los ciudadanos queda condicionada no por el sistema, sino por el individuo que lo rige, sea cual sea su actitud respecto al poder.

El escritor romano encuentra siempre dificultades para expresar la realidad política de la época que comienza con las guerras civiles, porque en la mente se ha fijado una dualidad histórica intocable: con *res publica* se identifica el periodo anterior y la muerte de la *libertas*; con *rex* la etapa anterior a la *libertas* asociada al nombre de Bruto.

5. El individuo y la sociedad desde un punto de vista moral

Ahora bien, con independencia de su situación en cuanto miembro de cada una de ellas, el hombre cuenta con una personalidad cuyo desarrollo interesa especialmente a Séneca. Porque de ello depende un aspecto tan importante como el obligado cumplimiento de unas normas fijadas por la sociedad a que pertenece: el comportamiento derivado de la formación moral de cada ser humano. El hombre, moralmente, tiene una serie de obligaciones con la sociedad, personalmente y como representante del colectivo. Se trata de los *officia*.

Hay un pasaje de la *Consolatio ad Heluiam* que ilustra perfectamente la idea. En su papel de consolador de su propia desgracia, al hablar de su destierro en Córcega, siguiendo su personal manera de destacar una idea, le opone la contraria: su estancia en la isla le pone en contacto con aquello de que carece Roma: *iustitia, continentia, prudentia, pietas* (*Cons. ad Helu.* 9.3):

Iam omnibus templis formosius erit, cum illic *iustitia* conspecta fuerit, cum *continentia*, cum *prudentia*, *pietas*, omnium *officiorum recte dispensandorum* ratio, humanorum diuinorumque scientia.

Añade su repercusión sobre el cumplimiento de las obligaciones de tipo moral.

Cuando el hombre queda privado de toda posibilidad de intervención pública, siempre le queda posibilidad de actuar privadamente, cumpliendo el cometido al que como ser humano está obligado. Así queda expuesto en *de tranquillitate animi* (4.2–3):

Militare non licet: *honores* petat; *priuato uiuendum* est: sit *orator*; silentium indictum est: tacita aduocatione *ciues iuuat*; periculosum etiam ingressu forum est: in domibus, in spectaculis, in conuiuui bonum contubernalem, fidelem amicum, temperantem conuiuiam agat; *officia ciuis amisit*: hominis exerceat.

Los colectivos exigen medidas adecuadas para mantener su cohesión, su buen funcionamiento. Son medidas públicas, escritas en cuanto que es posible, que se ocupan del comportamiento del hombre como miembro del colectivo. Las actuaciones personales no interesan en tanto que no repercuten sobre el conjunto y, cuando es así, exigen una regulación pública plasmada en las leyes.

Pero también existen normas no escritas, que afectan a todos los seres humanos; no se imponen, cada hombre se las debe imponer a sí mismo. Son responsabilidades de carácter moral que moldean el comportamiento personal con respecto a los distintos integrantes de la comunidad y con respecto a la comunidad en cuanto tal. Son los *officia*.

La importancia de estas normas es evidente en Roma. Cicerón escribe un *De officiis* y Séneca un *De beneficiis*, donde los actos no regulados que contribuyen al bienestar social: los *beneficia* son el motivo que le permite enlazar con los *officia*. En cualquier caso, las alusiones al *officium* son constantes a lo largo de su obra.

El hombre, por el hecho de serlo, tiene unas responsabilidades, al igual que las tiene dios (*dial.* 6.18.1), el mundo (*benef.* 4.2.15; *epist.* 74.19), las fieras (*benef.* 1.2.5), e incluso el cuerpo (*benef.* 4.6.6). Cada

uno cumple su cometido en el ámbito que le corresponde: es inherente a la naturaleza de dios velar por el universo, del mundo mantener el movimiento, de las fieras proteger a su progenie, del cuerpo cumplir con sus funciones.

En el hombre los *officia* son una de las manifestaciones de la *uirtus* (*benef.* 3.18.1) y el lugar que ocupa entre los servicios que el hombre presta, según algunos, es:

Sunt enim, qui ita distinguant, quaedam *beneficia* esse, quaedam *officia*, quaedam *ministeria*; *beneficium* esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); *officium* esse fili, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet; *ministerium* esse serui, quem conditio sua eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, imputet superiori praeterea.

Distingue, como dice, tres tipos de servicios entre los hombres: el *beneficium*, procede de una persona sin relación alguna con el receptor (*alienus*) y, por tanto, es voluntario; el *officium* se da entre familiares, es una exigencia natural; el *ministerium* es obligatorio y lo ejemplifica en la relación del esclavo frente al dueño. De manera que, cuando se habla de los *officia* de los esclavos, hay que entender que se está refiriendo a todos aquellos “servicios” que no entran dentro de las obligaciones (*ministeria*) propios de su condición (*cf. benef.* 3.21.2; 3.29.7).

En realidad, el *officium* abarca el comportamiento que el hombre debe tener con sus semejantes, sin que exista una coerción externa, simplemente llevado de su conciencia del deber. En su condición privada el *officium* no es otra cosa que comportarse de acuerdo con normas que le dicta su “moral”. Y, cuando el simple ciudadano pasa a desempeñar un cargo público (*officium publicum/ciuile*), a lo anterior debe añadir las responsabilidades derivadas del mismo (*De tranqu.* 3.1):

Optimum erat, ut ait Athenodorus [...] *officiis ciuilibus* se detinere. [...] Nam cum *utilem* (sc. *hominem*) se efficere ciuibus mortalibusque propositum habeat, simul et exercetur et proficit, qui in *mediis officiis* se posuit *communia priuataque* pro facultate administrans.

El referente de *officium* no es el cargo, sino las obligaciones inherentes al cargo. Porque, aunque no son normas escritas, como sucede con las

leyes, sí que hay normas internas basadas en la aplicación de una serie de virtudes.

El hombre al que aspira Séneca en su obra en prosa debe estar al servicio de los demás. Es parte de una sociedad y las posibilidades de contribuir al bienestar de los individuos que la integran siempre existen, sea cual sea su posición, sea desde una posición reconocida oficialmente, como privadamente. Una vida al servicio de la humanidad: nada más alejado de la realidad en la que vive; como pone en boca del adversario ficticio: “Las leyes no logran que hagamos lo que debemos”. El recurso final a la moral individual es representativo de la desconfianza ante la validez de un sistema político en el que no se reconoce.

Referencias bibliográficas

CODOÑER, Carmen (2003), “La expresión del poder en Séneca”, en A. de Vivo; E. lo Cascio (edd.), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e Nerone*, Bari, 55–88.

GRIFFIN, Miriam T. (2003), “Seneca as a sociologist: *de beneficiis*”, en de Vivo; E. lo Cascio, *op. cit.*, 89–122.

SCHIROK, Edith (2005), “*Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum*. Seneca über den Umgang mit Menschen”, en T. Baier *et alii*, *Seneca: philosophus et magister*, Freiburg–Berlin, 225–254.