

2023

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2023, NÚM. 30

<http://www.orbisterrarum.cl>



La muerte en vida de Séneca: de la negación a la aceptación. La virtud como mérito en los diálogos sobre el exilio de *Lucius Annaeus Seneca* (*Ad Helviam matrem, Ad Polybium, De constantia sapientis y De providentia*)

Seneca's living death: from denial to acceptance. Virtue as merit in *Lucius Annaeus Seneca's* dialogues about exile (*Ad Helviam matrem, Ad Polybium, De constantia sapientis y De providentia*)

Esperanza Vilches Fernández *

Pontificia Universidad Católica de Chile

Resumen: La propuesta de este artículo es que Séneca experimentó su exilio en Córcega como un trauma o “muerte en vida”, lo que corresponde a una muerte social. Esto se evidencia a través de la teoría del duelo de Kübler-Ross, puesto que los textos tradicionalmente datados en el exilio ofrecen pruebas de que el filósofo cordobés sintió todas las fases de la pérdida: negación, ira, negociación, depresión y aceptación. Finalmente, se busca demostrar que dentro de esta retórica hay un uso constante de la virtud como mérito para argumentar su regreso a Roma, lo que significaría la superación de su trauma.

Palabras clave: Séneca el joven, exilio, muerte social, duelo, virtud.

Abstract: The proposal of this paper is that Seneca perceived his exile in Corsica as a trauma understood as a “living death”, which can be interpreted as a social death. This is demonstrated through the Kübler-Ross grief theory, inasmuch as the texts traditionally dated at the exile offer proves that the Cordovan felt all the phases of lost: denial, anger, bargaining, depression, and acceptance. Finally, this article pretends to establish that there is a recurring use of virtue as merit to detract from exile as punishment and then request the recall to Rome, which would be the overcoming of his trauma.

Keywords: Seneca the younger, exile, social death, grief, virtue.

**LA MUERTE EN VIDA DE SÉNECA: DE LA NEGACIÓN A LA ACEPTACIÓN.
LA VIRTUD COMO MÉRITO EN LOS DIÁLOGOS SOBRE EL EXILIO DE *LUCIUS ANNAEUS*
SENECA (AD HELVIAM MATREM, AD POLYBIUM, DE CONSTANTIA SAPIENTIS Y DE
*PROVIDENTIA)*¹**

Esperanza Vilches Fernández
Pontificia Universidad Católica de Chile

La historia del filósofo romano Séneca no es desconocida. Su filosofía práctica, pragmática y ecléctica, aunque dominada por el pensamiento estoico, lo hizo acreedor de un legado en el pensamiento y la literatura occidental. Asimismo, su participación en la vida pública romana lo hizo un personaje rescatado por los historiadores, quienes inmortalizaron los momentos más notorios de su vida. Alzado y golpeado por la suerte, sin duda, su exilio y su muerte se pueden considerar sus caídas en desgracia. De estos, su suicidio es recordado por los vívidos detalles conservados: condenado a muerte por su antiguo pupilo Nerón, el cordobés decidió acabar con su propia vida antes que el verdugo, adueñándose de su destino según la antigua tradición del suicidio, avalada por los preceptos estoicos y defendida ampliamente en su producción filosófica. No obstante, la Fortuna frustró su intento de suicidio en dos oportunidades, de modo que el fin de su vida culminó con una dosis de dolorosa teatralidad. Habiendo cortado sus venas, su sangre de *homo novus* escapaba muy lentamente, por lo que decidió ingerir un veneno que su cuerpo a medio desangrar no pudo asimilar y falleció en una bañera de agua caliente.² Aunque es una anécdota escénicamente llamativa, en esta oportunidad, se propone que el exilio es igual de interesante, especialmente porque es posible conocer la opinión del mismo Séneca al respecto.³

¹ Realizado con el financiamiento de la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile, a través del Concurso de Investigación para Pregrado Invierno 2022 y la guía de la académica Catalina Balmaceda, en la línea de investigación “Mérito y meritocracia a inicios del Imperio Romano”.

² Tácito, *Annales*, 60-64.

³ A diferencia de las últimas palabras del filósofo que, si bien fueron publicadas y extensamente conocidas de acuerdo con Tácito, hoy se encuentran perdidas. Tácito, *Annales*, 62, 3.

Desterrado de Roma en el año 41 d.C., el exilio de Séneca está encuadrado en una turbulenta sucesión imperial, marcada por el asesinato del odiado Gayo Calígula y el ascenso al poder de su menospreciado tío *Claudius*. Aunque el balance historiográfico de Barbara Levick reconoce la imposibilidad de esclarecer completamente el cambio de gobernante, la autora considera que es una encrucijada donde incluso se llegó a plantear la posibilidad de abandonar el Principado y retornar a la República.⁴ Anthony Barret, por su parte, señala que efectivamente los senadores estaban inclinados a restaurar el sistema republicano, aunque su intento duró menos de veinticuatro horas.⁵ La rápida aclamación de Claudio como *imperator* por la guardia pretoriana significó que fuera preferido por sobre otros candidatos, pero que el Senado lo considerara *hostis* o enemigo público.⁶

Otro detalle relevante para la posición del nuevo César era que no descendía directamente de Augusto, sino de la hermana de este, Octavia. De la misma forma que su esposa al momento de ser elegido emperador, Mesalina. Dentro del complejísimo árbol genealógico de la dinastía Julio-Claudia, los lazos familiares de los descendientes de Octavia pueden ser un punto clave para comprender mejor las dinámicas imperiales. Del matrimonio de Octavia con Marco Antonio nacieron dos mujeres: Antonia la mayor y Antonia la menor; ambas eran abuela de Mesalina y mamá de Claudio, respectivamente. Antonia la menor se casó con Druso, con quien tuvo dos hijos varones: Germánico y el emperador Claudio; Germánico era el padre de Calígula. De este modo, Claudio era nieto de Octavia y sobrino-nieto de Augusto. Antonia la mayor se casó con Lucio Domicio Enobardo, con quien tuvo a Domicia Lépidia. Domicia se casó con su primo, Marco Valerio Mesala Barbado Mesalino, hijo de Claudia Marcela la menor, quien también era hija de Octavia, pero de su primer matrimonio. Domicia fue madre de Valeria Mesalina, la tercera esposa de Claudio. Mesalina, entonces, era sobrina de su esposo por el lado de Octavia y Antonio. Sin embargo, a Calígula también le sobrevivieron hermanas que eran descendientes directas de Augusto por el lado materno: Julia Livila y Agripina la menor; seguramente Mesalina sospechaba que una de ellas estaría dispuesta a ofrecerle la legitimidad augusta a Claudio y Séneca se involucró en un escándalo con una de ellas.

⁴ Levick, Barbara, *Claudius*, Routledge, New York, 2015, p. 40.

⁵ Barret, Anthony, *Agrippina. Mother of Nero*, Taylor & Francis e-Library, Londres, 2005, p. 81.

⁶ Barret, *Agrippina*, p. 83.

El filósofo cordobés fue acusado de adulterio con Julia Livila, hermana de Calígula casada con otro de los candidatos para ser emperador –Marco Vinicio– y descendiente de Augusto, quien había sido llamada de vuelta a Roma por su tío en el poder. Los historiadores del periodo señalan a Mesalina como artífice de la inculpación, puesto que así eliminaba a una rival en la corte. Levick describe la corte imperial como un medio brutal, donde la lealtad al *imperator* estaba en delicado equilibrio con las intrigas para mantener la propia influencia.⁷ Frente a los rumores de que la atractiva sobrina con dudosa reputación se reunía demasiado seguido a solas con Claudio,⁸ los ardides de la emperatriz se pueden entender en un ambiente donde había una lucha constante para acercarse al poder:

It may be seen as a series of concentric circles of diminishing power, with their center at the Emperor's bed and his bedroom; next his board and his dining room; then private offices and reception rooms. All who had access to them were sustained directly by their ties with the Emperor, indirectly by deploying the influence that the ties gave them.⁹

Aunque tradicionalmente se ha considerado a Séneca inocente de lo imputado, Kamp reconoce que el cordobés nunca se refiere al motivo puntual de su exilio y no alega inocencia.¹⁰ En la misma línea, Miriam Griffin recalca que, si bien Dion Casio y Tácito introdujeron su propia perspectiva al señalar a Séneca como víctima en la Historia, ni su culpabilidad ni su inocencia eran manifiestas.¹¹ Pero ¿por qué Séneca? ¿Fue acaso un daño colateral, elegido al azar por la celosa emperatriz? Por el contrario, lejos del *furor* o la locura que Tácito señala como la causa de la caída de Mesalina,¹² en la acusación se evidencia que el cordobés no era un aliado de la emperatriz y que, por lo mismo, el suyo fue un ataque político. Kamp es tajante al asegurar que:

Certain it is that the Seneca of that day was not a political partisan of Messalina. The well-known fact of his friendship with Crispus Passienus, Agrippina's consort, and his similar relationship with Polybius, later put to death by Messalina, seem to indicate where his sympathies lay.¹³

⁷ Levick, *Claudius*, p. 40.

⁸ Kamp, H. W., "Concerning Seneca's Exile", *The Classical Journal*, vol. 30, núm. 2, 1934, p. 101.

⁹ Levick, *Claudius*, p. 60.

¹⁰ Kamp, "Concerning Seneca's exile", p. 102.

¹¹ Griffin, Miriam, *Seneca. A philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 60-61.

¹² Levick, *Claudius*, p. 72.

¹³ Kamp, "Concerning Seneca's exile", p. 102.

En un proceso abrupto, Séneca fue condenado a muerte,¹⁴ pero el propio emperador intervino a su favor ante el Senado para conmutar la pena capital por el exilio en Córcega;¹⁵ isla adonde el filósofo partió el 41 d.C. y donde permaneció relegado 8 años, hasta la muerte de la tercera esposa de Claudio.

Considerando la cantidad de tiempo que el filósofo estuvo alejado de la capital y las oscuras circunstancias que rodearon su *relegatio*, el presente ensayo busca analizar la percepción de Séneca acerca del exilio, el mérito y la virtud durante la marginación imperial. Para ello se propone el estudio de cuatro fuentes escritas por el cordobés, tradicionalmente relacionadas con su estadía en Córcega. Entendiendo que el presente texto es resultado de una investigación histórica enmarcada en el Concurso de Investigación para Pregrado Invierno 2022, auspiciado por la Pontificia Universidad Católica de Chile, se destaca que el origen del tema tratado corresponde a la académica Catalina Balmaceda y su línea de investigación “Mérito y meritocracia a inicios del Imperio Romano”. La hipótesis que las siguientes páginas argumentarán es que en los textos que se pueden clasificar como “diálogos sobre el exilio” de la producción de Séneca hay una constante referencia a la virtud, la cual se entiende como mérito para el mismo autor caído en desgracia. También se propone que dicha idea de la virtud como mérito se manifiesta en dos sentidos: para desacreditar el castigo que se le ha impuesto y para solicitar su regreso a la capital. En esa línea, se podría llegar a observar una progresión lógica, aunque no una cronología estricta, y una complementariedad de los textos, puesto que cada uno aborda y desarrolla la virtud con distintas perspectivas.

1. El problema de la cronología

Miriam Griffin comienza su clásico libro sobre Séneca reconociendo que el estudio acerca del romano impone un serio problema: la incapacidad para fijar una cronología segura e indiscutible de su producción literaria;¹⁶ que incluye cartas, tragedias, diálogos filosóficos y consolaciones. Ciertamente esto representa un gran obstáculo para los historiadores, aunque la propia obra de Griffin es una prueba de que fechas exactas no son imprescindibles

¹⁴ Séneca, *Ad Helviam matrem*, 15, 2-3.

¹⁵ Séneca, *Ad Polybium*, 13, 2.

¹⁶ Griffin, *Seneca. A philosopher in politics*, pp. 1-9.

para investigaciones serias y prolíficas del cordobés, en cuanto filósofo o político. La discusión bibliográfica en la introducción de la traducción de los diálogos de Séneca realizada por Juan Mariné Isidro,¹⁷ en efecto, es una evidencia clara de los esfuerzos constantes e infructuosos que ha realizado la academia para fijar un solo orden en la producción senequiana.

De acuerdo con la cronología propuesta por Waltz a comienzos del siglo XX, los tratados filosóficos *De providentia* y *De constantia sapientis* contienen marcas textuales que permiten relacionarlos con el exilio de Séneca.¹⁸ Considerando esto y aun teniendo consciencia del debate abierto sobre el tema, se decidió incorporar estos textos como fuentes primarias al analizar el discurso senequiano sobre el exilio. En concreto, su uso fue más bien secundario y complementario a las fuentes que innegablemente fueron redactadas por Séneca estando en Córcega: las consolaciones *Ad Helviam matrem* y *Ad Polybium*. Estos textos son excepcionales, ya que el fenómeno del destierro permite fecharlos con bastante exactitud y consenso; la consolación dirigida a su madre se suele ubicar en el primer año de su partida – el 41 d.C. – y la remitida al liberto Polibio, un par de años después alrededor del 43 d.C.¹⁹ Por otra parte, todos los diálogos utilizados para esta investigación presentan gran concordancia en sus contenidos; de manera que, en lugar de referirse a ellos por un criterio cronológico que podría incurrir en el error, se ha decidido denominarlos “diálogos *sobre* el exilio”, de modo que su selección responda primeramente al tema de interés del ensayo.

2. La cuestión del género literario y el exilio

El fenómeno de que el exilio sea una experiencia prolífica para la escritura en sus diferentes vertientes – historia, poesía, filosofía, *verbi gratia* – es rastreable hasta la Antigüedad. No obstante, de acuerdo con Jan Gaertner, el concepto de “Literatura del exilio” es moderno y responde a un fenómeno específico, cuya aplicación a la realidad grecorromana

¹⁷ Séneca, *Diálogos. Sobre la Providencia, Sobre la Firmeza del Sabio, Sobre la Ira, Sobre la Vida Feliz, Sobre el Ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la Vida*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Editorial Gredos, Madrid, 2008, p. 12-21.

¹⁸ Séneca, *Diálogos. Sobre la Providencia*, 14-15.

¹⁹ Séneca, *Diálogos Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, Editorial Gredos, Madrid, 1996, 16-17.

genera problemas.²⁰ En el Mundo Antiguo la ambigüedad conceptual del exilio —evidenciada en la argumentación del propio Séneca en *Ad Helviam*—²¹ confundiría, más que aclararía lo sucedido. El autor recomienda utilizar la idea de “retórica” o “discurso” del exilio, para dar cuenta de la coincidencia de temas y formas de aquellos que escribieron desterrados o desplazados de sus lugares de origen.

En el caso de Séneca y particularmente para efectos de esta investigación, esta noción resulta útil, ya que el destierro fue una experiencia que llegó a influir en su producción literaria a nivel del contenido, pero no afectó su forma y pertenencia a los géneros literarios que el cordobés ya desarrollaba. En estricto rigor, tal como dan cuenta las introducciones de las ediciones de Gredos, Séneca desarrolló principalmente tres subgéneros: el diálogo doctrinal, las consolaciones y las tragedias. Sin embargo, tal como asegura Matthew Roller, desde la Antigüedad y siguiendo la tradición del código Ambrosiano, se agrupa conjuntamente tanto a los diálogos filosóficos como a las consolaciones bajo el nombre genérico de “diálogos” o *dialogi*.²² Por este motivo, este ensayo considera que la denominación de “diálogos sobre el exilio” es adecuada para expresar el fenómeno que se busca estudiar de Séneca y las fuentes elegidas para ello.

3. Definición implícita del destierro

De todas las fuentes utilizadas en esta investigación, las dos consolaciones son las que abordan explícitamente el tema del exilio del propio Séneca, mientras que los diálogos filosóficos amplían argumentos tratados en dichos textos. No obstante, la *Consolatione ad Helviam matrem* es la obra que más extensa y derechamente desarrolla la cuestión del destierro. En esta consolación, el cordobés ofrece dos definiciones del exilio: una directa y otra indirecta. La primera se encuentra en el inicio del cuerpo argumental del texto, donde Séneca establece los puntos constituyentes del destierro, para refutar uno a uno por qué se

²⁰ Gaertner, Jan Felix, “The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity”. En Jan Felix Gaertner, *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden-Boston, 2007, p. 5.

²¹ Revisar acápite o subtítulo IV.

²² Roller, Matthew, “The Dialogue in Seneca’s *Dialogues* (and Other Moral Essays)”. En Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, New York, 2015, p. 56.

encuentra bien y su madre no debería preocuparse de su bienestar. La segunda definición es una deducción lógica que se puede hacer de la forma en que el filósofo describe el sufrimiento de Helvia por su exilio. Dado que Séneca equipara su sufrimiento al de su madre,²³ se puede inferir que al delinear el tormento materno está haciendo una revelación de su propia manera de sentir y pensar su situación. Por esta razón, este artículo propone que la definición indirecta es la más elocuente para comprender el discurso sobre el exilio de Séneca.

En más de una oportunidad, Séneca se refiere al dolor de su madre por su exilio como *luto*, puesto que ha perdido la compañía de uno de sus hijos. Cuando el cordobés narra el por qué escribió la consolación; señala a Helvia que, solo días después de haber atestiguado el fallecimiento de su nieto y haber dejado Roma, “(...) te enteraste de que te había sido arrebatado yo. Esto te faltaba aún, llevar luto por los vivos”.²⁴ Por otra parte, también al final de la consolación el filósofo menciona el luto de su madre por su destierro, comparándolo con el que deben llevar las matronas romanas por la muerte de sus esposos.²⁵ La magnitud y reiteración del símil, adquiere una nueva dimensión al recordar que, al comienzo de *Ad Helviam*, Séneca asegura que él comparte el sufrimiento de su madre y tuvo que calmar su dolor antes de poder escribirle esas palabras consolatorias.²⁶ Por estos motivos, el presente ensayo propone que Séneca implícitamente define su exilio como una *muerte en vida* y, por lo tanto, se vio obligado a experimentar el mismo luto que reconoce en su madre.

Esta definición es importante porque trasluce el estado de ánimo con que Séneca escribió las consolaciones –así como cualquier otro texto que pudo haber redactado estando en el exilio– y, en el fondo, muestra la manera en que experimentó el destierro. En efecto, Louis-Vincent Thomas, en su *Antropología de la muerte*, asegura que el exilio es un tipo de muerte social por lo que cobran sentido las recomendaciones de Séneca en *Ad Helviam*. Las propias palabras de Thomas son que:

²³ Séneca, *AH* 3, 5.

²⁴ Séneca, *AH* 3, 5.

²⁵ Séneca, *AH* 16, 1.

²⁶ Séneca, *AH* 1, 1.

Se puede considerar que hay muerte social (con o sin muerte biológica efectiva) toda vez que una persona deja de pertenecer a un grupo dado, ya sea por límite de edad y pérdida de funciones (*defunctus* y difunto se emparentan), ya que se asista a actos de degradación, proscripción, destierro (...) ²⁷

Como explica Thomas, entonces, no es necesario que una persona haya fallecido físicamente para que pueda experimentar una muerte social, cuyas consecuencias emocionales lógicamente puede afrontarse a través de la idea del luto, porque implican una pérdida profunda en el círculo social o en la identidad personal.

Llegar a sentirse muerto en vida implica un trauma muy fuerte, que Susan Curry califica como una pérdida de sí mismo; la cual ella considera que incitó al cordobés a escribir la consolación hacia su madre y las identidades de ambos pudieran renacer. ²⁸ Aunque en estas páginas se comparte la impresión sobre la profundidad del choque emocional producido por el exilio y se juzga correcta la intención y habilidad de Séneca para intentar reconstruir la imagen de sí mismo en *Ad Helviam*, el presente ensayo propone que la impresión del traslado involuntario fue más duradero y que no es hasta el *Ad Polybium* que el cordobés da pruebas de haber comenzado a sanar el trauma, dando muestras de aceptación. Lo anterior se postula desde la teoría sobre el duelo de la psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross, expuesta en el libro *Sobre el duelo y el dolor*.

En pocas palabras, el postulado de Kübler-Ross consiste en explicar las maneras que tiene la mente para lidiar con el dolor que produce la pérdida de un ser querido. La psiquis tiene cinco mecanismos con los que se protege del sufrimiento propio del duelo, de manera que sea soportable y a largo plazo, experimentando el luto, se pueda curar del trauma. La autora asegura que:

Las cinco etapas —negación, ira, negociación, depresión y aceptación— forman parte del marco en el que aprendemos a aceptar la pérdida de un ser querido. Son instrumentos para ayudarnos a enmarcar e identificar lo que podemos estar sintiendo. Pero no son paradas en ningún proceso de duelo lineal. No todo el mundo atraviesa todas ni lo hace en un orden prescrito. ²⁹

²⁷ Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2015, p. 53.

²⁸ Curry, Susan, “Seneca Rising: Epistolary Self-Recreation in the *Ad Helviam*”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 61, núm. 2, 2018, p. 45.

²⁹ Kübler-Ross, Elisabeth y Kessler, David, *Sobre el duelo y el dolor*, Editorial Planeta, Barcelona, 2005, p. 15.

Establecido esto, no obstante, es necesario hacer dos aclaraciones. La primera es que las fases del duelo, en realidad, son estaciones entre las que se fluctúa hasta la última etapa: la aceptación; pero la negación, la ira, la negociación y la depresión pueden sentirse intermitentemente muchas veces antes de alcanzar la sanación psíquica.³⁰ Por otro lado, conviene aclarar que la aceptación no es estar feliz con la pérdida, sino asimilar permanentemente que sucedió y que no hay nada que se pueda hacer para cambiarlo, lo que implica un proceso de readaptación necesario para la curación final.³¹

En consecuencia, se reitera que la teoría de Kübler-Ross puede ser empleada en un sentido amplio y aplicarla al caso de Séneca; interpretando ciertos pasajes y argumentos en que el romano explica su exilio o muerte en vida, desde conceptos tales como la virtud o los principios estoicos. Los conceptos que constituyen cada una de las fases del duelo, serán utilizados solamente para descubrir el estado psíquico con que Séneca escribió ciertos fragmentos de las consolaciones, ya que son los únicos textos que con seguridad corresponden al periodo del destierro. Esta precaución se ha decidido para que la lectura de las fuentes no sea forzada, ni anacrónica; puesto que, a pesar de la distancia temporal entre el filósofo y el postulado de Kübler-Ross, Séneca era un ser humano que experimentó el trauma de una muerte social y, lo más seguro, es que su mente contara con las mismas herramientas para procesar el dolor.

4. Definición explícita del destierro

La otra definición del exilio que Séneca ofrece en la Consolación a su madre Helvia, como se mencionó en el apartado anterior, es explícita:

(...) veamos qué es el destierro. Por supuesto, un cambio de lugar. Que no parezca que le resto importancia y escamoteo lo que contiene de malo: a este cambio de lugar le sigue una serie de contrariedades: la pobreza, la deshonra, el menosprecio.³²

³⁰ Kübler-Ross y Kessler, *Sobre el duelo y el dolor*, p. 22.

³¹ Kübler-Ross y Kessler, *Sobre el duelo y el dolor*, p. 27.

³² Séneca, *AH* 6, 1.

En esta declaración se evidencia una negación de la realidad, ya que hay un elemento clave del exilio que es omitido al señalarlo solo como un *loci conmutatio*: el carácter obligatorio del desplazamiento. Como el cordobés no se defiende desde una posición que revele su culpabilidad o inocencia, es imposible asegurar si dicha negación tiene relación – por ejemplo– con una sensación de impotencia por verse en la obligación de vivir en una isla desapacible.³³ Por lo demás, no deja de ser prudente el abstenerse de mencionar la responsabilidad imperial de su situación. Pero, en cualquier caso, se está omitiendo lo verdaderamente característico y desagradable del exilio: la limitación de la libertad que supone un desplazamiento forzoso.

Para argumentar que el destierro es simplemente un cambio de lugar, Séneca prosigue la consolación con una elaborada negociación: normaliza el exilio, a partir de múltiples analogías que evidenciarían la naturalidad del destierro y su virtud. La cualidad de natural es enfatizada, ya que para el estoicismo es un principio fundamental de su sistema filosófico. En definitiva, como desarrolla John Sellars:

Living according to Nature is an idea that has a number of dimensions to it. On the one hand it implies living according to our own rational nature, of focusing our attention on our virtue conceived as an excellent disposition of the soul.³⁴

Por su parte, Anthony Kenny, profundiza la relación entre la Naturaleza y la virtud asegurando que para los estoicos:

Nothing can escape Nature's laws, but despite the determinism of fate human beings are free and responsible. If the will obeys reason it will live in accordance with Nature. It is this voluntary acceptance of Nature's laws that constitutes virtue, and virtue is both necessary and sufficient for happiness.³⁵

El primer razonamiento que presenta el cordobés tiene el propósito de refutar a todos aquellos que en Roma puedan pensar que no se encuentra bien en Córcega, alegando que es un mal estar lejos de la patria. Séneca objeta que la capital imperial está habitada por

³³ Como él mismo da a entender en *AH* 6, 5.

³⁴ Sellars, John, *Stoicism*, Acumen, Durham, 2006, p. 127.

³⁵ Kenny, Anthony, *Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, p. 99.

muchísimos provinciales que se hallan lejos de la tierra donde nacieron.³⁶ Y, de la misma forma que todos ellos habían optado por vivir en la ciudad de Rómulo, el siguiente argumento del filósofo es que, en todos los destierros, incluso las típicas islas inhóspitas tradicionalmente destinadas para ello, habitan extranjeros por su propia voluntad.³⁷ En efecto:

¿Qué se puede hallar tan desnudo, tan escarpado por todas partes como esta roca? ¿Qué más yermo en cuanto a los recursos? ¿Qué más agreste en cuanto a los hombres? ¿Qué más horrible en cuanto a la situación misma? ¿Qué más extremo en cuanto al clima? Y sin embargo hay aquí más forasteros que naturales del país.³⁸

Estas preguntas otorgan tanto una cuota de realismo –por la vívida descripción del entorno corso–, como un barniz de depresión al relato; puesto que se evidencian múltiples inconvenientes del destierro que está experimentado, incluso fuera de la pobreza y el deshonor.

El intento de naturalización del exilio alcanza nuevas dimensiones cuando se funda en el origen divino del alma humana y la semejanza que tendría el ser humano con los astros, en movimiento perpetuo.³⁹ Esta elevación de la movilidad humana tiene implicancias en términos estoicos, ya que la Naturaleza se termina identificando con Dios.⁴⁰ Además, Séneca fundamenta la normalización del destierro desde una perspectiva histórica y geográfica amplia, que –entre otros– considera la colonización griega y cartaginesa por el Mediterráneo. La conclusión del filósofo es que los pueblos y naciones que han emigrado en masa de un lugar a otro a través del tiempo no eran otra que exiliados.⁴¹

De hecho, Séneca asevera que el mismo imperio romano fue fundado por un desterrado;⁴² la omisión del nombre de Eneas, en este último ejemplo, es explicado por Curry de la siguiente forma favorable para el cordobés:

³⁶ Séneca, *AH* 6, 2.

³⁷ Séneca, *AH* 6, 4-5.

³⁸ Séneca, *AH* 6, 5.

³⁹ Séneca, *AH* 6, 6-8.

⁴⁰ Kenny, *Ancient Philosophy*, p. 97.

⁴¹ Séneca, *AH* 7,1.

⁴² Séneca, *AH* 7,7.

Seneca's use of the word '*auctor*' for Aeneas, which could also be used to refer to Seneca himself, as well as his decision not to mention Aeneas by name, opens up enough of what we might refer to as 'a space of anonymity' — albeit one derived from as renowned a figure as Aeneas — into which Seneca can insert his own growing sense of self. Seneca completely reverses the symbolic meaning of exile through this likening of himself, an author, to the 'author' of Rome.⁴³

El último punto al que Séneca llega con la argumentación del exilio como un mero cambio de lugar son unos paralelismos, esta vez explícitos, con otros grandes de la historia romana. Al mismo tiempo, este punto es una declaración manifiesta de los principios estoicos que respaldarían su posición de exiliado y mantendrían a salvo su virtud, el único mérito que un seguidor de la *Stoa* creía que debía acreditar. Mediante los *exempla* de Varrón y Marco Bruto, el filósofo cordobés termina asegurando que “Las dos cosas que son las más excelentes nos seguirán a dondequiera que nos traslademos: la naturaleza universal y la virtud particular”.⁴⁴ Esta sentencia es el punto máximo de su negociación, porque la argumentación ha elevado empírica y filosóficamente al exilio.

Además, esta conclusión ofreció al desterrado Séneca una pequeña y sutil oportunidad de liberar su ira contra la *relegatio* y los responsables de su destino. Konstan afirma que la definición senequiana de la ira está conforme a la caracterización de Crisipo, donde esta es el deseo de vengarse de que aquellos que lo han contrariado.⁴⁵ El propio cordobés afirma en *De constantia sapientis* que “es una clase de venganza privar del placer de la ofensa hecha al que la hizo”.⁴⁶ La negociación para naturalizar racionalmente el exilio, entonces, también sería una manera de canalizar la ira de Séneca, puesto que estaría intentando enviar a Roma el mensaje de que no le ha afectado el castigo para que los responsables no disfruten con su caída en desgracia.

No obstante y sumado esto, ante la afrenta de la casa imperial, Séneca no contiene del todo su ira y le recuerda al emperador que, a pesar del exilio que le ha impuesto, hay límites para su poder: “Todo lo mejor que hay para el hombre está más allá del poder humano: no se puede dar ni quitar (...) son propiedad nuestra perpetua y van a durar con nosotros tanto

⁴³ Curry, “Seneca Rising: Epistolary Self-Recreation in the *Ad Helviam*”, p. 51.

⁴⁴ Séneca, *AH* 8, 2.

⁴⁵ Konstan, David, “Senecan Emotions”. En Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, New York, 2015, p. 176.

⁴⁶ Séneca, *De constantia sapientis* 17, 4.

tiempo como nosotros duremos”.⁴⁷ Si –al igual que Elaine Fantham– se asume que Claudio hizo cumplir la *lex Iulia* y le arrebató a Séneca la mitad de su fortuna,⁴⁸ cuesta creer que la frase del cordobés tuviera otra intención que desquitarse con el *imperator* al afirmar que lo mejor que posee está fuera de su alcance. Al mismo tiempo, Séneca está estableciendo para todo aquel que lea su consolación –escrita para circular– que su *virtus* está intacta; lo que es una forma de mantener su mérito como hombre romano,⁴⁹ frente al desprestigio propio de una muerte social.

5. Alabanza a la pobreza

Fantham no piensa que Séneca realmente haya experimentado la pobreza durante su exilio en Córcega, puesto que era acaudalado y es poco probable que Claudio le hubiera requisado todas sus posesiones.⁵⁰ No obstante, en *Ad Helviam* el filósofo se esfuerza en argumentar a favor de la vida sencilla, para que no quepa duda de que no es un mal para el exiliado como juzga la opinión común. De forma típicamente romana, enumera una serie de ilustres que pasaron por precariedades y se pregunta si alguien puede quejarse de que le falta algo, cuando la falta de dinero a ellos no les impidió cultivar su tierra, costear sus funerales o proveer la dote a sus hijas.⁵¹ Evidentemente hay una comparación tácita de él con los *exempla* de notables, lo que significa que el cordobés se está defendiendo en varios sentidos: primero, se ubica al mismo nivel de hombres de reputada virtud en la historia romana; en segundo lugar, se vincula a la pobreza que coincide con los principios de la Naturaleza estoica; y por último, establece una ironía que desacredita la casa imperial, ya que todos los ilustres ejemplos habían sido proveídos por el Estado, mientras que a él le saquearon la bolsa.

Particularmente al hablar de sí mismo, Séneca evidencia una negociación acerca de la pérdida –seguramente parcial– de sus riquezas; otra herida que incluyó el trauma del exilio,

⁴⁷ Séneca, *AH* 8, 4.

⁴⁸ Fantham, Elaine, “Dialogues of Displacement: Seneca’s Consolations to Helvia and Polybius”. En Jan Felix Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, 2007, Leiden-Boston, p. 180.

⁴⁹ En efecto, hay claras connotaciones de género en las referencias senequianas a la virtud. *A priori*, estas son identificables como la interpretación clásica de la palabra, derivada de *vir* y asociada a la valentía. Balmaceda, Catalina, *Virtus romana. Politics and morality in roman historians*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2017, capítulo 1.

⁵⁰ Fantham, “Dialogues of Displacement: Seneca’s Consolations to Helvia and Polybius”, p. 180.

⁵¹ Séneca, *AH* 12, 5-6.

pero que volteó a su favor al asegurar que “En lo que a mí respecta, concretamente, entiendo que no he perdido riquezas sino preocupaciones”.⁵² Esto coincide con las recomendaciones estoicas de dejar la vida pública y dedicarse a la contemplación de la naturaleza con humildad, puesto que el cuerpo no exige demasiado y, por el contrario, es la ambición la que desea más. Aunque esto es una argumentación basada en los preceptos estoicos anteriores al cordobés y no relacionados con la experiencia del exilio, sino la filosofía práctica de la *Stoa*; también esta postura está basada en una negación que romantiza la pobreza –que no se ha experimentado–, cuando se afirma que los pobres están menos preocupados, ya los ricos desean contantemente ser como los pobres por momentos.⁵³

En esta línea, el filósofo exiliado acredita su virtud y demérito del destierro al asegurar que enfrenta la pobreza sin siquiera considerarla un inconveniente. Por el contrario, se sitúa en el camino del bien, aceptando su destino, tal como argumenta en *De providentia*:

Para el conocimiento de uno mismo es preciso pasar alguna prueba: nadie ha advertido de qué era capaz si no es intentándolo. (...) Disfrutan, digo, a veces los grandes hombres con la adversidad, no de otra forma que los soldados esforzados con la guerra.⁵⁴

En este fragmento Séneca sugiere que enfrenta la pobreza con entereza y sin sufrir por las privaciones que esta impone, sino que, negociando con el trauma, es una oportunidad para poner en práctica todos los principios estoicos que alaban la pobreza. Por otro lado, también es una buena defensa para los rumores que quizá ya corrían por esa época en cuanto a su hipocresía y fortuna. Ya que, como afirma David Wray, “Seneca’s Stoicism was in tension with his culture as whole and his social position as a member of it”.⁵⁵

Sin embargo, el mérito de Séneca en este contexto implica una aceptación del destino más allá de las acciones que los poderosos a su alrededor tomaron. Y también tiene relación con el lugar específico donde lo desterraron:

⁵² Séneca, *AH* 10, 2.

⁵³ Séneca, *AH* 12,1.

⁵⁴ Séneca, *De providentia* 4, 3-4.

⁵⁵ Wray, David, “Seneca’s Shame”, en *The Cambridge Companion to Seneca* ed. por Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro, Cambridge University Press, New York, 2015, p. 201.

–Pero esta tierra no es rica en árboles frutales o frondosos, no está regada por cauces de ríos grandes ni navegables; no produce nada que deseen otras gentes, apenas bastante fértil para el mantenimiento de los que la habitan; aquí no se extrae el valioso mármol, no se explotan filones de oro ni de plata–. Es mezquino el espíritu al que gustan las cosas terrenas (...) El azar te ha arrojado en una región en la que una cabaña es el más suntuoso cobijo (...) Dí más bien así: “¿No es cierto que esta humilde choza da acogida a la virtud?” Entonces será más bella que cualquier templo.⁵⁶

Todo este panorama sombrío es un contraste propicio para destacar sus virtudes; es una negociación que destaca la luz de aquellos valores apreciados por la sociedad romana, de modo que el exilio –nuevamente– lejos de ensuciar su nombre, evidencia su *virtus* y descredita el merecimiento de un castigo de orden moral como implica una muerte social.

“El espíritu es el que nos hace ricos: él nos sigue a los destierros y en la más rigurosa soledad, en cuanto encuentra lo suficiente para sustentar el cuerpo, disfruta en abundancia de sus propios bienes”.⁵⁷ En efecto, aunque Séneca no enumera las que considera sus propias virtudes; se aprovecha de la pobreza del exilio para asegurar que su *virtus* está intacta en más de una ocasión. En detalle, se puede inferir del pasaje *Ad Helviam* 9, 3 que el filósofo se considera poseedor de garantes morales como la justicia, la moderación, la prudencia, la piedad, la equidad y el conocimiento. En suma, Séneca considera que su *virtus* y la distancia del exilio, lo ubican en posición de juzgar a sus compatriotas romanos y el *luxus* en cualquiera de sus manifestaciones: glotonería, ostentación, codicia y lujuria.⁵⁸ En esta diatriba teñida de ira, el cordobés se atreve a criticar al recién fallecido Cayo César “Calígula”, quien demostró una conducta demasiado liberal.⁵⁹ Guiado por el mismo desagrado y, quizás influenciado por antiguas iras, también en *Ad Polybium* critica al sobrino de Claudio por su manera de afrontar la muerte de su hermana favorita.⁶⁰

⁵⁶ Séneca, *AH* 9, 2-3.

⁵⁷ Séneca, *AH* 11, 5.

⁵⁸ Séneca, *AH* 10, 2.

⁵⁹ Séneca, *AH* 10, 4.

⁶⁰ Séneca, *AP* 17, 3-6.

6. Refutación de la deshonra

El último punto que Séneca refuta en cuanto al exilio en *Ad Helviam* es la negación de la deshonra o menosprecio que el cordobés reconoce asociado al castigo del destierro; en ese sentido, Séneca percibe la condena social propia de una muerte por exclusión. En general, Séneca arguye una clara negación de la realidad del exilio, en cuanto sanción o correctivo. Esto es lógico, ya que el filósofo se ha presentado tácitamente durante todo el diálogo como un hombre virtuoso. En efecto, lejos de estar sometido a incómodas tareas, el romano asegura que está abocado al *otium cum dignitate*: “mi espíritu, exento de todo cuidado, tiene tiempo para sus actividades y tan pronto se recrea en estudios más superficiales como se remonta, ávido de la verdad, a indagar su naturaleza y la del universo”.⁶¹ Esto demuestra el éxito argumentativo del discurso, pues finalmente sustenta sólidamente –aunque mediante la negación, negociación e ira– una realidad supuestamente aceptable y agradable. Frente a la réplica imaginaria que le cuestiona su forma argumental y al separar los males del exilio para hacerlos soportables o refutarlos, Séneca contesta que “una vez que el valor ha fortalecido el espíritu, lo hace invulnerable por todos los lados”⁶² y que “la razón derriba los vicios no uno a uno, sino todos al mismo tiempo”.⁶³

No obstante, el filósofo continúa respaldando su réplica al menosprecio del destierro desde los preceptos estoicos. Tal como señala en *De providentia*:

(...) el ataque de las contrariedades no trastorna el espíritu del hombre fuerte: se mantiene en su posición y cuanto le sucede lo acomoda a su estilo de vida, pues es más poderoso que las circunstancias. Y no digo “no las siente” sino “las vence” e incluso se alza, por lo demás tranquilo y calmo, contra las que lo acometen.⁶⁴

En efecto, Séneca mantiene su posición también en el tratado *De constantia sapientis*, donde incluso señala que el poder de los grandes no es capaz de dañar a los sabios –entendidos como sinónimo de los recién llamados hombres fuertes–:

⁶¹ Séneca, *AH* 20, 1.

⁶² Séneca, *AH* 13, 2.

⁶³ Séneca *AH* 13, 3.

⁶⁴ Séneca *DP* 2, 1-2.

Incluso cuando los poderosos, nacidos para el mando y fuertes por el consentimiento de sus siervos, pretenden perjudicarlo, todos sus ataques fallarán más acá de la sabiduría tanto como los proyectiles que se arrojan a lo alto con arco.⁶⁵

Efectivamente, en *Ad Helviam matrem* el cordobés traslada el tema de la virtud y las virtudes, al concepto del sabio –*sapiens*– y pregunta: “¿Crees tú que la deshonra puede inquietar a un sabio que todo lo ha fundado en sí mismo, que se ha alejado de las opiniones del pueblo?”.⁶⁶ Aunque esto es perfectamente coherente con lo recién mencionado, genera una pequeña disonancia interna en la consolación, porque al comienzo de su exposición el filósofo había afirmado humildemente que no era un sabio:

¿Estoy diciendo que soy un sabio? En absoluto; pues si realmente pudiera afirmarlo, no solo negaría ser un desdichado, sino que proclamaría que soy el más afortunado de todos y que he sido trasladado a la vecindad con el dios. En realidad, cosa que es bastante mitigar los pesares, me he puesto en manos de los sabios.⁶⁷

Por supuesto, dicha aclaración es un formalismo que no responde a lo que Séneca opina de sí mismo, como evidencia el tono de autoridad –e inclusive pedagógico– que adopta en sus diálogos.

Lo anterior se percibe claramente en los textos de Séneca a través de las metáforas o vocabulario médico que se emplea. En concreto, es recurrente graficar las discusiones morales en términos medicinales. Esto no es extraño, ya que de acuerdo con R.J. Hankinson, las historias de la filosofía y la medicina en la Antigüedad estaban profundamente entrelazadas, ya que compartían intereses y lenguajes.⁶⁸ En cuanto al estoicismo en particular, la relación entre el arte de la medicina y la moral es directa dentro del sistema filosófico ya expuesto, por el protagonismo de la Naturaleza. Un ejemplo breve de este fenómeno es la comparación de la aceptación del destino y sus desagradables sorpresas,

⁶⁵ Séneca, *CS* 4,1.

⁶⁶ Séneca, *AH* 13, 4.

⁶⁷ Séneca, *AH* 3, 2.

⁶⁸ Hankinson, R. J., “Stoicism and Medicine”. En Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge University Press, New York, 2003, p. 295.

porque para el hombre virtuoso es tan necesario como algunas curaciones requieren procedimientos dolorosos e “inconvenientes”, como las amputaciones.⁶⁹

En términos “técnicos”, Séneca explica el poder de la sabiduría –virtud consubstancial del sabio– en *De constantia sapientis*, donde afirma que:

El ultraje tiene esta intención: afectar a alguien con una desgracia; ahora bien, la sabiduría no deja lugar a la desgracia (pues para ella la única desgracia es la indecencia, que no puede entrar en donde están ya la virtud y la honradez).⁷⁰

En general, se evidencia que el cordobés construyó un aparataje argumental consistente, que le permitió –en apariencia– sobrellevar virtuosamente el destierro, para así no perder su mérito dentro de la sociedad romana, a pesar de la distancia, la muerte por exclusión y el luto por sentirse muerto en vida. La negociación que efectúa para mudar su posición de exiliado a sabio es notable.

De hecho, la omisión inicial de la obligatoriedad del destierro se puede justificar en esta elaborada negociación que vuelve invulnerable a Séneca con su título de *sapiens*. Entendiendo que el desplazamiento forzoso es solo una prueba del destino y que “Se marchita sin oponente la virtud: se ve cuánta es su grandeza y cuánto su poder en el momento en que muestra de qué es capaz con su resistencia”,⁷¹ el filósofo se atreve a insinuar que en una condición como esta es libre, porque “La libertad es sobreponer el ánimo a los ultrajes y hacerse a sí mismo tal que sólo de sí mismo provengan los motivos de alegrarse”.⁷² Séneca, el filósofo romano nacido en Córdoba y exiliado en Córcega, se protege del menosprecio diciendo:

Replicaré yo que también muchas veces el destierro está del todo desprovisto de desprecio: si un hombre grande ha caído, grande yace por tierra, no es él menospreciado más de lo que son pisoteadas las ruinas de los edificios sagrados que la gente piadosa venera igual que si estuvieran en pie.⁷³

⁶⁹ Séneca, *DP* 3, 2.

⁷⁰ Séneca, *CS* 5, 3.

⁷¹ Séneca, *DP* 2,4.

⁷² Séneca, *CS* 19, 2.

⁷³ Séneca, *AH* 13, 8.

En esta retórica, su *virtus* es un mérito inalienable incluso en un destierro o muerte social por exclusión y degradación; la negociación racionalmente sustentada parece ser exitosa.

7. Duelo gradual

Sin embargo, la continuación del símil del exilio con la muerte y el luto también está presente hacia el final de la Consolación a su madre Helvia:

No hay razón para que utilices el pretexto de tu condición femenina (...) nuestros antepasados (...) no prohibieron los lutos sino que les pusieron un término; pues sentir un dolor interminable por haber perdido a alguien de los más queridos es necia ternura, y ninguno, inhumana dureza; el equilibrio ideal entre el cariño y la razón es sentir y a la vez contener la añoranza.⁷⁴

Esto sugiere que, a pesar de haber replicado extensamente a los supuestos males del destierro, este sigue siendo interpretado como una muerte en vida (de otro modo, habría sido abandonada la comparación). Tal como da a entender el condicionante del género en este pasaje de Séneca, persistir en la comparación del exilio con la muerte, no implica una negación de sus argumentos desarrollados en la Consolación, puesto que solamente las mujeres con su inferioridad intelectual seguirían presas del sufrimiento.

En este punto, no obstante, cabe destacar el sesgo de género que existe en la idea de virtud que el cordobés desarrolla en su producción. Tal como puntualiza Gerard Laverly, en general en los escritos en prosa de Séneca se ve el convencimiento de la inferioridad natural femenina,⁷⁵ de modo que “we cannot lightly dismiss, as Rist would appear to dismiss, «the regular use of womanish as a term of abuse»”.⁷⁶ Sin ahondar en el tema, conviene destacar ciertos fragmentos de las fuentes que dan cuenta de la influencia de esta perspectiva de género en la tríada duelo-virtud-mérito. Si lo femenino se asocia a lo débil o negativo, esto sería la contraparte lógica de su concepción positiva de lo masculino, al asociarlo con el Dios estoico: “El dios tiene con los hombres una actitud de padre y los ama virilmente y dice: «Que se

⁷⁴ Séneca, *AH* 16,1.

⁷⁵ Laverly, Gerard, “Never seen in public: Seneca and the Limits of Cosmopolitanism”, *Latomus* T. 56, Fasc. 1, 1997, p. 5.

⁷⁶ Laverly, “Never seen in public: Seneca and the Limits of Cosmopolitanism”, p. 13.

vean acosados por quehaceres, penalidades y perjuicios, para que adquirieran la auténtica fortaleza»⁷⁷.

Asimismo, aunque en *Ad Helviam* se destaca el mérito de ciertas mujeres, se destaca que su virtud las ha elevado a la par de los grandes varones;⁷⁸ dando a entender que el mérito es la virtud y esta comprende un componente intrínsecamente masculino. En efecto, en *Ad Polybium* existen declaraciones elocuentes, donde se evidencia que la fortaleza del carácter es propiamente masculina: “¿qué hay tan humilde y mujeril como el dejarse consumir por el dolor?”⁷⁹ y “(...) no sentir las desgracias es impropio de las personas, del mismo modo que no soportarlas es impropio del varón”.⁸⁰

Ahora, contrario a lo que plantea Curry, Arther Ferrill declara que “The subtle approach of the *Ad Helviam* did not accomplish its objective. No more than a year later Seneca decided to use a bolder method and sent the *Ad Polybium*”.⁸¹ En una postura intermedia, estas páginas consideran que *Ad Helviam* fue un texto exitoso en términos psíquicos, puesto que permitió lidiar inicialmente con el trauma del destierro; mas, *Ad Polybium* evidencia otras etapas del duelo, que denotan complementariedad entre ambos y una evolución en cuanto a la sanación mental del filósofo. En concreto, Ferrill acentúa el fracaso político-social de la consolación a Helvia; pero es poco probable que en un estado mayormente de negación y negociación, Séneca honestamente pensara que podría regresar a Roma después de la publicación o circulación del diálogo. Por el contrario, el siguiente texto consolatorio destinado al liberto de Claudio –que continúa en la misma línea de lenguaje figurado e implicancias morales tácitas– es explícito en la solicitud del llamado de regreso; en consonancia con nuevas etapas del duelo.

Por lo demás, la propuesta de un fenómeno de duelo gradual no es incompatible con la idea que el mismo Séneca tenía del luto. Como afirma Konstan, en sus textos “There is the suggestion, then, that grief is not wholly to be repressed but must run its course, and that, like Aristotelian virtues but unlike Stoic emotions, it has a proper midpoint or norm”.⁸² En

⁷⁷ Séneca, *DP* 2,6.

⁷⁸ Séneca *AH* 16, 5-6.

⁷⁹ Séneca, *AP* 6, 2.

⁸⁰ Séneca, *AP* 17, 2.

⁸¹ Ferrill, Arther, “Seneca’s Exile and the *Ad Helviam*: A Reinterpretation”, *Classical Philology*, vol. 61, núm. 4, 1966, p. 255.

⁸² Konstan, “Senecan Emotions”, p. 181.

definitiva, la tesis que desde la redacción de *Ad Helviam* a la de *Ad Polybium* significa una transición desde la negación a la aceptación de la muerte en vida que fue el exilio; tiene una correspondencia con la creencia estoica de que la razón puede mediar en los sentimientos que surgen espontáneamente frente a los estímulos del mundo. “No one expects an animal to act contrary to its impulses, but in the case of emotions –not the initial preliminaries to emotions, but genuine human emotions– reason must be able to prevail”.⁸³

El tono discursivo entre una y otra consolación varía enormemente: mientras que en la de su madre, Séneca es defensivo; en la dedicada a Polibio, es proactivo. Aunque sigue sin estar de acuerdo con el castigo que se le ha asignado en Córcega (como ya había argumentado enormemente para mostrar el demérito del destierro), en la Consolación del liberto hay muestras de aceptación de la realidad como negativa y, por consiguiente, cabe actuar y solicitar que su situación cambie. En una serie de comparaciones tácitas y superpuestas, Séneca se iguala al hermano fallecido de Polibio –porque está muerto en vida estando desterrado– y al propio liberto de Claudio, que sufre el duelo de su hermano anónimo. Con una mentalidad más práctica, que parece haber superado la negación, Séneca se desliza por el terreno de la negociación hasta la aceptación, aunque incluyendo matices depresivos.

Aunque se reconoce la existencia del destino⁸⁴ –que de acuerdo con el estoicismo debe aceptarse– y la inutilidad del sufrimiento,⁸⁵ se presenta la muerte de un ser querido como la única afrenta de la suerte posible para causar sufrimiento en el sabio. La idea de intelectual que tiene Séneca, aplicable tanto a Polibio como a sí mismo, los vuelve invulnerables a cualquier otro azar de la Fortuna:

¿Quitarle el dinero? Nunca ha dependido de él (...) ¿Quitarle los amigos? Sabías que es tan amable que fácilmente podría poner a otros en el puesto de los perdidos (...) ¿Quitarle la buena fama? Es en él demasiado consistente como para que la puedas arruinar ni siquiera tu misma ¿Quitarle la buena salud? Sabías que su espíritu está de tal manera afianzado en los estudios liberales (...) que se

⁸³ Konstan, “Senecan Emotions”, p. 177.

⁸⁴ “Acusar por más tiempo a los hados, podemos; cambiarlos, no podemos: se mantienen firmes e implacables; nadie los hace vacilar ni con insultos ni con llantos ni con razones; nunca le ahorran ni le rebajan nada a nadie”. Séneca, *AP* 4, 1.

⁸⁵ “Te será también de poca ayuda pensar que tu dolor no va a servir de nada, ciertamente, a aquel que añoras ni a ti; no querrás, pues, que sea prolongado lo que es inútil”. Séneca, *AP* 2, 1.

sobrepondría a todos los dolores del cuerpo. ¿Quitarle la vida? (...) La fama le ha garantizado la vida eterna de su talento.⁸⁶

En el filósofo esto adquiere un significado inusual, porque Séneca parece establecer símiles con ambos hermanos, de modo que es un sabio que sufre por la pérdida que ha experimentado de sí mismo a partir de la *relegatio*.

8. El arte de fingir

En el primer subtítulo de esta investigación se sostuvo que la definición indirecta del exilio se consideraba la más reveladora de la forma de sentir de Séneca. Esta apreciación se refuerza con dichos del cordobés en *Ad Polybium*, en los cuales le aconseja al liberto que no deje entrever su sufrimiento por el bien de la familia que busca en él un modelo a seguir. El filósofo afirma:

(...) para tus hermanos tú debes ser ejemplo de cómo sobrellevar con entereza esta afrenta de la suerte. Lo que los grandes generales hacen cuando las cosas van mal, fingir deliberadamente buen humor y ocultar las adversidades con una alegría aparente, para que los ánimos de los soldados, si ven quebrantado el espíritu de su general, no se derrumben a la vez.⁸⁷

En concreto, el filósofo mantiene un alto estándar moral en el duelo, asociado a la masculinidad de la virtud. No sería descabellado plantear que él mismo seguía sus ideales o lo intentaba. Esta actitud se entiende como una negociación, porque no nace instintivamente desde la interioridad de la persona, sino que es una respuesta a su entorno e implica una adaptación, con la mejor estrategia posible para no perder mérito frente a la sociedad. No se trata de una negación de sus sentimientos, porque no se pueden afrontar.

En efecto, Séneca le recomienda al liberto de Claudio que no exprese sus sentimientos depresivos del luto públicamente:

⁸⁶ Séneca, *AP* 2, 3-6.

⁸⁷ Séneca, *AP* 5, 4.

(...) examina cuánta fortaleza posees frente al dolor y si tú tan sólo sabes aprovechar diestramente las circunstancias favorables o si también puedes soportar virilmente las adversas: tus ojos están bajo vigilancia.⁸⁸

La prudencia en la manifestación del sufrimiento tiene dos motivos, fundamentalmente. En primera instancia, el cordobés afirma que sería poco virtuoso y un hombre sabio se rebajaría si fuera incapaz de dominar su dolor durante el duelo. Esto tiene una connotación de género que se evidencia en *Ad Polybium* cuando se afirma que “Nunca puedes hacer nada indigno de tu condición de hombre cabal y erudito sin que muchos se avergüencen de su admiración por ti. No te está permitido llorar sin medida”.⁸⁹ Ya que Séneca se ha identificado previamente como un sabio a sí mismo, en los intentos de *Ad Helviam* por negociar su muerte social y hacer más tolerable el trauma, cabría cuestionarse si Séneca fue consciente años después de que parte de su argumentación fue una máscara social, como le recomienda usar a Polibio.

Por otra parte, Séneca arguye que la posición de Polibio en la corte y las funciones que desempeña para la casa imperial serían incompatibles con un luto exuberante: “No te está permitido, digo, llorar: para que puedas escuchar a los muchos que lloran y las súplicas de los que están en peligro y anhelan alcanzar la misericordia del benignísimo César”.⁹⁰ Evidentemente de manera premeditada, en este punto, el filósofo se encuentra en posición de exponer su propio caso del exilio. Una negociación que exige o anuncia rayos de aceptación de la muerte social:

Esto lo he escrito tal como he podido, con mi espíritu debilitado y embotado por esta ya prolongada inactividad. (...) piensa hasta qué punto no puede tener tiempo para consuelos ajenos uno al que tienen preocupado sus propias desdichas, y qué difícilmente se le ocurren las palabras en buen latín a un hombre cuyo alrededor resuena sólo el griterío inarticulado de los bárbaros.⁹¹

⁸⁸ Séneca, *AP* 6, 1.

⁸⁹ Séneca, *AP* 6, 3.

⁹⁰ Séneca, *AP* 6, 5.

⁹¹ Séneca, *AP* 18, 9.

Aunque también se incorporan elementos de depresión por la ambientación del exilio, este fragmento ya enuncia la petición de retorno que denota aceptación del trauma y proactividad.

9. Elogio al César

El último punto por tratar en estas páginas corresponde al máximo ejemplo de aceptación que alcanza a denotar Séneca en las consolaciones sobre el exilio: el elogio al emperador Claudio, para abogar por su llamado de regreso a Roma. Continuando con los paralelos implícitos en *Ad Polybium*, se destaca un contraste sutil pero posible: cuando el cordobés señala a Polibio que su mayor consuelo es la cercanía con el César, cuesta no preguntarse cuál es el consuelo de Séneca, habitando una isla inhóspita, rodeado de bárbaros, pobre y de duelo por esa misma situación. ¿Cómo podría Séneca acceder a un consuelo semejante, sino regresando a Roma? Al mismo tiempo, hay un contrapunto entre el filósofo y el hermano fallecido, puesto que mientras que uno se encuentra en paz, el otro está angustiado y esperando clemencia.⁹²

En este punto, cabe incorporar el análisis de Liz Gloyn acerca de las relaciones que se establecen entre estos tres personajes protagónicos de la consolación:

Claudius and Polybius interact in a way which is characterized as extremely positive, yet ignores any influence which Polybius may have over Claudius (and which Seneca implicitly hopes he will use). Seneca and Claudius barely make contact (...) Polybius and Seneca are placed on an equal footing as rational brothers who share a love of learning and the pursuit of virtue.⁹³

Cabe destacar que en esta *Consolatio* Séneca ya no se dirige directamente a Claudio, como una señal de respeto, de modo que se puede inferir que la ira ha ido cediendo terreno dentro del pecho del cordobés para dar espacio a la aceptación. De hecho, en esta segunda consolación, lejos de desafiar el poder de Claudio, Séneca demuestra estar movido por la aceptación de su muerte en vida y la búsqueda de la resurrección, al apelar por el poder

⁹² “(...) no quieras mal a tu hermano: está descansando. Al fin es libre, al fin está a salvo, al fin es eterno. Deja con vida a César y a toda su descendencia, con vida a ti junto con vuestros hermanos”. Séneca, *AP* 9, 7.

⁹³ Gloyn, Liz, “Show me the way home: A reconsideration of Seneca’s “De Consolatione ad Polybium””, *The American Journal of Philology*, vol. 135, núm. 3, 2014, pp. 475-476.

del emperador en su favor. Es decir, aceptado el exilio, Séneca es capaz de buscar estrategias para superar la muerte social y dejar atrás el luto por su identidad perdida.

Para esto, comienza reconociendo la *potestas* del emperador, pero de manera que también le recuerde a Claudio la forma benevolente en que debería utilizarlo:

César, a quien todo está permitido, por esto mismo muchas cosas no le están permitidas: su desvelo protege el sueño de todos, su trabajo el ocio de todos, su dedicación las distracciones de todos, su actividad el descanso de todos.⁹⁴

Después de esto, el filósofo se coloca en sus manos; afirmando confiar en el juicio de Claudio y esperando ser rescatado del castigo que le había impuesto unos años antes: “Él decidirá: que juzgue mi causa como él quiera que sea; que su equidad la reconozca como buena o la haga buena su clemencia: una u otra cosa la recibiré por igual como favor suyo”.⁹⁵

Gloyn destaca que la caracterización de Claudio también está en clave estoica, “Seneca’s language uses the underlying Stoic framework of the consolation to imply parallels between Claudius and the Stoic concept of god”.⁹⁶ Fuera de lo halagador que este punto pueda llegar a ser, Séneca establece un punto en común entre él, Polibio y el emperador: todos son hombres virtuosos. En Claudio, convenientemente se destaca su benevolencia, pues “Seneca is right that clemency is not an emotion but a settled disposition: a good person acts out of kindness and not because she or he is struck by the impression of suffering in another”.⁹⁷ Lamentablemente para el cordobés, sus ilusiones de volver a Roma no fueron satisfechas hasta varios años después, porque su retórica del exilio no alcanzó a conmover la clemencia imperial: “(...) que celebre los triunfos de su padre y además otros nuevos, de estos yo también voy a ser espectador, eso me lo garantiza su clemencia, que ocupa el primer lugar entre sus virtudes”.⁹⁸

⁹⁴ Séneca, *AP* 7, 2.

⁹⁵ Séneca, *AP* 13, 3.

⁹⁶ Gloyn, “Show me the way home: A reconsideration of Seneca’s “De Consolatione ad Polybium””, p. 460.

⁹⁷ Konstan, “Senecan Emotions”, p. 180.

⁹⁸ Séneca, *AP* 13, 2.

10. Consideraciones finales

Regresando a la hipótesis presentada al inicio de estas páginas, no parece exagerado afirmar que el Séneca exiliado recurre sistemáticamente a la virtud como garante retórico de su mérito en los diálogos sobre el exilio. Su virtud era, primero, evidencia de que no merece estar relegado y, en consecuencia, protección frente a los males que le han querido imponer las intrigas de la corte imperial. En segundo lugar, su virtud también se constituye como un mérito personal para solicitar una llamada de regreso a Roma. En efecto, la virtud que desarrolla Séneca en los textos consultados se ha entendido como mérito, puesto que en los diálogos se introduce en argumentos que funcionan como credenciales propicias para sus intereses –honra, fama y prestigio– y su bienestar, tanto psíquico como social. En ese sentido, su restablecimiento imperial en el año 49, aun orquestado por Agripina, debe considerar esta estrategia literaria empleada por Séneca para restaurar su imagen, a través del mérito que le correspondía por la virtud que afirmaba poseer.

Sin embargo, en base a las propias palabras de Séneca y su mención constante al luto que debe atravesar su madre y él mismo por su destierro, cabe sostener que la experiencia de la *relegatio* fue sentida como una “muerte en vida” o una muerte social. Por lo mismo, siguiendo los lineamientos de la teoría de Kübler-Ross acerca del proceso psíquico del duelo, se defiende que la virtud se fue estructurando como mérito de acuerdo con las fases del luto: negación, negociación, ira, depresión y aceptación. En concreto, Séneca se presenta como poseedor de virtud, lo que esgrime como mérito para negar el castigo imperial y lo faculta para establecer juicios morales sobre los demás. Este mérito le permite desacreditar su castigo y descargar su ira en los emperadores. Al mismo tiempo, su virtud le termina permitiendo aceptar su destierro y es un argumento para solicitar su restitución en la urbe. En suma, la *virtus* se transforma en el mérito personal que le permite a Séneca validarse ante sí y la sociedad, para superar su exilio.

No obstante, las etapas de la asimilación del trauma no son lineales y se puede volver a una u otra, antes de la aceptación y superación del duelo. A pesar de esto, en estas páginas se ha visto que hay una progresión lógica entre los textos innegablemente fechables en el exilio: *Ad Helviam matrem* y *Ad Polybium*; los cuales se pueden complementar, sobre todo en cuanto argumentos filosóficos, con los diálogos *De providentia* y *De constantia sapientis*,

aunque esto no fije estas últimas obras inamoviblemente dentro de la cronología senequiana. En efecto, esta referencia a la virtud para la validación personal o construcción social del mérito no es unívoca ni estrictamente lineal en los textos analizados. En cuando a las diversas maneras que se aborda la virtud, en la consolación *Ad Helviam matrem* se argumentó por la mantención de su mérito personal y social, a través de la negación, negociación e ira; mientras que en la consolación *Ad Polybium*, se muestran sus virtudes en asociación a las de Polibio y el César –quienes desea que intervengan por él–, mediante la depresión, negociación y aceptación.

Finalmente, aunque pueda llegar a parecer de Perogrullo, cabe mencionar que esta estrategia literaria y política no tiene ninguna connotación negativa y, por el contrario, demuestra un alto nivel de complejidad en la redacción de las obras senequianas. Especialmente en las *consolationes*, se evidencian múltiples niveles de significado y haber sido redactadas tomando en cuenta simultáneamente varios universos referenciales, lo que obliga al lector a considerar la posición filosófica de Séneca tanto como el contexto político imperial y la historia romana. Lejos de cualquier juicio de valor a Séneca, estas páginas recurrieron a una teoría psicológica para entender su producción literaria inserta en un contexto político, pero también dentro de un cuerpo humano, con sentimientos y emociones interviniendo en las maneras de pensar y expresarse.

Bibliografía

- Balmaceda, Catalina, *Virtus romana. Politics and morality in roman historians*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2017.
- Barret, Anthony, *Agrippina. Mother of Nero*, Taylor & Francis e-Library, Londres, 2005.
- Curry, Susan, “Seneca Rising: Epistolary Self-Recreation in the *Ad Helviam*”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 61, núm. 2, 2018, pp. 45-55.
- Fantham, Elaine, “Dialogues of Displacement: Seneca’s Consolations to Helvia and Polybius”. En Jan Felix Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 173-192.
- Ferrill, Arther, “Seneca’s Exile and the *Ad Helviam*: A Reinterpretation”, *Classical Philology*, vol. 61, núm. 4, 1966, pp. 253-257.
- Gaertner, Jan Felix, “The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity”. En Jan Felix Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 1-20.
- Gloyn, Liz, “Show me the way home: A reconsideration of Seneca’s “*De Consolatione ad Polybium*””, *The American Journal of Philology*, vol. 135, núm. 3, 2014, pp. 451-480.
- Griffin, Miriam, *Seneca. A philosopher in politics*, Clarendon Press, Oxford, 1976.
- Hankinson, R. J., “Stoicism and Medicine”. En Brad Inwood, *The Cambridge Companion to The Stoics*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 295-309.
- Kamp, H. W., “Concerning Seneca’s Exile”, *The Classical Journal*, vol. 30, núm. 2, 1934, pp. 101-108.
- Konstan, David, “Senecan Emotions”. En Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, New York, 2015, pp. 174-184
- Kübler-Ross, Elisabeth y David Kessler, *Sobre el duelo y el dolor*, Editorial Planeta, Barcelona, 2005.
- Laverly, Gerard, “Never seen in public: Seneca and the Limits of Cosmopolitanism”, *Latomus*, T. 56, Fasc. 1, 1997, pp. 3-13.

- Levick, Barbara, *Claudius*, Routledge, New York, 2015.
- Roller, Matthew, “The Dialogue in Seneca’s *Dialogues* (and Other Moral Essays)”. En Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, New York, 2015, pp. 54-67.
- Séneca, *Diálogos Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Editorial Gredos, Madrid, 1996.
- Séneca, *Diálogos. Sobre la Providencia, Sobre la Firmeza del Sabio, Sobre la Ira, Sobre la Vida Feliz, Sobre el Ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la Vida*, introducción, traducción y notas de Juan Mariné Isidro, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2015.
- Wray, David, “Seneca’s Shame”. En Shadi Bartsch y Alessandro Schiesaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge University Press, New York, 2015, pp. 199-211.