

Séneca medita sobre el tiempo

Antonio Herrero Serrano, L.C.

Licenciado en filosofía y profesor de humanidades clásicas.

La vida humana es para Séneca una travesía, integrada por una serie de etapas que se van alejando y quedando atrás a medida que avanza la nave de cada uno. Etapas que corresponden a las diferentes estaciones de la existencia: niñez, juventud, adultez, vejez. Y el autor cordobés reviste la travesía de calor peninsular: como viajar de Italia a Sicilia, concretamente a Siracusa. Incluso regala al lector —el supuesto viajero que se va a adentrar en la mar de la vida— una guía vital, más que simplemente turística. Le advertirá de los peligros de la travesía y se los describirá, así como las incomparables maravillas del recorrido (cf. *Consolación a Marcia*, XVII).

1. La cosa más valiosa

Componente esencial de esa vida o de ese viaje es el tiempo. El filósofo de Córdoba valora la vida y el tiempo que la integra, a la vez que se sorprende de la ligereza con que casi se trafica con el tiempo: unos piden tiempo a otros, éstos están dispuestos a concedérselo; otros lo tienen a su disposición y lo pierden. Se sabe la causa por la que se pide tiempo a otro, pero nadie sabe qué es el tiempo. En efecto, el tiempo es algo que todos vivimos, que nos envuelve como el oxígeno que respiramos y que, sin embargo, no sabemos qué es. Existimos en el tiempo, somos temporales, pero el tiempo ha sido siempre para los humanos algo misterioso. Basta recordar las inquietudes de san Agustín sobre el tiempo y su esfuerzo por explicarlo, aun en medio de las oscuridades del argumento¹. Séneca apunta que la causa de no apreciar el tiempo es su misma naturaleza: algo inmaterial, carente de precio en los mercados, aun siendo la cosa de más valor —*res omnium pretiosissima*—.

¹ «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé, pero sin vacilación afirmo saber que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; si nada hubiera de venir, no habría tiempo futuro; y si nada hubiese, no habría tiempo presente. ¿Cómo son pues aquellos dos tiempos, el pretérito y el futuro, si el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es? Y el presente, si fuese siempre presente y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad» (*Confesiones*, XI,14,17).

«Juegan con la más valiosa de todas las cosas. Es que los engaña, porque es cosa inmaterial, porque no salta a la vista, y por eso lo tasan muy barato; es más, su valor es prácticamente nulo» (*Sobre la brevedad de la vida*, VIII,1). De haberla conocido, Séneca corregiría la sentencia común: «El tiempo es oro», para dejarla así: el tiempo es más valioso que el mismo oro.

2. Las tres dimensiones: pasado, presente y futuro

El filósofo cordobés tiene en cuenta estas presentaciones del tiempo. Pero las contempla de muy distinta manera. Como pórtico a la consideración del tiempo de la vida, deja este planteamiento, cual si fuera la *divisio* de su discurso: «En tres etapas se divide la vida: la que ha sido, la que es y la que va a ser. De ellas, la que estamos pasando es breve; la que vamos a pasar, incierta; la que hemos pasado, segura» (*Sobre la brevedad de la vida*, X,2). Orientados con esas pautas, nos permite luego acercamientos más definidos a estas fases.

—*El pasado* es eso: lo que hicimos —«quod egimus» (*ib.*)—, que es lo único fijo y asegurado, frente a un presente que es breve y aún incierto, y un futuro lleno de dudas y de más incertidumbres todavía. Ni siquiera se tiene ya derecho —*ius*— sobre el pasado. La causa: «que no se puede sujetar al albedrío de nadie» (*ib.*). En efecto, nadie puede rebobinar o reeditar el pasado para adueñarse de él y manejarlo a su antojo como si no hubiera existido o fuera un presente o un futuro. Verdad de Perogrullo, pero sólo en apariencia, dado que hay personas que vuelven una y otra vez al pasado, se quebrantan y afligen por lo sucedido en él, como si tuvieran derecho o poder para cambiarlo.

¿Quiénes son los que miran al pasado con complacencia? Los que lo han vivido usando su capacidad de juzgarse —«sub censura sua»— y que no han tenido errores (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, X,4). Son ellos de mente segura y sosegada (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, X,5) para transitar por el pasado, como también por los otros dos rostros del tiempo: el presente e incluso el futuro. En cambio, los *occupati*, los obsesionados por sus tareas en el presente, sólo de mala gana miran al pasado, pues recuerdan cosas de las que se arrepienten (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, X,3). Lo curioso del tiempo pasado es que se pone fácilmente ante la vista con el recuerdo, apenas se le dé permiso de presentarse. Pero los atareados en el aquí y ahora no tienen tiempo para esa cita de lo pretérito.

Ciertamente el pasado tiene una ventaja: es la parte ya sagrada e inviolable de nuestro tiempo. Porque ha superado los infortunios y se sustrae,

como ha apuntado Séneca, al imperio de la fortuna y de su reino de volubilidad. Tal vez el carácter de sagrado lo atribuya el filósofo a que el pasado queda en poder de la divinidad, guardado y sellado. De ese modo, lo pretérito es definitivamente propiedad de los dioses; como el futuro, sobre el que se cierne la providencia. Sólo el presente nos pertenece como escenario de nuestro quehacer.

Sin embargo, el pasado ejerce cierta presión psicológica y trágica sobre el hombre: es una parte de la vida que ya ha terminado, que se le ha agotado y que nadie le devolverá: «Nadie te restituirá los años, nadie te devolverá de nuevo a ti mismo» (*Sobre la brevedad de la vida*, VIII,5)². El pasado forzosamente hace más breve la vida: le ha ido cortando segmentos. Por eso, el pasado es anuncio anticipado, aunque progresivo, de un final.

—*El futuro* es dudoso o incierto, como ha señalado el filósofo. Y no se embarca en mayores consideraciones sobre él.

—*El presente* es la cara del tiempo que verdaderamente interesa. Pero es muy escaso: «Praesens tempus brevissimum» (*Sobre la brevedad de la vida*, X,6), tanto que no se le puede capturar. Termina antes de haber llegado: «Ante desinit esse quam venit» (*ib.*). Siempre está en carrera, fluye y hasta se despeña, aun presentándose como algo que todos experimentamos. El filósofo ha empleado la metáfora de la cascada: vemos su agua, y simultáneamente ya se ha alejado de nosotros para despeñarse y deshilacharse. La estampa que Séneca deja del presente es viva y poco menos que imposible o irreal: detener el presente es negarlo y reducirlo a pasado. Dibujo eficaz, porque introduce a Séneca en el tema del aprovechamiento de tiempo tan pasajero.

El de Córdoba habla de la vida atribuyéndole esas mismas cualidades o instantáneas que ha dado al tiempo: fugacidad, velocidad nunca avisada: «La vida irá por donde empezó y no invertirá ni detendrá su marcha; no hará alboroto para nada; nada advertirá de su velocidad. Se deslizará silen-

² Esa sentencia trae a la mente la de Virgilio: «Pero huye entretanto, huye irreparablemente el tiempo, mientras nosotros, cautivos del amor, andamos vagando alrededor de cada cosa» (*Geórgicas*, lib.III,284). Como todo pensador humanista y filósofo, también Cicerón evoca el paso del tiempo en su ensayo o diálogo *Sobre la vejez*. Su meditación se refleja en frases cadenciosas y ponderadas, atadas por el polisíndeton. Aunque se adelanta un siglo a la filosofía y al humanismo senecanos, coincide hasta en las palabras: «Las horas pasan, y los días, y los meses, y los años, y el tiempo pasado no regresa, y no se puede saber qué sigue. Cada uno debe estar contento con el tiempo que se le da para vivir» (XIX,69). Sobre la fugacidad del paso del tiempo y de la vida, y sobre ese deslizarse sigiloso de los años de la existencia, vienen también a la mente los suspiros horacianos de la oda a Póstumo: «Ay, Póstumo, Póstumo, los años se deslizan fugaces» (*Odas* lib. II, 14,1).

ciosa» (*Sobre la brevedad de la vida*, VIII,5). Y lo que es más inquietante: un deslizarse tan rápido como silencioso, que suena a traición sostenida, a complicidad con la muerte, a taciturnidad querida: «tacita labetur», ha terminado el párrafo.

Habla como filósofo. Porque son precisamente los *sapientes* —los que se dedican a la sabiduría— quienes incorporan a su vida todo tiempo pasado y presente. Con estas dos dimensiones enriquecen su existir. Por eso el *sapiens* es en cierto modo ya inmortal y fuera de las leyes comunes del tiempo del género humano. No está ceñido, como los otros hombres, por lo inmediato. Recapitula en sí el pasado con el recuerdo, se sirve del presente, y de alguna forma predispone o incluso manda y da órdenes —*praecipit*— al porvenir. Todos los siglos y tiempos le sirven como a un dios: «La vida del sabio es muy extensa; no lo ciñen los mismos límites que a los demás; sólo él se libera de las leyes del género humano; todos los siglos están a su servicio como al de un dios. Ha transcurrido un tiempo, lo capta con el recuerdo; está encima, lo emplea; va a llegar, lo anticipa. La reunión de todos los tiempos en uno solo le alarga la vida» (*Sobre la brevedad de la vida*, XV,5). Ése es el motivo de que su vida sea larga, en cuanto que no se reduce a la duración de los años escuetos del paréntesis vital.

Así es la vida del sabio porque da sentido a su existencia y al tiempo que la compone. Pero la del vulgo —la mayoría de la gente— es una vida no sólo breve, sino llena de angustias, porque camina la senda del *sapiens*, pero al revés y en sentido opuesto: olvido del pasado, desdén y desprecio del presente, temor del futuro. Total: una existencia desperdiciada, ocupada en no hacer nada: «*Cum ad extrema venerunt, sero intellegunt miseri tam diu se dum nihil agunt occupatos fuisse*: cuando han llegado a las últimas, comprenden tarde, infelices ellos, que estuvieron ocupados tanto tiempo en no hacer nada» (*Sobre la brevedad de la vida*, XVI,1). Trágica constatación, pero ya sin remedio y sin carril de regreso.

3. Aprovechamiento del tiempo

Ante la consideración de las presentaciones del tiempo, reincide el filósofo en la idea —tópico en él— de la brevedad de la vida. Parece indicar que la vida es corta porque está hecha de brevísimos tiempos presentes que en un momento son ya pasado. La vida es breve porque el tiempo, que es como su amalgama de cohesión, es también breve y poco menos que inaferrable: siempre en marcha y en torrente que se precipita, como ya ha anotado el filósofo (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, X,6; *Epístolas*, lib.V,49,3, etc.). Más aún, a veces Séneca utiliza indistintamente los términos *vita* y *tem-*

pus para señalar la existencia, particularmente cuando recalca su brevedad: «Engendrados para un tiempo brevísimo, obligados a ceder rápidamente la plaza al siguiente, contemplamos este albergue como provisional» le escribe a Marcia (cf. *Consolación a Marcia*, XXI,1) para consolarla de la corta existencia de su hijo, pues breve es en sí el tiempo vital de todos.

Por esa levedad del presente, conviene aún más aprovechar bien el tiempo, con la debida jerarquía de tareas. Usar bien el tiempo, cada instante del mismo, y emplearlo en lo debido será como es obvio aprovechar la vida.

Envía Séneca por delante una serie de *constataciones*: la primera es que hay tiempos que perdemos *involuntariamente*, por necesidad de los otros o por culpa de ellos (cf. *Epístolas*, lib.I,1,1). Pero hay otras pérdidas que son *voluntarias* y las más vergonzosas: «La más reprehensible es la pérdida que se produce por la negligencia» (*ib.*). Es la misma advertencia del inicio del diálogo *Sobre la brevedad de la vida*: «Hemos perdido mucho tiempo» (I,3), aunque ahora añade la causa: la negligencia, el descuido ligero o incluso voluntario. Y entre las pérdidas que acusan responsabilidad propia por el mal uso o abuso del tiempo las hay por exceso o por defecto. Sólo algunos lo emplean bien y pueden dar cuenta de lo que hacen en él (cf. *Sobre la tranquilidad del espíritu*, III,8).

–*Tiempo perdido*: se incurre en él cuando se pasa la vida en vicios. Séneca habla varias veces de los vicios, particularmente sobre la ira. Dedicó excepcionalmente tres libros al diálogo *De ira*. Pues bien, el tiempo dedicado a los vicios recorta una vida ya de por sí breve: vicios del cuerpo –embriaguez, lascivia...– o del espíritu –vanagloria, avaricia, ira...– (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, VII,1-2). El resultado es patético: a los que se dan a ellos les asfixian sus vicios, pero tampoco les dejan respirar sus buenas acciones, porque les incitan sin duda a extirpar los vicios, algo que no logran: «Verás cómo no los dejan respirar, ya sean sus males, ya sean sus bienes (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,2). Y con otra pincelada descriptiva deja constancia el filósofo, con frase enérgica, de cómo se malogran los días y las noches de estos desdichados: «*Diem noctis exspectatione perdunt, noctem lucis metu*: el día lo pierden por esperar la noche; la noche, por temer el alba» (*Sobre la brevedad de la vida*, XVI,5). Hipérbolos posiblemente, pero llenas de plasticidad, que graban más las ideas que pretende dejar en el ánimo del lector.

–*Tiempo para sí mismo*: cada uno es el primer destinatario y usufructuario del tiempo. En una jerarquía de valores bien definida hay que dedicar tiempo a sí mismo antes que a las cosas que nos rodean, e incluso antes que a los demás. «Toma también algo de tiempo para ti», recomienda en *Sobre*

la brevedad de la vida (XVIII,1). Unos quince años más tarde, un Séneca cincuentón escribe la primera carta de su epistolario, en que trata varias reflexiones que aparecen en el diálogo sobre la brevedad de la vida. En esa misiva inicial la recomendación que da a Lucilio es que exija y reivindique tiempo para sí mismo. Esto habla de un derecho olvidado o conculcado: no se dedica tiempo a uno mismo porque otras tareas, deberes e incluso personas, secuestran o pisotean el don de nuestro tiempo. Por eso hay que rescatar y reivindicar ese derecho, que ayuda a exigir el reconocimiento y la posesión de uno mismo: «Obra así, querido Lucilio: reivindica para ti la posesión de ti mismo; y el tiempo que hasta ahora se te arrebató, se te sustraía o se te escapaba recupéralo y consévalo» (*Epístolas*, lib.I,1,1). Pórtico mismo de todo su epistolario, que deja en Lucilio y en la mente del lector sobre todo esta consigna: *Vindica te tibi*.

Para ese tiempo dedicado a uno mismo hay que empezar por un autoanálisis. De nuevo, Séneca invita a un examen de conciencia sobre el uso del tiempo, reflexión que completa el balance interior a que invita Séneca cuando habla del sentido de la vida. Cada uno presta «atención a lo interior» —por usar la frase de san Juan de la Cruz³— cuando haciendo ese examen de conciencia llega a conclusiones positivas como: ha sido firme en los propósitos fijados, provechoso para sí mismo (*Sobre la brevedad de la vida*, III,3) y nadie le ha robado la vida sin advertirlo (*ib.*). De ahí la exhortación de Séneca: «*Omnes horas complectere*: acapara todas las horas» (*Epístolas*, lib.I, 1,2).

La reivindicación del tiempo que enarbola Séneca respeta la dignidad racional del hombre. Es sabido cómo el *sapiens* y el ideal humanístico clásico afirman que es el hombre quien debe dominar las cosas y los acontecimientos, no al revés. Precisamente para asegurar ese señorío, el hombre tiene que contar con tiempo para sí, para contemplar lo que le rodea y verlo en su valor cabal. De lo contrario, el hombre anda subyugado y desasosegado consigo mismo: «Todavía no soy amigo para mí mismo» (*Sobre la vida feliz*, II,3). Lo peor que le pueda pasar a cualquiera es no aceptarse, ser enemigo de sí mismo. Y eso por haberse dejado conquistar y arrebatar el propio espíritu, por no haber dedicado tiempo a la propia interioridad. El consejo es sabio. No se basa en el egoísmo, en una *amor sui* que pasa por el desprecio de los demás, sino en el propio conocimiento para saber cómo es uno por dentro, en su mundo de virtudes y de pasiones, y así poder relacionarse más fácilmente con los demás y con lo que le rodea. Si bien se mira, es profundizar

³ *Letrillas*, (Suma de perfección). Simpática y coincidentemente, a Juan de la Cruz su coetánea, Teresa de Jesús, le llamaba «mi Senequita». Algo del pensador cordobés vería en el místico abulense.

en el legendario y recordado *nosce teipsum* y en el examen personal de que se acaba de hablar.

Vindica te tibi: una máxima para la vida interior y para el señorío propio, que luego redundará en bien de todos⁴. El humanismo grecolatino da realce, quizá por primera vez en Occidente, a cada ser en su valía personal, y por lo tanto pide que cada hombre dedique un tiempo para sí mismo: necesidades físicas, de descanso, de cultura; el *otium*, tan importante para los latinos. Sin tiempo para sí mismo no se vive en verdadera libertad. El tiempo para sí mismo es territorio de la propia libertad. Además, si reivindica ese tiempo para sí, el hombre va aprendiendo la difícil ciencia de vivir: «de ninguna otra cosa hay ciencia más difícil» (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,3). El que logra la constante reivindicación de sí mismo y de su espíritu vive una existencia larga, no tanto porque haya alcanzado las tres cifras en años, sino porque ha sabido hacerse con el señorío del tiempo que ha vivido: «cuanto [tiempo] se le desplegó ante la vista todo él quedó libre para sí mismo» (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,5). Y, por desgracia, en el conjunto de toda una vida son pocos los años que le quedan a cada uno en señorío propio como de verdadera utilidad para el desarrollo personal: «Comprueba, te digo, y recuenta los días de tu vida: verás que en tu haber restan bien pocos y de rechazo» (*Sobre la brevedad de la vida*, VI,7). Esto se debe al tiempo perdido. Si descartamos el tiempo consumido en los vicios, cada uno llegará a la conclusión, teñida de cierto tragicismo, a que se veía abocado el viejo a quien Séneca parece entrevistar (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, III,2): «“Te percatarás de que tienes menos años de los que cuentas”» (*Sobre la brevedad de la vida*, III,2). Y eso se debe a que el entrevistado ha dedicado mucho tiempo a los demás, a disputas familiares, al descanso, a la salud, a conversaciones, a alegrías ligeras, pero muy poco para lo propio, para lo que cuenta. Así, cuando llega la hora del final, parece que se muere prematuramente. En otras palabras, no hay que confundir la larga vida con la cantidad ni sobre todo con la importancia de las obras que se han sembrado y cosechado en ella. No son sinónimos.

⁴ En el ámbito cristiano encontramos sentencias parecidas que recalcan la atención que se ha de prestar a sí mismo. Las transcribo en la versión latina para que se advierta la cercanía con la máxima de Séneca: *Tobit* exhorta a su hijo Tobías: «*Attende tibi, fili mi* –y luego concreta– *ab omni fornicatione*: Atiende a ti mismo, hijo mío [guardándote] de toda impureza» (*Tob* 4,12). *San Pablo* a Timoteo: «*Attende tibi et doctrinae*: Presta atención a ti mismo y a la doctrina» (*I Tim* 4,16). *San Cirilo de Jerusalén*: «*Tibi ipsi curris, tibi convenientia prospice*: Corres para ti mismo; alza la vista a lo que te conviene» (*Catequesis*, I, 56). Especialmente significativa es la consigna de san Pablo en labios de *San Basilio*: «*Attende tibi ipsi*: Presta atención a ti mismo; esto es, no a los tuyos ni a los que están en torno a ti, sino atiende a ti solo» (*Homilía* 3^a).

Séneca distingue entre *esse* –existir– y *vivere* –recorrer el propio arco vital haciendo obras de provecho para sí y para los demás. Y señala que la presencia de las canas y de las arrugas –*existir* muchos años– no equivale a *vivir* muchos años. Para ello echa mano de una metáfora: el que es zarandeado por una tempestad y va de acá para allá durante mucho tiempo no es que haya navegado mucho, sino que la mar lo ha zarandeado mucho: «Non ille multum navigavit, sed multum iactatus est» (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,10). De nuevo una bella metáfora de la navegación.

4. El tiempo empleado en el *negotium* y el dedicado al *otium*

No es fácil traducir estos dos términos. Para entendernos, podemos dar a *otium*⁵ el sentido de *tiempo libre*. Es evidente que *negotium* es su antónimo. Lo sorprende es que lo más importante para el romano sea el *otium*, y que el *negotium* sea no ya su enemigo, sino el medio o camino para conseguirlo. El *otium* es la llegada; el *negotium*, el medio. Entre los pensadores latinos de más elevada filosofía y humanismo no tiene mucho sentido un *negotium* –una ocupación o ajeteo en cualquier oficio– si no lleva al *otium*. Hacer negocios para ampliarlos y así ganar más dinero no es concebible en esos autores. Un *negotium*, al estilo del *business* de hoy, para lograr más y más dinero, es censurable en los escritos de esos pensadores. El *negotium* por sí mismo carece de fundamento si no es para dar luego *otium* en que se pueda recrear sobre todo el espíritu con las artes, las letras y las ciencias. Una jerarquía de valores que se antoja hoy más que nunca, porque la hemos perdido.

–El *negotium* lo constituyen las distintas profesiones que sirven al bien común –*utilitas civitatis*–. El filósofo hispanorromano alude transversalmente a algunas de esas tareas: la milicia, la política, la oratoria, la abogacía...⁶. Siempre habrá un quehacer para ayudar a los demás. Incluso cuando se cierra una puerta, se abre otra. Aun si queda uno reducido a una vida privada, habrá una salida altruista, por ejemplo, en la oratoria: «[El amante de

⁵ En griego el vocablo cercano es *σχολή*, *schola*. Escuela. Desde luego, como se verá más adelante, todo un mensaje sobre el sentido de la vida escolar y académica, que debe ser *vacar* para el cultivo del espíritu, sobre todo mediante las artes liberales.

⁶ Las ocupaciones o *negotium* más frecuentes y de mayor representatividad en la vida romana eran la milicia, la abogacía y el comercio. Cf. M.T. CICERÓN, *Pro Murena* (contraponen las armas al derecho: nn. 22-23); Q. HORACIO, *Epodos* II (al ensalzar el *otium* habla de los *negotia* de que se aparta); *Sátiras*, lib. I, 1 (enumera los principales oficios –milicia, comercio naval, agricultura– para caracterizar que cada uno se queja del propio, pero a fin de cuentas no lo cambiaría por otro).

la virtud] encuentre con discernimiento algo en lo que sea útil a su ciudad. No le es posible ser soldado, que se presente para las magistraturas. Ha de vivir como un particular, que se haga orador. Le han impuesto silencio, que ayude a sus conciudadanos con su callada asistencia» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, IV,3. Cf. también IV,4-6). Todo buen ciudadano, cualquiera que sea su *negotium* o profesión, contribuye al bien común, aunque sólo sea con su presencia o su paso (cf. *Sobre la tranquilidad del espíritu*, IV,6).

Séneca anima a dedicarse plenamente a esos *negotia* de tanto provecho en sí. Pero recomienda no caer en la obsesión del trabajo. Quien se deja arrollar por él y está casi siempre «entre tropeles de clientes y demandas judiciales u otras honestas miserias» (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,6) termina casi desesperado: «*Vivere mihi non licet*: me resulta imposible vivir» (*ib.*). Y la causa de esa saturación la ve Séneca en haber perdido el propio yo. El que llega a esa desazón por la vorágine del *negotium* se ha dejado robar todo el tiempo por los otros y ha permitido que le sustraigan a sí mismo, a su intimidad: «*Omnes illi qui te sibi advocant tibi abducunt*: todos los que te reclaman para sí te sustraen a ti mismo» (*Sobre la brevedad de la vida*, VII,7). Ese personaje ocupado al máximo no se ha reservado un poco de tiempo para sí mismo. Por decirlo con la frase anterior del filósofo: no se ha reivindicado a sí mismo.

La obsesión por el trabajo y por las muchas tareas acaba por cegar. A esos trabajadores a destajo, compulsivos y desenfrenados, Séneca los llama *homines occupati*, de los que ya hacía mención arriba este trabajo. Hoy los llamamos trabajoadictos o trabajólicos —*workaholic*, con el neologismo inglés—. Y el de Córdoba describe, con trazos algo atolondrados y nerviosos y con selección caricaturesca de datos (cf. *De brevitae vitae*, XII,1), a los que refrendan ese apelativo de *occupati*. Con razón pergeña esa caricatura, porque más atropellados e inquietos son en sí sus protagonistas: dejan la basílica —palacio de justicia, diríase— sólo porque ya les echan los perros para que salgan, se chocan o con sus admiradores o contra sus oponentes, dejan la casa por la mañana azuzados por sus deberes para ir a estrellarse en las puertas de sus clientes... Un frenesí insoportable les agita.

Pero lo peor de estos personajes no es ese ajetreo en el *negotium*, pues todo volvería a la paz terminado el tropel de la turbulencia profesional. Lo triste es que prolonguen el *negotium* cuando están en el retiro, en lo que debiera ser santuario del *otium*. Esto es, se llevan el trabajo al descanso, con lo que siguen trabajando. Así convierten el *otium* en más de lo mismo: en más *negotium*. A ratos parece que la agudeza de análisis del filósofo está reflejando al trabajoadicto de nuestros días, que se lleva hojas y hojas de la oficina a

su casa para revisar, o documentos y más documentos en su ordenador para seguir trabajando en casa. Y no es tanto que los *occupati* que dibuja Séneca trasladen a casa o a la finca de descanso —*villa*— trabajo material del propio *officium*, sino que cuando debían descansar caen de nuevo en obsesiones, aunque sean manías que no coincidan con las mismas de las horas laborales. Ahora son: colección y clasificación de vasos preciosos; fomento de vicios, a veces cercanos a la homosexualidad, importados del mundo del helenismo; vicios por eso no romanos. Séneca lamenta esa corrupción. Siguen luego los excesos en el cuidado del propio cuerpo: horas muertas ante el barbero y los espejos... Y como resumen hiperbólico caricaturesco, aunque áspero y lamentable: les preocupa más el desajuste de su melena que las turbulencias de la república (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, XII,3).

Se dan tal vez a obsesiones y afectaciones en el cultivo de la voz. O dedican mucho tiempo al juego de la pelota, a los juegos de tablero. En fin, Séneca proyecta un cuadro costumbrista de la alta sociedad romana en lo que toca a tiempo de descanso que, como él recalca, termina por no ser tal *otium*, sino *negotium*: «Estos tales no tienen ocio, sino inútil negocio» (*ib.*). Una sociedad en buena parte decadente, enfermiza, medio muerta. Tal vez su mejor retrato, como en prosopopeya aunque con tonos grotescos, sea la del comodón aquel que, al sacarle del baño y colocarle en una silla, pregunta: «*Iam sedeo?*: ¿Ya estoy sentado?». Comenta Séneca que, si este gandul de solemnidad ignora si está sentado o no, es que quizá no sabe siquiera si vive (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, XII,7). Eso es lo grave. Tal personaje, como la sociedad que representa, no es que viva en el ocio, sino que está enfermo; mejor, muerto: «Luego éste no es un ocioso; podrías darle otro nombre: es un enfermo; más aún, es un muerto. Es un ocioso aquel que también tiene la sensación de su ocio. Mas este vivo a medias, a quien le hace falta un testigo para distinguir las posiciones de su cuerpo, ¿cómo puede ser dueño de algún tiempo?» (*Sobre la brevedad de la vida*, XII,9). Por supuesto, personajes así no pueden ser dueños de su tiempo ni de ningún tiempo. No viven; «son vividos». Las riendas de su existencia las llevan otros: el vulgo, los demás, el ambiente, la opinión común... O, en el caso de que estos *occupati* dediquen tiempo del *otium* a la lectura, caen en curiosidades superficiales: número de remeros que tuvo Ulises; ¿qué se escribió antes: la *Iliada* o la *Odisea*?, etc. (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, XIII,2).

Obsérvese cómo los ciudadanos de esa sociedad decadente siguen este recorrido en el uso del tiempo: *negotium* — *otium* — *vitium*. Y vuelta a empezar. Un movimiento circular sin sentido. Como señala Séneca, han incorporado vicios inmorales y aficiones pseudoculturales propias de los *Graeculi* —del helenismo tardío—, algo que tanto censuraban los romanos del pasado,

curtidos en la *virtus*, los del círculo de los Escipiones o el mismo Cicerón, que con frecuencia fustigaba a los *leves Graeculi* porque estaban adulterando la esencia romana.

—*Otium*. Está claro cómo no hay que desperdiciar el tiempo de descanso. Pero debemos saber cómo aprovecharlo. En otras palabras, indagamos con Séneca el sentido o estatuto de la «cultura del ocio», que es necesaria también en nuestros días. Y el filósofo de Córdoba atribuye importancia al ocio y nos da directrices oportunas. Llegó a escribir un diálogo sobre el argumento: el *De otio*, dirigido a Sereno, a quien dedicó también el tratado *Sobre la tranquilidad del espíritu* y el titulado *Sobre la firmeza del sabio*. El reservado al ocio conecta con bastantes de las ideas desarrolladas en el *De vita beata*.

Pero hay una dificultad inicial que Séneca debe afrontar. Es de principio. Si en el tratado a que acabo de aludir la objeción que veía pender sobre su cabeza y su estoicismo era: «Hablas de una forma y vives de otra» (*Sobre la vida feliz*, XVIII,1), ahora se ve enfrentado a esta postura: los estoicos no se pueden dedicar al *otium*, sino que, según Zenón, deben luchar hasta la muerte en la acción por mejorar la vida ética y ascética. Y ante esto, Séneca se dispone a tratar del ocio y a encomiarlo. Parecería traicionar a Zenón y pasarse a las filas de Epicuro. El filósofo, bordando casi un encaje de bolillos, responderá que en estos temas la diferencia entre ambos filósofos y sendas escuelas es de matiz: Zenón sostiene que el *sapiens* debe implicarse en el *negotium* de la *res publica*, salvo imprevistos o impedimentos de fuerza mayor. Epicuro, en cambio, defiende la vida del *otium*, excepción hecha de situaciones particulares. Séneca, que tan metido estuvo en el *negotium* de la política, está convencido de que su maestro Zenón vería con buenos ojos la situación que vive su discípulo romano en ese momento como impedimento justificado —«nisi quid impedierit», prescribía el maestro— para seguir en el *negotium* de la vida pública, y por ende como licencia para retirarse al *otium*. Si bien es difícil fijar la fecha del diálogo *De otio*, se le suele datar en torno al 61 o 62.

Para esas fechas, Nerón había dejado sus inicios moderados⁷ y estaba ya a merced de los malos consejeros, que lo único que hacían era dar pábulo a sus pasiones. En el 59 mata a su madre. Comprensible es que Séneca tema por su vida y salga de la corte para retirarse a una vida de *otium*. Zenón lo

⁷ Séneca alababa, de modo que nos resulta hoy zalamero y ditirámico, ese buen comienzo del gobierno de Nerón, tan diferente de lo que serían sus años posteriores. Leemos en el tratado *Sobre la clemencia*: «Jamás un hombre ha sido tan apreciado a otro como tú al pueblo romano, que eres su grande y perdurable bien» (I,1,5). «Todos tus ciudadanos te manifiestan esta confesión: se sienten felices, y ella no puede ya añadir nada a todos estos

comprendería y alabaría, a fe. Se daba en toda su fuerza la condición prevista por el maestro: evidentemente el desquiciamiento del emperador era *algo*, y muy serio, que le impedía ahora al de Córdoba afanarse en el *negotium* público. Si se le objeta —como parece (cf. *Sobre la tranquilidad del espíritu*, IV,4-7— que, al retirarse de la vida política, no va a ser ya de provecho a los demás, responde que la virtud personal nunca está oculta: «La virtud, aunque quede oscura, nunca está oculta, sino que da señales de sí misma; todo el que sea digno la aprovechará por sus vestigios» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, III,6). Séneca pues con su *virtus* podrá emitir buenas señales de su vida, aun en el retiro. Y aduce la comparación de ciertos alimentos que, además de por su sabor y textura, agradan por su olor, aunque no se les esté viendo. Así es la virtud: despide su utilidad desde lejos y aun estando oculta (cf. *Sobre la tranquilidad del espíritu*, IV,7).

5. Qué es el ocio en Séneca y qué utilidad tiene. El ocio y las artes liberales

Al aludir a los avatares de la vida del filósofo cordobés, ya se ha apuntado en cierta medida qué entiende por ocio. Pero marcando unas etapas podemos describir la trayectoria del *otium* con tres verbos latinos y sus correspondientes sustantivos. El *otium* es un *retirarse* —*secedere*— de la actividad ordinaria, para *adentrarse* —*incedere*— por un determinado tiempo en una realidad que se considera mejor que la que se estaba viviendo y con la que se quiere *progresar* —*procedere*— en la vida.

a. *Secessus*

El retiro es necesario: «Aunque no intentemos ninguna otra cosa que sea eficaz, será útil por sí mismo el retirarse. Cada uno de nosotros será mejor» (*Sobre el ocio*, I,1). «Hay que retirarse a solas con frecuencia» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, XVII,3). ¿En qué consiste este apartamiento? En separarse de la gente y esconderse, pero con humildad: «Ocúltate en el retiro, pero oculta también tu propio retiro» (*Epístolas*, lib.VII,68,1). El sabio, sin desperdiciar un solo día, recompone su espíritu y lo temple para que se adhiera sólo a sí, se cultive y no se disipe con nada ajeno. Y esta vida escondida, intramuros, se hace con agrado: «Es agradable reprimir la vida entre paredes» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, I,11).

bienes, sino el desear que sean perdurables» (I,1,7). Anheló que de ningún modo se iba a cumplir así, sino ienteramente al revés!, como sabemos por el vuelco que estaba ya dando la vida de Nerón y que se agrandaría demencialmente con el paso del tiempo.

¿Por qué ese retiro? El *sapiens* se aparta del vulgo. Aquí se aúnan en Séneca dos actitudes: ésa —ya aparecida varias veces en este trabajo—, muy estoica por cierto, de considerar al vulgo como ligero, dedicado sólo a lo baladí; en una palabra, deshumanizador⁸. La medicina contra la turba y el vulgo será el retiro: «La soledad sanará el odio a la turba» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, XVII,3)⁹. En cierto sentido, el retiro se impone, siquiera por breve tiempo, en virtud del *abstine* y para hacer luego más llevadero el *sustine* del *negotium*. *Abstine*, *sustine*: dos preceptos esenciales del credo estoico. Freno y acelerador. Séneca se mantiene pues en la ortodoxia doctrinal de su escuela, con evidente aquiescencia de Zenón. Pero hay otra razón de ese retiro: la de separarse de la corte, tan llena de intrigas, de conflictos y de peligros, incluso para su misma vida, por el viraje del emperador¹⁰.

Ahora bien, una vida retirada de modo radical no es imprescindible, salvo en circunstancias como las que acabamos de recordar en Séneca. Lo mejor es simultanear la vida pública con el retiro, sobre todo cuando aquélla trae algún quebranto pasajero: «Así pues, con mucho, lo mejor es mezclar el ocio con los negocios cada vez que la vida activa queda descartada por contratiempos fortuitos o por las condiciones de la ciudad; pues nunca se cierran las cosas hasta el punto de que no haya lugar para ninguna actividad honesta» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, IV,7). Porque, si es verdad que el retiro es el remedio contra el *odium turbae*, Séneca comprende que no se soporta toda la vida en la soledad, por lo menos él no parece aguantarla. Sorprendentemente la medicina contra el aburrimiento de la soledad —*taedium solitudinis* o *taedium otii*— será la turba. Así queda garantizado el equilibrio. Si había escrito: «*Odium turbae sanabit solitudo*...». No hay que olvidar la frase completa, que termina así: «*taedium solitudinis turba*: el tedio de la soledad lo sanará la turba» (*Sobre la tranquilidad del espíritu*, XVII,3). Comoquiera y para guardar su vida, Séneca va a pasar los últimos cuatro años de ella en el retiro político, en el *otium*; si bien remediará esporádicamente el *taedium solitudinis* con algunas visitas a la ciudad —amigos,

⁸ «¿Regreso más avaro, más ambicioso, más lujurioso? Y hasta más cruel e inhumano, porque he estado entre los hombres» (Epístolas, lib.1,7,3). Frase que ha hecho más famosa que el mismo filósofo el autor de la Imitación de Cristo, si bien la reproduce a su modo: «Cuantas veces estuve entre los hombres, regresé menos hombre» (lib.1,20.).

⁹ Llama la atención que en latín el vocablo *solitudo* signifique no únicamente *soledad*, sino también lugar desértico.

¹⁰ Aunque en un contexto muy diferente, *Fray Antonio de Guevara* (1480-1545), cansado también de la vida de la corte, escribió en pleno Renacimiento español la obra *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539), libro muy celebrado y traducido pronto a las lenguas europeas e imitado varias veces.

asuntos ocasionales...—. Esta huida del ajetreo, del «mundanal ruido», que diría Fray Luis de León, la han tomado «los pocos sabios que en el mundo han sido» —Séneca entre ellos—¹¹.

A algunos de estos sabios estoicos, maestros en el buen uso del ocio, los hace comparecer el filósofo de Córdoba: concretamente a Zenón y a Crisipo. El descanso de ellos —apunta Séneca con algo de retranca— fue más provechoso a la humanidad que los discursos y sudor de otros (cf. *Sobre el ocio*, VI,5).

b. *Incessus*: actividades del ocio

El *incessus* se adentra en los beneficios del ocio. Séneca concede *a priori* su utilidad en orden a una mejor vida moral, como ha recordado en el inicio del *De otio*. Más concretamente el *otium* ayuda a conseguir tres objetivos que se complementan: contemplación de la verdad, dar con una razón para vivir y poderla llevar a las obras (cf. *Sobre el ocio*, VI,5). Los dos primeros son más bien teóricos; el tercero, eminentemente práctico.

La búsqueda y contemplación de la verdad debe comenzar por sí mismo: la verdad del propio ser. Por eso el sabio aprovecha el retiro para hablar consigo mismo y hacer la verdad de sí con toda sencillez, sin llamar la atención. El hombre se retira de la gente para encontrarse con su yo, con la totalidad de su persona. Allí se juzgará personalmente, no tanto a los demás: «Cuando estés en tu retiro, no debes buscar que la gente hable de ti, sino hablar tú contigo mismo» (*Epístolas*, lib.VII,68,6). Y es que el hombre necesita *encontrarse* en el apartamiento y en la soledad, porque entre la gente y en el *negotium* está con frecuencia *perdido*. El enfrentamiento consigo lo hará con rigor, sin tratar de lisonjearse: «Y [en tu retiro] ¿de qué hablarás? Lo mismo que los hombres suelen hacer gustosísimos con sus semejantes hazlo tú: en tu intimidad juzga mal acerca de ti. Te acostumbrarás a decir la verdad y a escucharla. Pero ocúpate sobre todo de aquel aspecto en el cual te reconoces más débil» (*ib.*). Principalmente de lo que se tiene de más débil y enfermizo, sean defectos morales o vicios, sean carencias físicas o de salud. Examen severo, para no ser mal juez en propia causa o indulgente en ella. Si antes apuntábamos que el tiempo hay que aprovecharlo para prestar atención a sí mismo, ahora Séneca nos concreta: sobre todo el tiempo libre debe orientarse a esa finalidad. El filósofo se pone incluso como ejemplo: en

¹¹ Pero también algunos santos —sabios, al fin y al cabo, aunque en otro orden de sabiduría (la divina)— se han retirado del mundo —la *fuga saeculi*— a la soledad, incluso a la del desierto, para entrar en contacto más pleno con Dios. San Ambrosio de Milán fue uno de los escritores que encomió ese retiro, en el tratado titulado, con razón, *De fuga saeculi*.

el retiro repone su salud y cura su úlcera (cf. *Epístolas*, lib.VII,68,8); pero también en el autoanálisis reprueba su conducta ética cuando es necesario: «Nada he condenado, sino a mí mismo» (*ib.*). En otras palabras, en el ocio hay que hacer revisión y cura de las úlceras o limitaciones físicas y de las morales.

El *sapiens*, incluso en el remanso del ocio, buscará el ejemplo de varones ilustres a cuya vida y modelo ajustar la propia (cf. *Sobre el ocio*, I,1). Es consciente de que esos objetivos del descanso no son sólo para perfección suya, sino en última instancia para provecho de los demás. La lectura de testimonios llenos de nobleza —*exempla nobilia*— erguirá su espíritu y aplacará el aguijón de las pasiones.

Se han llenado así los dos primeros objetivos del *otium*.

De ese modo el *sapiens*, reconstituido por el descanso apartado, regresará renovado a estar entre la gente, por ejemplo en el foro, para prestar su voz y su ayuda con todo esfuerzo, aunque quizá no vaya a ser de mucho provecho¹². Entonces el *otium* pasa al terreno de lo práctico, tercera fase.

Utilidad del ocio para el cultivo de las artes liberales

Séneca, filósofo y humanista, dedica varios párrafos a ponderar el provecho que reporta el ocio al estudio de las artes liberales o *studia humanitatis*. Más aún, para el de Córdoba el tiempo de descanso es inconcebible e insufrible sin esa dedicación: «*Otium sine litteris, mors est et hominis*

¹² «Cuando un texto especialmente enérgico me ha levantado el ánimo, y los nobles ejemplos me han hincado espuelas, me agrada saltar al foro, prestar a uno mi palabra, al otro mi colaboración que, aunque no vaya a ser de provecho, va a intentar no obstante ser algo útil, contener la arrogancia de alguno en mala hora envanecido por su prosperidad» (*De tranquillitate animi*, I,12). Y para ilustrar esa reflexión de Séneca, podemos pensar no sólo en él, sino en el gran abogado y orador Marco Tulio Cicerón, que rehacía —*bacía nuevo* o «*remendaba*», si cabe la expresión— su espíritu con el ocio de su villa de Túsculo. Las lecturas, reflexiones y consideraciones filosóficas y humanísticas suscitadas en el sosiego de ese retiro quedaron luego vertidas en los ensayos *Disputaciones Tusculanas*. Cicerón, fortalecido luego con esa contemplación, volvía al trasiego de la curia o del foro para enfrentar a los Catilinas, a los Marcos Antonios, o para defender a los Murenas, Milones o Arquias de turno. Y lo mismo dígame de Salustio, que en sus exuberantes villas —llamadas luego *Horti Salustiani*— componía sus monografías o sus *Historias*, prologadas y aliñadas por doquier con intuiciones humanísticas y reflexiones filosóficas; o de Horacio, que en la quietud de la finca Sabina, cedida por Cayo Mecenas, fue tejiendo sus versos y levantando el monumento de su poesía, más perenne que el bronce, como anunció proféticamente (cf. *Odas*, lib. III, 30,1). También cabría comentar en nuestras letras idéntico proceder en Fray Luis de León. En el huerto de La Flecha, en Aldealengua, muy cerca de Salamanca, compuso no sólo la *Oda a la Vida Retirada*, sino algunas otras, o allí tomó inspiración para ellas.

vivi sepultura: el descanso sin lecturas es muerte y sepultura del hombre vivo» (*Epístolas*, lib.X,82,3). Con esta frase lapidaria, Séneca refuerza las afirmaciones en que presentaba la lectura como palanca que eleva el espíritu. Esa lectura tiene por objeto la cultura general, sobre todo centrada en las artes liberales. Él la llama, indistintamente, *studia* (cf. por ejemplo: *Consolación a Polibio*, XVIII,1; *Consolación a Helvia*, XVII,4) o *litterae* (cf. *Consolación a Helvia*, XVII,4). Sabemos que esos *studia humanitatis*, o de filosofía y letras como diríamos hoy, capacitan al hombre y lo hacen *culto* o *cultivado*, vocablos metafóricos tomados de la agricultura y el cuidado que hay que prestar al campo para que dé frutos. Por lo que toca concretamente a la filosofía, Séneca recomienda a Lucilio no dejarla nunca, pero sobre todo no abandonarla en el *otium*, que debe ser particularmente para filosofar: «No tienes que filosofar cuando te das al ocio, sino que debes darte al ocio para filosofar. Hay que despreciar todo lo demás para dedicarnos a esto. Para dicha tarea ningún tiempo es demasiado grande, incluso si la vida se prolonga desde la niñez hasta los límites de una edad muy avanzada» (*Epístolas*, lib. VIII,72,3). Séneca, como orador y filósofo, estaba cimentado sobre esos estudios. Su poso cultural es evidente: filósofo, vivo escritor, dramaturgo, conocedor de la ciencia de su tiempo —baste recordar sus siete libros *Sobre Cuestiones Naturales*—, ávido lector. Ya se ha hecho constar en estas páginas cómo aparecen con frecuencia en sus obras citas de filósofos y de literatos sobre todo romanos, alusiones a personajes del mundo de la historia o de la filosofía, con racimos de anécdotas aleccionadoras, amén de sabrosas y simpáticas de su vida, fruto de su estudio y de sus muchas lecturas.

Cuántas obras leería Séneca en el *otium* de sus villas, sobre todo en el ocaso de su existencia cortada abruptamente por el mandato de un casquivano emperador. Estos escritos literarios y filosóficos fueron compañeros fieles en todas las circunstancias, prósperas y adversas, de su vida, en todas las etapas de ella —juventud, adultez, vejez— y en todos los lugares —corte, casa, campo—, como lo fueron antes para otros personajes cultos. Cicerón nos lo atestigua¹³. Séneca sabe esto por propia experiencia.

También, como Cicerón, concibe que estos estudios y cultura deben ocupar buena parte del *otium*, sin dejar en él mucho margen a *pasatiempos*

¹³ El de Arpino traza el elogio de las humanidades como compañeras inseparables de las distintas estaciones de la vida —sobre todo, de la juventud y de la vejez—, de sus avatares —éxitos o fracasos— y hasta de los lugares físicos donde la vida pueda desenvolverse —hogar, campo...—: «Estos estudios alimentan la juventud, alegran la vejez, adornan los éxitos, ofrecen refugio y solaz en las adversidades; agradan en casa, no son un estorbo en la calle; pasan la noche con nosotros y nos acompañan cuando vamos de viaje o salimos al campo» (*En defensa de Arquias*, n.16).

intrascendentes; esto es, a una manera de *pasar el tiempo*, de matarlo —*pasatiempos* que son «*matatiempos*»— o de entretenerlo —*entretenimientos*—. Séneca no comparte dedicar mucho tiempo a los juegos de mesa y a la pelota (cf. *Sobre la brevedad de la vida*, XIII,1)¹⁴.

Y, lo más importante, esos estudios tan llenos de *humanitas* o de valores humanos son precisamente para provecho de las personas —*humanitas* ahora en el sentido actual de conjunto de todos los seres humanos—, sobre todo cuando están en momentos de apuros, de dolor o de turbación. Empezando por los propios que los cultivan. No deben convertirse primeramente en estudios de autoembellecimiento, sino principalmente de utilidad para los otros, en la prosperidad y de modo singular en la adversidad. Lo indicaba Cicerón en el fragmento arriba recogido: «Ofrecen refugio y solaz en las adversidades»¹⁵.

El refugio y solaz, pero sobre todo el testimonio de bien que ofrece la literatura, son evidentes en los grandes géneros literarios grecolatinos. Cuántos ejemplos de *virtus*, cuántos modelos de cómo arrostrar el sufrimiento y las demás situaciones humanas: la muerte, el dolor, el destierro...¹⁶. Se sale del propósito de estas páginas el citar siquiera algunos de esos ejemplos que re-

¹⁴ En esto coincide también con *Cicerón*, que reivindica su derecho al cultivo del espíritu por lo menos empleando para la cultura el tiempo que otros dedican a esos mismos juegos (cf. *En defensa de Arquias*, n. 13). Sabemos, con todo, que Cicerón, a pesar de sus múltiples ocupaciones en servicio del bien común, también se divertía con los juegos del pueblo (cf. *En defensa de Murena*, n.39). Al menos eso afirma en el referido discurso, quizá lo haga coyunturalmente para defender a Murena, que había organizado espectáculos públicos populares, y dejar así como antipático a Servio Sulpicio, jurisconsulto poco afecto a las diversiones del pueblo por estar él demasiado enamorado del derecho (cf. *En defensa de Murena*, n. 23). En definitiva, lo más conveniente en punto a aprovechamiento del *otium* o tiempo libre es la jerarquía de valores y el equilibrio, para dar más tiempo a lo esencial y a lo más útil a los demás, y menos tiempo a lo que es distracción momentánea para hacer descansar la mente o mero embellecimiento cultural egoísta.

¹⁵ Cf. *En defensa de Arquias*, n.16. En ese discurso, verdadera apología de las letras, Cicerón elabora también la defensa de sus aficiones o de su *otium*, frente a posibles críticas que sufría o de intelectualismo o de narcisismo en las tareas de sus tiempos libres y de la finalidad de las mismas. Su *otium* dedicado a la cultura es para abastecimiento de su oratoria; y ésta, para provecho de los urgidos de su defensa, como lo es, en el caso concreto de ese discurso, Aulo Licinio Arquias. Por eso descarta el haberse dedicado a este cultivo literario y filosófico por vanidad —como otros que se han replegado y encerrado en ellos narcisistamente (cf. *En defensa de Arquias*, n.12). Séneca, si bien no se dedica a causas judiciales para defender a nadie, emplea sus *studia* y sus *litterae*, así como su *sapientia*, para consolar a otros —Helvia, su madre; Marcia y Polibio, amigos suyos— o para instruir a los demás con sus cartas, diálogos, tratados de ciencias y teatro.

¹⁶ Exclamaba, con razón, Cicerón: «¡Cuántos modelos de hombres nos dejaron grabados los escritores griegos y latinos no sólo para contemplar, sino para imitar!» (*En defensa de*

cogen frecuentemente las grandes epopeyas de Grecia y de Roma, como también los otros géneros: la lírica, el teatro; por no hablar de géneros menores como puede ser el diálogo o tratado y la literatura epistolar, tan cultivada por Cicerón y evidentemente por Séneca. Luego la importancia de esos *studia* filosófico-literarios no es sólo de pasatiempo, de distracción de la mente, después del ajetreo del *negotium*, sino ante todo de aprender a vivir, a ser mejor y, particularmente, a llevar los infortunios.

Ese amparo y consuelo que garantiza este tipo de literatura los ofrece Séneca, utilizando en esencia el mismo pensamiento de Cicerón, a dos personas muy queridas que atraviesan un mal momento: su madre Helvia y su amigo Polibio. Su madre está desconsolada por el destierro de su hijo —el propio Séneca— a Córcega (años 41-49). Polibio está roto por la pérdida de su hermano. Pues bien, a ambos les recomienda los consuelos —*solacia*—, amparo o defensa —*praesidia, munimenta*— y adorno —*ornamenta*— de estas lecturas y estudios que además aminoran la desgracia —«*minuunt calamitatem*»— (*Consolación a Polibio*, XVIII,1). La coincidencia de consejos y hasta de palabras es evidente:

A su madre le escribe:

Ellas te consolarán, ellas te deleitarán. Si ellas penetran de buena fe en tu espíritu, nunca más penetrará el dolor, nunca la inquietud, nunca el vano tormento de la desolación inútil. A ninguno de éstos dará paso tu pecho, pues a los demás defectos ya hace tiempo que está cerrado. Éstas son sin duda las defensas más seguras y las únicas que pueden llegar a sustraerte a la suerte (*Consolación a Helvia*, XVII,5).

A su amigo:

No tienes que variar en nada tus costumbres, puesto que determinaste consagrarte a los estudios que aumentan perfectamente la felicidad tanto como fácilmente aminoran la adversidad. Ellos mismos constituyen el máximo ornamento y solaz para el hombre. Ahora por lo tanto sumérgete más hondamente en tus estudios; ahora rodéate de ellos como de defensas del espíritu, para que por ninguna parte de ti halle entrada el dolor (*Consolación a Polibio*, XVIII,1).

Para Séneca, como antes para Cicerón y otros pensadores, no hay posiblemente mejor empleo del *otium* que el conducente a esa dimensión altruista y cultural.

c. *Processus*

La tercera etapa o dimensión de un *otium* así empleado es hacer avanzar —*procedere*— a cada uno y a la humanidad hacia lo mejor. Ese paso adelante o *processus* es también *proventus* o provecho del *otium*. Y en estos horizontes hay que encuadrar la utilidad que Séneca o Cicerón han encontrado en el retiro para componer obras que sirvan de consuelo a personas atribuladas o que sean de ayuda en general, como las cartas, los diálogos y las composiciones del filósofo; en el caso de Cicerón, los discursos, los tratados y las cartas.

Quizá este tercer elemento del *processus* y del provecho de la vida retirada y del ocio senecanos es el que lo distancie de una mera *fuga negotii*. Séneca no se adentra en su finca sólo para olvidarse del ajetreo de la vida palaciega o de sus personales negocios variados. Sí, es evidente que también se da el deseo de la vida sencilla y exenta de compromisos, pero ante todo se retira para *recogerse* en su interior y poder *acoger* luego a otros con sus escritos. En ese *adelanto* en la vida y en la *virtus* me parece columbrar la diferencia entre el motivo de la vida retirada de Séneca y los ideales del retiro que canta, por ejemplo, Horacio en el conocido poema *Beatus ille*¹⁷, elogio de la vida campestre. En Horacio esos versos son una reivindicación del alejamiento de los *negotia* —«*Beatus ille qui procul negotiis*: dichoso aquel que alejado de los negocios...»— para dedicarse, en el *otium*, a actividades agrícolas o ganaderas despreocupadas que relajan la mente y la vuelven a la sencillez campesina. El poeta de Venusia parece elogiar el cambio de actividad, más provechosa al descanso de su mente que bienhechora para los demás. En todo caso, el de Horacio da la sensación de un *otium* que conlleva, sí, el *secessus* y el *incessus*, pero no manifiesta tan a las claras el *processus* o *progressus*, concebido en las páginas del filósofo de Córdoba como una ayuda solidaria para hacer mejores a los otros.

Tras esta consideración senecana sobre el tiempo, su aprovechamiento y utilidad, entendemos mejor la afirmación inicial del filósofo con que lo exaltaba como *res omnium pretiosissima*.

¹⁷ *Epodos*, II. Lo mismo cabría decir, en mi entender, del conocido poema *Vida retirada*, de Fray Luis de León, o del titulado *Al apartamiento*, en que celebra el «seguro puerto» (primera y última estrofa), el «reposo dulce, alegre, descansado» (estrofa primera) de su «techo pajizo» (estrofa segunda). Versos, sin duda, sublimes los de esas que el poeta llamaba, en su prólogo, «obrecillas», pero que celebran más la *fuga vulgi* o, si se prefiere la terminología eremita y monacal, la *fuga saeculi* («huyo perseguido/ la errada muchedumbre», estrofa cuarta) que la utilidad de ese descanso para ayudar a los demás en sus necesidades y aflicciones. En mi opinión, se percibe mejor en Séneca o en Cicerón que en esos poemas de Horacio o de nuestro Fray Luis —una suerte de *Horacio castellano*— la dimensión altruista o servicial de las actividades del *otium*.