La conciencia en Séneca

Fernando NIETO MESA

Séneca es pensador, ¿quién lo duda? Suele decirse más comúnmente que su filosofía es moralista. Que la sabiduría que busca y propone es la de la virtud; esa es para él la auténtica ciencia de la vida: *Non est philosophia... in uerbis, sed in rebus... animum format et fabricat, uitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctantium dirigit cursum* (ep. 16, 3). Y añade con el mismo criterio y contenido: *Philosophia autem et contemplatiua est et actiua: spectat simul agitque* (ep. 95, 1). *Nec philosophia sine uirtute est nec sine philosophia uirtus... cohaerent inter se philosophia uirtusque* (ep. 89, 8).

Todo esto es cierto. Pero hay algo más. El tono de su filosofar es ascético-docente; a la vez que se interioriza hablando con su propia conciencia, medita en voz alta para todos los hombres, aunque su interlocutor se llame Nerón, Sereno o Lucilio; trata de levantarlos a la consecución de los valores intrínsecos e inmanentes de la razón y de la virtud, a la *sapientia*, que es *habitus perfectae mentis* (ep. 117, 16). Y el calor de convicción, el fin que se propone, su explícita declaración cuando dice: “trabajo para la posteridad; en ella pienso, al escribir lo que espero le sea útil; pongo por escrito consejos de higiene moral, fórmulas, por así decirlo, de medicación práctica, después de haberlas ensayado sobre mis propias llagas, que si no se han curado, al menos no se han extendido” (ep. 8, 2), delatan sin ambages a un pedagogo, mejor dicho, a un sincero educador, que modela espíritus por la enseñanza de la sabiduría, robustece caracteres por el enraizamiento de convicciones, en suma, forma conciencias. No hay auténtica y actuante educación, si no se

establece en el fondo de la conciencia una base de convicciones activas. "Es preciso inculcar convicciones que gobiernen la vida entera" (ep. 95, 44).

Ahora bien, ¿qué piensa Séneca de la conciencia, qué concepto tiene de ella, cómo actúa sobre el espíritu para dotarla de elementos y fuerzas operantes en orden a formarla y educarla en sus discípulos?

De los tres factores que integran el proceso de la educación, educador, sujeto de educación y procedimiento de relación entre ambos, el primero y fundamental es el educador. El filósofo cordobés lo es extensa e intensamente en toda su larga obra; la dimensión filosófico-pedagógica, que es una concreción viva de la moralista, rezuma y florece no sólo en las obras filosóficas, sino aun en las mismas *Quaestiones Naturales*, que afirman como principio metafísico para la moral, la diferencia entre el hombre y Dios, y en las tragedias que nos enseñan sobre las acciones de dioses y héroes. Mayormente resalta esa intención y axiología pedagógica en las obras de su madurez y ancianidad, en las 124 cartas a Lucilio. Como muestras de su espíritu y temperamento educador, valga entre otras señalar la alta estima que concede al sujeto primario y metafísico de la educación al espíritu: "Pensad que no hay mayor maravilla que el espíritu, que para un alma grande nada es grande" (ep. 8, 5). "¿Cuál es la diferencia entre la naturaleza de Dios y la nuestra? En nosotros la mejor parte es el espíritu, en Dios no hay más que espíritu" (*N. Q.* 1, Pr. 14).

Para él los filósofos, como ambos Catones, Lelio, Sócrates, Platón, Zenón, Cleantes, son los grandes maestros de la Humanidad y ante ellos se descubre con la mayor veneración (ep. 65, 10): *Ego uero illos ueneror et tantis nominibus semper adsurgo.*

La filosofía, como la verdadera *sapientia* y todo bien, es difusiva de sí; y el maestro Séneca no quiere poseerla más que para transmitirla: "Yo deseo, le dice a Lucilio, trasvasar toda mi ciencia a ti; y si deseo aprender es para enseñar, y ninguna novedad me interesará, aunque se trate de un pensamiento brillante y provechoso, si solamente debo aprovecharme única-

mente yo. Si se me concediera la sabiduría con la condición de guardarla encerrada y no divulgarla, la rechazaría: No hay posesión dulce de ningún bien que no sea participado”: *Nul-lius boni sine iucunda possessio* (ep. 6, 4). Y debemos reconocer además en el maestro Séneca una preciosa cualidad, a juzgar por sus propias declaraciones, la sinceridad, en cuanto siente lo que enseña, y vive (cf. sus debilidades y contradicciones prácticas en ep. 27, 1; Vit. 17, 3-4), especialmente al final de su vida, lo que quiere transfundir y comunicar a otros. Proclama a ésta como una de las notas de la verdadera filosofía: “La filosofía enseña a obrar, no a hablar; exige que el hombre viva según la ley que ella impone, que conforme sus palabras a su vida, de modo que ésta sea toda de un tono, sin acciones discordantes” (ep. 20, 2). Y de sí mismo confiesa llanamente: “Una sola cosa quisiera que comprendieras de lleno, que pienso en mi interior todo lo que debo decir, y no sólo lo pienso, sino que lo amo” (ep. 75, 3).

Viniendo ahora al sujeto de la educación en su acción funcional, como educando y autoeducando, que es la conciencia, Séneca no especula sobre ella en forma y método sistemáticos, como un griego estoico o neoplatónico.¹ Éste como otros conceptos filosóficos lo recibe ya muy elaborado y repensado de sus correligionarios doctrinales,² como *ratio perfecta*, como adaptación del propio pensamiento y voluntad al Logos universal, y como “vivir coherente y conscientemente consigo mismo”. Esas y otras ideas sobre la conciencia deja transparentar y entrever en los términos en que encierra su contenido y concepto. Son, en primer lugar, el vocablo *conscientia*, luego *animus*, *mens* a veces, y otras palabras y expresiones que no son precisamente psicónimos.

El concepto de conciencia, como acto y función en su aspecto moral, es decir, como adaptación a una norma, es inherente al espíritu y naturaleza humana, inteligente y libre; existe por

¹ Quintiliano, adversario literario de Séneca, lo califica in *Philosophia parum diligens*, “poco exacto”, pero en ética *egregius tamen uitiorum insectator fuit* (I. O., 10, 1, 129).

² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III part., pp. 51 ss.

tanto en ejercicio desde el origen del hombre, desde que hay hombres que piensan y obran como tales.

Otra cosa es, por ejemplo, la especulación y la formulación filosófica de la responsabilidad, que tiene su historia en Grecia; y poéticamente acaso aparece por vez primera expresada en Hom., *Od.* 32 ss., y después en Hesiodo y particularmente en Solón y Esquilo.³ De ahí que la ideación de la conciencia ha de encontrarse expresada en una u otra forma en todas las áreas lingüísticas, aunque no en todas sus épocas, ya que su formulación precisa es tarea y patrimonio de los pueblos, cuando concentran la reflexión sobre la interioridad del hombre, y advierten racionalmente el problema gnoseológico, como de interés e influencia en la vida del hombre. La historia del concepto y su expresión es historia de las ideas y del desarrollo del espíritu humano hacia sus metas más racionales; de ahí que la historia de ciertos términos o vocablos de contenido primario y universal entre tanto o más en el campo de la Filosofía, como en el de la Filología.

Si a nuestro filósofo sólo interesan y preocupan la virtud y la moral y la filosofía que las enseña: *Sine hac (philosophia) nemo securus est; innumerabilia accidunt singulis horis, quae consilium exigant quod ab hac petendum est* (ep. 16, 3),⁴ lógicamente tiene que asentar sus ideas y principios moralizantes y educadores en la base de la conciencia.

Ahora bien, ¿qué elementos integran la conciencia, cuál es su rasgo o nota esencial y constitutiva; es meramente noética o práctica? La filosofía, la psicología, la moral analizan y se representan la *conciencia* en sus varios elementos y en sus diversas zonas. Los usos y aplicaciones históricas del concepto y su expresión confirmarán, precisarán o restringirán sus contornos y límites ideológicos.

³ J. Alsina, *Eurípides y la crisis de la conciencia helénica*, "Estudios Clásicos", 39, 1963, p. 245.

⁴ Séneca mira con desdén lo que formaba la cultura intelectual de su época: la curiosidad científica *N. Q.* 1, 17; la historia *N. Q.* 3, praef. 5; 21-22; la elocuencia ep. 75, 1; la filosofía especulativa ep. 75, 6; y hasta las sutilezas de los estoicos ep. 117.

La conciencia es primariamente una función, y como tal, un acto reiterado, y, aunque la ciencia presupuesto metafísico de la conciencia es un hábito, con todo la aplicación de la ciencia a algo no es un hábito, sino un acto: *nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid, unde conscire dicitur quasi simul scire.*⁵

Y es un acto, por ser la “presencia de la mente a sí misma” en el acto de aprehender y juzgar, y la subsecuente “unidad conocida” de lo que está ordinariamente presente a la mente. De ahí se deduce una primera nota distintiva de la conciencia, “la intencionalidad”, que es aquel factor por el que la conciencia recibe sus contenidos no como un recipiente, sino como un referirse constante a algo, mientras por un lado viene interiorizado dentro de ella, y por otro trasciende siempre a la misma conciencia.

Otra nota esencial de la conciencia es su reflexionalidad, tener un carácter reflejo, por el cual no se puede ser consciente sin saber que se es consciente, y se distingue de cualquier presencia natural inmediata. Esta reflexionalidad establece la relación necesaria de la conciencia con la denominada “autoconciencia”, pues en realidad no puede darse conciencia, o reversión sobre sí mismo, sino de un *adtrós* de un yo personal, y este yo personal no puede realizarse sino en la conciencia de sí mismo, es decir, en la “autoconciencia”.

La distinción entre la presencia de las cosas físicas y el *anima* consciente, procede de Platón a través de la conciencia socrática de sí mismo. Cuando concibe la sabiduría en el *Carmide* como un “saber del saber”, evoca el carácter reflejo de la ciencia consciente, que ya se sugería en la sentencia socrática *γνώθι σεαυτόν*.

Aristóteles, que acentúa más el problema de la relación de la conciencia con la sensibilidad, admite que la conciencia es un “sentido común”, designación dada por cuanto puede percibir la unidad de los “sensibles comunes”. Las diversas sensaciones han de ser recogidas simultáneamente, a fin de que se

⁵ Cf. S. Tom., *Sum.* I, q. 79, a. 13c.

pueda constatar su conexión, y también su diversidad, porque “es imposible discernir cosas separadas con cosas separadas”. El sensorio o sentido común permite “sentir que vemos y que oímos”.⁶ Si no queremos parar en un proceso al infinito de un sentido que percibe al otro, habrá de admitirse un sentido primero que se percibe a sí mismo, y aquí viene lógicamente el carácter reflejo de la conciencia.

Plotino⁷ afirma la necesidad de un acto anterior a la impresión, que haga posible percibir la impresión misma, lo que lleva a inferir la posibilidad de una “vida” de tal acto, independientemente de aplicarse a objetos sensibles.⁸

Llamar “vida” a la presencia del alma a sí misma es propio de los modos de hablar orientales, que personifican o asimilan a formas naturales los conceptos. También lo emplea San Agustín, para designar la certeza con que la conciencia garantiza a sí misma su propia existencia. Ejemplo de ello tenemos en el pasaje del *De Trinitate* (10, 10, 14, ML 42, 981), *Utrum aeris sit uis uiuendi, an ignis dubitauerunt homines; uiuere se tamen et meminisse et intelligere et uelle et cogitare et scire et iudicare, quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, uiuit.* Y en los Soliloquios (2, 1, 1 ML 32, 885) *Moueri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio.*

Dicha función de la conciencia de garantizarse a sí misma, de darse razón de sus actos, tomaría siglos adelante una importancia filosófico-especulativa, que no podía sospechar el mismo hiponense. Pero el Cristianismo, que orienta toda la vida humana en su pensar y obrar hacia su fin ultratemporal, había hecho entre tanto más vivo el problema de la conciencia con miras a otra función propia de la conciencia misma, la de darse testimonio interior del bien y del mal. Desde ahora el interés psicológico y metafísico por la conciencia no se puede separar del que tiene la conciencia moral. Aún en Santo Tomás el análisis de la conciencia en el ámbito de las “potencias intelectuales” se encamina sobre todo a sentar los principios de una

⁶ Aristot., *De an.* 3, 2, 425b. 12.

⁷ Plot., *Enn.* 1, 4, 10.

⁸ Plot., *Enn.* 1, 4, 11.

teoría de la conciencia moral.⁹ Ya antes indicamos que para el aquinatense la conciencia es un acto, no un hábito como la ciencia; y es cierto que tenemos conciencia de un acto, en cuanto advertimos que aquel acto está cumplido o no cumplido. Y ésta es condición, naturalmente, para pasar a la cuestión de la imputabilidad moral. La conciencia psicológica es *Quando consideratur an actus sit uel fuerit*; la conciencia moral *Quando consideratur an actus sit rectus uel non*.

Quien dará el máximo valor especulativo de principio metafísico al motivo agustiniano de la *inspectio*, será Descartes; pues desde él la conciencia resulta un punto de partida del filosofar.

Una exteriorización, quizá la más antiguamente expresada de la conciencia moral, en el pensamiento occidental puede ser el *daimon* socrático. Sócrates hace referencia en la *Apología* (31 D) a una voz interna, que siempre le prohíbe cumplir lo que no debe hacer. Con todo, es cierto que el pensamiento griego no elabora una verdadera y auténtica doctrina de la conciencia moral, en cuanto que ignora la libertad de la acción moral. Si desde Sócrates la filosofía griega no admite el intelectualismo puro, sino un intelectualismo ético, en cuanto para ella todas las virtudes se reducen a una sola, la sabiduría, y todos los males a uno solo, la ignorancia, resulta que el hacer tiene su ley en el conocer y la moralidad es ciencia. Según el *Hippias Minor* platónico, es imposible una acción mala voluntaria. Peca sólo el ignorante.

En recta doctrina la conciencia moral supone la psicológica, pero superpone una relación con la regla de las acciones humanas, que limita y restringe su zona. Como elementos intelectivos contiene dos conocimientos: el de la voluntad superior y externa manifestada, ley, y el de las acciones personales en su relación con esta voluntad. Asimismo contiene elementos afectivos, pues la conciencia moral no sólo es función intelectual y de pura luz, sino a la par fuerza y acción, intervención del corazón y de la voluntad. Es lo de Santo Tomás *testificari, in-*

⁹ *Sum. Theol.* 12, q. 79, a. 13.

*stigare, remordere, reprehendere.*¹⁰ Hay, por tanto, una conciencia antecedente, cuando el juicio práctico o moral se refiere a un acto que se va a realizar; y una conciencia consecuente, cuando se refiere a un acto ya realizado. Cuando la conciencia constata los actos puestos y su acuerdo o desacuerdo con la ley moral, provoca en el alma alegría o tristeza, satisfacción del bien cumplido o remordimiento del mal hecho.¹¹

En fin, no debe confundirse la conciencia con la sindéresis, ni con la ciencia moral, ni con la ley natural: dicho con palabras de Santo Tomás *Lex naturalis nominat ipsa uniuersalis principia iuris; synderesis nominat uero habitur eorum; conscientia uero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquod faciendum per modum conclusionis cuiusdam.*¹²

LA "CONSCIENTIA" HISTÓRICA

El concepto de "conciencia" formulado por los griegos en un término abstracto y preciso, filosófico, reviste las formas de *συνειδός* y *συνείδησις* documentadas ambas desde fines del siglo iv ante X, la primera desde Demóstenes (18, 110), y la segunda con mayor uso en los filósofos y poetas, como Menandro, que parece ser de los primeros en el uso seguro.

Estos primeros testimonios presentan un sentido moral, más o menos acentuado:

Menand., *Monost.* 597 *ἅπασιν ἡμῶν ἡ συνείδησις θεός.*

Dion. Hal., *iud sobre Thucid.*, *μαίνειν τὴν ἑαυτοῦ συνείδησιν.*

Heracl. Estoico, *Qu. Hom.* (ed. Bonn, 1910), 37 *συνείδησις ἀμαρτόντος ἀνθρώπου.*

Se cita en Demócrito el fragmento 297 *συνείδησις τῆς κακοπραγμοσύνης.* Y de Crisipo Estoico en Diog. Laert. 7, 85 *τὴν ταύτης συνείδησιν,* y Stob., *Flor.* 3, 24 (I 601 ss. H.) trae expresiones de Bias y Periandro sobre *ὀρθῆ ο ἀγαθῆ συνείδησις.*

¹⁰ *Dicitur enim conscientia testificari, ligari uel instigare, uel etiam accusare, uel etiam remordere siue reprehendere. Sum. Theol.* I, q. 79, a. 13.

¹¹ Cf. *Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, 1957, s. v. *coscienza*; A. Collet, art. *Conscience*. "Dictionnaire de Théologie catholique", III, 1^a París, 1938.

¹² S. Thom., in *II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3; cf. *Sum.* I, q. 94, a. 1.

Cuando llegamos a la expresión latina con vocablo abstracto y filosófico, encontramos *conscientia* por primera vez en Cicerón, en el discurso *Pro Rosc. Amer.* 67 (del año 80 a. C.) *suae (quemque) malae cogitationes conscientiaequae animi terrent.* Como fácilmente puede observarse, es un calco formado por el orador sobre los vocablos griegos precedentes. Morfológicamente *conscientia* es el abstracto femenino procedente del neutro plural del participio *con-sciens*, que supone un verbo *con-scio*, pero cuyo uso no se comprueba hasta Horacio (ep. 1, 1, 61); de ahí que es más probable que *con-scientia* sea formación analógica a partir del adjetivo *con-scius*, usado ya desde Plauto, como sus paralelos, *in-scientia*, que aparece desde CIC. en *Invent.* 1, 2 (del año 86 a. C.), de *in-scius*; *prae-scientia*, de *prae-scius*, desde Tert. (*Marc.* 2 5, 3) y *ne-scientia*, de *ne-scius*, desde S. Hilario (*Trin.* 9, 67).

Merece notarse en cuanto al uso histórico, que frente a Cicerón que lo aplica dieciocho veces en sus obras filosóficas, que son extensas en conjunto, con sentido predominantemente de "conciencia moral", Séneca lo tiene 34 veces, 25 con valor moral y 9 con valor de intencionalidad o reflexionalidad. En periodo argénteo y posterior se generaliza su uso, pues en Tácito lo encontramos 39 veces, pero la mayoría con valor psicológico de "conocimiento íntimo" o "reflexivo". Son curiosas y sugeridoras algunas observaciones a este respecto sobre la Biblia. En el A. Testamento el texto griego de los LXX solamente dos veces en *Eccle.* 10, 20 y en *Sap.* 17, 10, aparece el término *συνείδησις*, en tanto que en las versiones latinas del mismo (la *Vulg.* sobre todo) se encuentra cinco veces el vocablo *conscientia*, que fuera del ejemplo citado de la Sabiduría, en los demás es una ampliación epexegetica al texto griego. Es extraño que en libros tan filosóficos y moralizantes como los Sapienciales no se use dicho término filosófico y moral. Esto parece indicar que *συνείδησις* no circulaba gran cosa en la literatura helenística.

VALORES HISTÓRICOS DE “CONSCIENTIA” EN SÉNECA

Dado, como hemos notado anteriormente, el carácter predominantemente ético-pedagógico de la filosofía de Séneca, debía reflejarse tal intención y orientación en los sentidos y usos que hace de *conscientia*. Y, efectivamente, casi todos se centran en la “conciencia moral”, refiriéndose a los varios matices y funciones de ésta. Los otros aspectos y zonas que antes hemos considerado son muy pocos en nuestro autor. Por ellos empezamos.

Conscientia, como conocimiento íntimo con alguna nota de intencionalidad y reflexionalidad aparece en nueve ejemplos senecianos con sus varios matices funcionales. De ellos tres se refieren directamente al “conocimiento participado y reflexivo” que equivale a la “confidencia entre amigos o testigos”.

En el *De tranquillitate animi* el maestro Séneca educa para la paz del espíritu, aconsejando y sugiriendo como remedio y sedante a Sereno una leal y suave amistad. Y como cualidad que recomienda el encanto de la amistad destaca la confianza en el amigo de que no sacará a la luz del fondo de su espíritu el “conocimiento íntimo” (confidencia) que tiene de los secretos del amigo. Tal es el valor de *conscientia* en Tr. 7, 1: *Nihil tamen aequè oblectauerit animum quam amicitia fidelis et dulcis. Quantum bonum est, ubi praeparata sunt pectora in quae tuto secretum omne descendat, quorum conscientiam minus quam tuam timeas, quorum nemo sollicitudinem leniat, sententia consilium expediat, hilaritas tristitiam dissipet, conspectus ipse delectet!*

En la ep. 3, 6 a Lucilio sobre la elección de amigos, pone de resalto el filósofo el mismo sentido de *conscientia*, como “confidencia” o complicidad en el conocimiento de ambos amigos: *Quidam quae tantum amicis committenda sunt obuiis narrant, et in quaslibet aures quicquid illos urit, exonerant. Quidam rursus etiam carissimorum conscientiam reformidant, et, si possent, ne sibi quidem credituri, interius premunt omne secretum. Neutrum faciendum est.*

Ep. frag. 14 (en *Lact., Inst. 6, 24, 17*) “¿De qué te sirve tener conocimiento, si no tienes un testigo?” (un participante de tu información): *Quid tibi prodest non habere conscium habenti conscientiam?* Nótese el juego de las dos palabras de figura etimológica, para poner de relieve la antítesis semántica.

En el *De Beneficiis* aplica oportunamente el término *conscientia* a la reflexión sobre el beneficio recibido, es decir, al “reconocimiento”. En los dos textos que siguen, contraponen el olvido del beneficio o no “re-conocido” al de sentimientos de gratitud que “re-conoce” el favor: *Ben. 3, 17, 3 Testes ingratorum omnium deos metuit, urit illum et angit intercepti beneficii conscientia; denique satis haec ipsa poena magna est, quod rei, ut dicebam, iucundissimae fructum non percipit. Ben. 4, 21, 1 dicitur gratus, qui bono animo accepit beneficium, bono debet; hic intra conscientiam clusus est.*

En los cuatro ejemplos siguientes toma la *conscientia* unos sentidos bastante singulares en cada uno, si bien mantienen todos la nota de reflexionalidad:

En *Breu. 13, 2* enseña Séneca a enriquecer el espíritu, pero no con conocimientos frívolos o banales, como los ejercicios, que menciona, de los griegos, los que guardándolos en el fondo de la conciencia, como reserva de conocimientos, no le prestan elementos para sus juicios y reflexiones útiles para la vida: *Graecorum iste morbus fuit quaerere quem numerum Ulixes remigum habuisset. . . praeterea an eiusdem esset auctoris, alia deinceps huius notae, quae siue contineas nihil tacitam conscientiam iuuant, siue proferas non doctior uidearis sed molestior.*

El pasaje de *ep. 24, 12* muestra, dentro de la reflexionalidad, una nota especial de autoconciencia, resaltada por el contexto y por el grupo *tibi tua*: “Escucha con tranquilidad las amenazas de tu enemigo; y aunque tu conocimiento consciente y responsable (de tu derecho) te dé confianza, sin embargo. . . espera plena justicia, pero prepárate a la mayor iniquidad”: *Securus itaque inimici minas audi; et quamuis conscientia tibi tua fiduciam faciat, tamen. . . et quod aequissimum est spera et ad id te quod est iniquissimum compara.*

En ep. 95, 28 quiere mostrar nuestro filósofo que la multitud de manjares y platos no es para ostentación, sino para despertar su reflexión sobre los inconvenientes de tomarlos uno a uno: *Sciant protinus hi qui iactationem ex istis peti et gloriam aiebant non ostendi ista, sed conscientiae dari.*

Muy especial es el valor y uso que hace de *conscientia* en *Ben. 7, 6, 2*, asignándole una acepción de “intuición, penetración reflexiva”, cuando dice: “Puedo regalar al sabio lo que es propiedad mía particular, aunque todo sea de él; pues poseyendo todo por el conocimiento (intuición) que de las cosas tiene, a semejanza de los soberanos. . .”: *Possum donare sapienti, quod uiritim meum est, licet illius sint omnia; nam cum regio more cucta conscientia possideat. . .*

La *conscientia* en su sentido y función moral, lo hemos indicado, es la idea y aplicación que absorbe el mayor número de usos en Séneca, que se complace en recalcar la *bona conscientia*, como fruto de una recta educación. La conciencia moral es una función más compleja que la psicológica, aunque sea ésta por su parte elemento integrante de aquélla. En la trama de actos que intervienen, inseparables en la percepción refleja, se impone unas veces el criterio o juicio recto, otras la adhesión de la voluntad, a veces sentimientos imprecisos, que proceden de los precedentes. Pero en general, y en los que vamos a registrar en Séneca, siempre está presidiendo el juicio comparativo con la regla de los actos humanos, juicio que testifica, obliga, acusa o reprende el ajuste o desajuste con ella. Cicerón (*Clu. 159*) resumió estas ideas sobre la conciencia al decir: *conscientiam mentis suae, quam a dis immortalibus accepimus, quae a nobis diuelli non potest: quae si optimorum consiliorum. . . testis. . . nobis erit. . . summa cum honestate uiuemus.*

“CONSCIENTIA”, TESTIGO QUE APRUEBA LOS PROPIOS ACTOS

Ir. 1, 14, 3. A la conciencia no se le puede engañar, ni escamotear la verdad, como se puede aparecer inocente ante un

testigo extraño, porque aquélla conoce siempre la realidad de los actos propios: *Nemo, inquam, inuenietur qui se possit absolvere et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam.*

En una serie de trece ejemplos nos presenta Séneca la *conscientia*, como testigo que aprueba o llena de satisfacción al espíritu; para su expresión, bien se sirve del epíteto *bona* en once casos, o bien va englobado en el contexto:

Vit. 19, 1. “Él (Diodoro, filósofo epicúreo) se creyó feliz y de conciencia limpia, y quiso dar prueba de ello al morir”. *Ille interim beatus ac plenus bona conscientia reddidit sibi testimonium uita excedens.* Indudablemente que el testimonio de la propia conciencia pura llena de gozo y felicidad, según aquello de San Agustín (*De Gen. ad Litt.* 12, 34, 65 ML 34, 482) *conscientiae bonae laetitia paradisi est.*

Ir. 3, 20, 5. Le preocupa al maestro, como buen estoico, dejar bien constatado, al salir de esta vida, su amor a la honradez, a la conciencia limpia sin haber atentado contra el derecho de nadie, según aquellas palabras: *Quandoque aut natura spiritum repetet aut ratio dimittet, testatus exhibeo bonam me conscientiam amasse, bona studia, nullius per me libertatem deminutam, minime meam.*

Tr. 3, 4. “¿Acaso hace más beneficio el pretor para extranjeros y ciudadanos, o el pretor urbano, que repiten a las dos partes las palabras dictadas por su asesor, que el filósofo cuando enseña qué es la justicia. . . , y qué bien tan poco costoso es la conciencia limpia?”: *An ille plus praestat, qui inter peregrinos et ciues aut urbanus praetor adeuntibus assessoris uerba pronuntiat, quam qui quid si iustitia. . . , quam gratuitum bonum sit bona conscientia?*

Clem. Pr. 1, 1. “Llena a uno de satisfacción el mirarse la conciencia sin reproche. . .”, dice Séneca a su discípulo Nerón: *Quamuis enim recte factorum uerus fructus sit fecisse nec ullum uirtutum pretium dignum illis extra ipsas sit, inuat inspicere et circumire bonam conscientiam.*

Ben. 4, 12, 4. Al hacer un beneficio no hay que buscar más que la satisfacción de haber obrado el bien: *Eadem in beneficio*

ratio est; nam quem interrogaueris, quid reddat, respondebo: bonam conscientiam.

Ben. 4, 21, 6. "Aunque el corazón, satisfecho del deber cumplido, sangre, le gustará el fuego, por el que brillará su lealtad": licet ipsum cor plenum bona conscientia stillet; placebit illi ignis, per quem bona fides conlucebit.

Ep. 12, 7. "Lo que él hacía con mal espíritu (con conocimiento de la malicia), hagámoslo nosotros con buena intención (con rectitud de juicio y voluntad)": Hoc quod ille ex mala conscientia faciebat, nos ex bona faciamus.

La educación para buscar la felicidad dentro de uno mismo se muestra con aquello de la ep. 23, 9 "¿Me preguntas cuál es ese bien y de dónde proviene? Te lo diré: de una conducta limpia, de principios honorables, de acciones virtuosas, del desprecio del azar, de un tenor apacible y regular de vida que sigue un solo camino": *Quod sit istud interrogas, aut unde subeat? Dicam: ex bona conscientia, ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido uitate et continuo tenore unam prementis uiam.*

La conciencia limpia no teme manifestarse a la luz; la manchada hasta en la soledad siente angustia: ep. 43, 5 *Bona conscientia turbam| aduocat; mala etiam in solitudine anxia atque sollicita est.* La conciencia sincera y recta es noble y abierta, no teme la mirada de los demás: ep. 97, 13 *omnes peccata dissimulant et, quamuis feliciter cesserint, fructu illorum utuntur, ipsa subducunt. At bona conscientia prodire uult et conspici.*

"Hemos de vivir como si nos mirara todo el mundo; hemos de pensar como si alguien pudiera leer en el fondo de la conciencia. Y hay quien puede. ¿Qué saca el hombre con ocultar algo a los hombres? A Dios nada se oculta. Él conoce nuestra conciencia y nuestros íntimos pensamientos. Está en medio de ellos, como también a veces se retira": *Sic certe uiuendum est, tanquam in conspectu uiuamus; sic cogitandum tanquam aliquis in pectus intimum introspicere possit; et potest. Quid enim prodest ab homine aliquid esse secretum? Nihil deo clusum est. Interest animis nostris et cogitationibus mediis in teruenit dico, tamquam aliquando discedat (ep. 83, 1).*

Toda la carta VIII va encaminada a enseñar la verdadera y fructuosa soledad del sabio y a educar para abstraerse con libertad de espíritu de las cosas y de los hombres, buscando la felicidad en el testimonio de la conciencia: ep. 8, 1 *Tu me, inquis, uitare turbam iubes, secedere et conscientia esse contentum*. Porque “el gozo íntimo y sereno del sabio sólo proviene del testimonio de la virtud verdadera e interior” (luego va recorriendo las principales virtudes cardinales, que lo acreditan): *Gaudium hoc non nascitur nisi ex uir tutum conscientia* (ep. 59, 16).

Ep. 24, 13. El sabio del testimonio de propia conciencia debe tomar fuerzas para las adversidades de la vida: *et, quamuis conscientia tibi tua fiduciam faciat, tamen, quia multa extra causam ualent, et quod aequissimum est spera, et ad id te quod est iniquissimum compara*.

Tiene nuestro filósofo cuatro textos con este vocablo, en que enseña y declara el valor y la libertad de las convicciones de la propia conciencia frente a la opinión y voto de la mayoría del vulgo: *Ben. 4, 21, 5* “Es antes bien agradecido, añadiré, aun el que parece ingrato, a juicio de la torcida opinión que enseña lo contrario. Este tal no hace más que seguir su propia conciencia. . .”; *Immo (amplius adiciam) est aliquando gratus etiam qui ingratus uidetur, quem mala interpres opinio contrarium tradidit. Hic quid aliud sequitur quam ipsam conscientiam? quae etiam obruta delectat, quae contioni ac famae re-clamat et in se omnia reponit et, cum ingentem ex altera parte turbam contra sentientium aspexit, non numerat suffragia, sed una sententia uincit*. Y en *Ben. 7, 1, 7* “y abrió a los dioses el fondo de su alma (juicios, apreciaciones, sentimientos, voluntad), y se condujo en público, temiéndose a sí mismo más que a los demás”: *et conscientiam suam dis aperuit semperque tamquam in publico uiuit se magis ueritus quam alios*.

El contexto a este propósito es muy explícito y esclarecedor del pensamiento del autor en *Vit. 20, 4*: “Sólo obraré por conciencia, no por lo que puedan decir, y aunque yo sólo sea testigo, me haré cuenta que está mirando todo el mundo”: *Nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam; populo spec-*

tante fieri credam quicquid me conscio faciam. Y este empuje de la sola conciencia para obrar rectamente, se lo recalca a Novato en *Ir.* 3, 41, 1: *Conscientiae satis fiat; nil in famam laboremus; sequatur uel mala, dum bene merentes.*

LA "CONSCIENTIA" ES LEY QUE OBLIGA

Ben. 4, 34, 3. "Vuestra responsabilidad (de cumplir la palabra) pierde su firmeza, y ya no queda nada de aquella altiva promesa de que el sabio no se arrepiente nunca, ni se vuelve atrás de lo hecho": *Conscientia uestra hoc loco titubat et illud superbum promissum numquam sapientem facti sui paenitere nec umquam emendare, quod fecerit, nec mutare consilium.*

La fidelidad a los deberes de conciencia le preocupan a nuestro filósofo como el primordial objeto de su moral: *Ep.* 117, 1 "Me propones tales cuestiones, de las que no podría disentir sin traicionar mi conciencia": *quaestiunculas. . . quibus ego nec dissentire a nostris salua gratia nec consentire salus conscientia possum.*

LA "CONSCIENTIA", COMO JUEZ QUE ACUSA

Los remordimientos y el temor a la muerte son el efecto de la acusación de la conciencia: *Clem.* 3, 11, 3 "cuando uno se da una ronda por los alrededores de su conciencia, y descubre en ella sus delitos y los remordimientos que le torturan, entonces teme a cada paso la muerte": *qui, ubi circumspexit, quaeque fecit quaeque factururus est, et conscientiam suam plenam sceleribus ac tormentis adaperuit, saepe mortem timet.*

En *ep.* 43, 4 trata el maestro-filósofo de enseñar que se ha perdido el sentido de la conciencia que acusa, y por eso se ponen porteros en las casas para que no sean sorprendidas las malas acciones secretas: *uix quemquam inuentes qui possit aperto ostio uiuere. Ianitores conscientia nostra, non superbia, opposuit. Sic uiuimus ut deprehendi sit subito aspici.* Por eso la

mala conciencia huye la luz: *Et grauis malae conscientiae lux est* (ep. 112, 14; cf. ep. 71, 17) (cf. ep. 43, 5).

Si Séneca disiente de Epicuro en otras cuestiones, que cita en el contexto anterior, en cambio se conforma con él en que la conciencia flagela las malas acciones, y el remordimiento la colma de torturas: ep. 9, 15 *Hic consentiamus mala facinora conscientia flagellari et plurimum illi tormentorum esse eo quod perpetua illam sollicitudo urget ac uerberat, quod sponsoribus securitatis suae non potest credere* (N. Q. 1, 16, 3): “(había colocado Hostius Quadra espejos en todas direcciones) para ser él mismo espectador de sus excesos y lo que se guarda en el secreto de la conciencia, y que todo el mundo rehusa confesar cuando de ellos se le acusa, le entrará no sólo por la boca, sino también por los ojos”: *ut ipse flagitiorum suorum spectator esset et, quae secreta quoque conscientiam premunt et quae accusatus quisque fecisse se negat, non in os tantum, sed in oculos usos ingereret.*

No solamente el vocablo *conscientia* expresa el concepto y funciones de la conciencia; otros términos y expresiones pueden adoptar y adoptan de hecho en Séneca sus valores, especialmente los psicónimos *animus* y *mens*. Aquí nos limitamos a estudiar los casos más claros y notables de uno y otra entre los 119 y 132 usos que de ambos hace respectivamente nuestro filósofo.

Animus (conciencia) en su función reflexiva

La conciencia del tiempo está muy presente en la reflexión de Séneca por sus efectos psicológicos, el miedo y la esperanza: ep. 5, 8, 9 “Y no me extraña que esto suceda así: ambos sentimientos son propios de una conciencia angustiada, ambos propios de quien se preocupa del futuro. Y la principal causa de éstos es que sin ajustarnos al presente, lanzamos nuestros pensamientos muy lejos. De donde resulta que la previsión, supremo bien de la condición humana, se convierte en mal. . . Nos atormentamos con el futuro y con el pasado. Muchos de nuestros bienes son para nosotros causa de males: la memoria

nos trae el tormento del temor, la previsión lo anticipa. Pero solo del presente nos vienen nuestras penas”: *Nec miror ista sic ire; utrumque pendentis animi est, utrumque futuri expectatione solliciti...*

En *Ir.* 3, 28, 1 aconseja a Novato la reflexión de conciencia para frenar la cólera: “Te irritas contra éste, luego contra aquél...; con conocidos, después con desconocidos. En todas partes, pues, habrá motivos de cólera, si no hay una conciencia reflexiva (si no viene la reflexión): *Huic irasceris, deinde illi... notis, deinde ignotis. Ubique enim causae supersunt, nisi deprecator animus accessit.*

Los *secretata mentis* de *Ph.* 884 y *H. Ooet.* 255 son “los secretos de la conciencia”, es decir, aquellas intimidades que se guardan consciente y reflexivamente en el fondo del alma. La tradición literaria posterior recoge este pensamiento, por ejemplo en S. Agustín, *Ps.* 76, 8 *secretarium mentis*; *Serm.* 52, 9 *secretarium conscientiae*, que nos ilustra e interpreta el de Séneca.

Animus, como conciencia buena de efectos beneficiosos

El examen de conciencia, como procedimiento para la recta formación y educación se sugiere en este y otros textos: *Ir.* 3, 36, 1 *Omnes sensus perducendi sunt ad firmitatem; natura patientes sunt, si animus illos desiit corrumpere, qui cotidie ad rationem reddendam uocandus est. Faciebat hoc Sextius, ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum.* El contexto y contenido está reclamando para estos dos *animus* el valor de *conscientia*.

Al examen de sus actos se refiere asimismo en *Ir.* 3, 36, 2: “¡Qué tranquilo, profundo y despreocupado es el sueño, cuando ha quedado satisfecha o advertida la conciencia, y como inspector y censor de sí misma ha hecho examen de su conducta!”: *quam tranquillus, altus ac liber (somnus), cum aut laudatus est animus aut admonitus, et speculator sui censorque secretus cognouit de moribus suis?*

La maldad de la conciencia repele al hombre recto y humano, nos dice en *Ben.* 7, 19, 9: “si no ataca a mi patria, pero

oprime a la suya, si alejado de mi país, persigue al suyo sin embargo de eso, ha roto conmigo por tan gran depravación de conciencia”: *Si non patriam meam impugnat, sed suae grauis est et sepositus a mea gente suam exagitat, abscindit nihilo minus illum tanta prauitas animi*. Se siente el filósofo y todo hombre de conciencia recta separado de un tirano (como Falaris y Apolodoro, a quienes menciona anteriormente), que atropella a cualquier parte de la humanidad.

Ep. 114, 22. “Del mismo modo que con el vino no titubea la lengua sino después que el juicio se ha desviado y perdido por el peso de la embriaguez, así este estilo no es nocivo más que a la conciencia que flaquea”: *Quomodo in uino non ante lingua titubat quam mens cessit oneri et inclinata uel perdita est, ita ista oratio... nulli molesta est, nisi animus labat*. Se comprende la comparación teniendo en cuenta el tema de esta carta, es decir, que la corrupción de la elocuencia proviene de la corrupción de costumbres.

Animus, como conciencia—testigo o acusador

Todos los factores del espíritu, intelectivos, volitivos y activos contribuyen a la paz de la conciencia dirigida al bien: *Ir.* 3, 41, 1 “Procuremos dar la paz a nuestra conciencia, si le hemos hecho meditar asiduamente en reglas saludables, y hemos dirigido su actividad hacia el bien, y sus pensamientos únicamente hacia la honradez. Que encuentre en sí misma su satisfacción”: *Pacem demus animo, quam dabit praeceptorum salutarium assidua meditatio actusque rerum boni et intenta mens ad unius honesti cupiditatem. Conscientiae satis fiat. Conscientiae satis* del subcontexto avala sin género de duda el valor de “conciencia” para *animo*.

Ep. 19, 5. “Tú puedes reclamar tu reposo, sin envidia de nadie, sin pena, ni remordimiento de tu conciencia”: *Quietem potes uindicare, sine ullius odio, sine desiderio aut morsu animi tui*. Quiere educar Séneca a su dirigido Lucilio para los bienes del descanso.

Ir. 3, 42, 1. "Eliminemos este mal y purifiquemos de él nuestra conciencia extirpando de raíz los brotes que. . . renacerán": *Careamus hoc malo purgemusque mentem et extirpemus radicibus quae. . . , renascentur*. El verbo *purgare* aplicado a *mentem* expresa un concepto equivalente en el fondo al *pura conscientia* de otros lugares de Séneca.

El placer de mirar la propia conciencia pura y nítida es idea estoica, que aparece también en ep. 4, 1. "Otro es, sin embargo, el placer que se experimenta de contemplar la conciencia sin tacha, pura y brillante": *alia tamen illa uoluptas est quae percipitur ex contemplatione mentis ab omni labe purae et splendidae*. Hay gran paralelismo entre este texto y el de *Clem. Pr.* 1, 1, comentado entre los de *conscientia*.

Y el valor sobrehumano de la conciencia pura la hace semejante a Dios: ep. 124, 23 *Vis tu. . . ad bonum reuerti tuum? Quod est hoc? animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens*.

Animus, como regla y guía de los actos humanos

El educador Séneca considera al filósofo como un director y guía de conciencia, que declara a los pocos firmes en la virtud el camino de la *perfecta ratio*: *Ben.* 5, 25, 5 "Pocos hombres encuentran en su conciencia el mejor director de sí mismos. Siguen después los que merced a unas advertencias vuelven a su camino; a éstos no se les puede dejar sin director": *Paucis animus sui rector optimus; proximi sunt, qui admoniti in uiam redeunt; his non est dux detrahendus*.

Ben. 6, 30, 5. "En tanto que nadie aconseja ni desaconseja según el dictado de su conciencia, sino a porfía tratan de adular, y el único afán de todos los amigos. . . (es el de engañar), ignoraron sus propias fuerzas": *Dum nemo ex animi sui sententia suadet dissuadetque, sed adulandi certamen est et unum amicorum omnium officium. . . ignorauere uires suas. Animi* es aquí la sinceridad o conciencia de lo que se siente frente a la falsía de la adulación.

Ep. 89, 9. La filosofía moral es la regla de la conciencia: *Prima (philosophia moralis) componit animum*. Y la conciencia es el gobernante y guía de la conducta: *ep.* 114, 23. “Nuestro rey es la conciencia; si él está incólume, todo está en su puesto, todos obedecen, cumplen; cuando él vacila, todo se tambalea”: *Rex noster est animus: hoc incolumi, cetera manent in officio, parent, obtemperant; cum ille paulum uacillauit, simul dubitant*.

El principio de la moral estoica “vivir coherente y conscientemente consigo mismo” es para Séneca regla de oro de la educación de una conciencia recta, sincera y consecuente. Insiste en él en *ep.* 34, 4 “Así te contemplo en el futuro, si fueres tenaz y perseverante en lograr que los hechos concuerden con los dichos, y se correspondan como si todos estuvieren acuñados en un mismo molde. No está en el buen camino la conciencia de aquel cuyos actos son discordantes”: *Hunc in te prospicio, si perseueraueris et incubueris et id egeris ut omnia facta dictaque tua inter se congruant ac respondeant sibi, et una forma percussa sint. Non est huius animus in recto, cuius acta discordant*.

A propósito de la armonía del arte musical, que menciona en el contexto precedente, exhorta a su discípulo a no contradecirse a sí mismo en ninguna ocasión. Es un corolario del pasaje anterior comentado: *ep.* 88, 9 “Más bien procura que mi conciencia esté en armonía consigo misma, y que mis resoluciones no se contradigan”: *fac potius quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent*. Y en *Vit.* 7, 4 “nunca, pues, una conciencia recta se cambia, ni se vuelve contra sí misma, ni muda nada de su vida, que es la mejor”: *numquam enim recta mens uertitur nec sibi odio est nec quicquam mutauit a uita optima*.

Animus / mens, como conciencia que debe ser educada desde el principio.

Una educación racional y acertada exige desde el principio un espíritu dócil, pues si hacen mella en la conciencia opiniones

o principios erróneos, queda frustrada la formación: ep. 95, 4-5 *Non semper ad actiones rectas praecepta perducunt si animum opiniones obsident pravae. . . Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnes exequi numeros.* En la ep. 7, 6 sobre la huida de la muchedumbre, educa el maestro para evitar el peligro atrayente del vulgo que puede torcer los mejores caracteres, pero aun no bien formados: “Es preciso alejar de la multitud a las conciencias débiles y poco firmes todavía en el bien”: *Subducendus populo est tener animus et parum tenax recti; facile transitur ad plures.*

En ep. 90, 46 afirma el principio de tendencia y sabor platónicos que sólo la conciencia educada e instruida llega a la virtud cuya perfección se logra después de continuos ejercicios: *uirtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto.* Y añade que, si bien nacemos para alcanzarla, pero sin ella, aun en los mejores espíritus, antes de instruirse, hay sujeto para la virtud, mas no virtud.

La libertad del espíritu para que tenga eficacia la educación recibida es declarada por el filósofo en ep. 95, 38, en cuanto deben removerse de la conciencia los obstáculos que se oponen a las enseñanzas: *Ut ad praecepta quae damus, possit animus ire, soluendus est.* Cuando la conciencia está asentada firmemente en unos criterios y principios rectos y seguros, vive feliz, y se ve limpia y libre de los males que trae la adversidad: *Vit. 5, 3 Beata ergo uita est in recto certoque iudicio stabilita et immutabilis. Tunc enim pura mens est et soluta omnibus malis, quae non tantum lacerationes sed etiam uellicationes effugerit.* Y la virtud y rectitud grabada en la conciencia reaparece en la ocasión oportuna y crítica: “Surge en su conciencia un resto de su antiguo pudor”. *Surgit residuus pristinae mentis pudor* (Ag. 288).

Hasta aquí para penetrar en las ideas senequianas sobre la conciencia nos hemos apoyado en los vocablos psicónimos ya estudiados; pero éstos no cubren todos los usos del concepto “conciencia” en nuestro autor. Otras formas de expresión le sirven para este fin, cuyo análisis y comentario excedería el objetivo de este trabajo. Una de ellas, que no puede omitirse por

plasmar una doctrina filosófica de sumo interés, vamos a estudiar a continuación.

Séneca parece llegar a la forma más sorprendente y elevada de espiritualidad natural y precristiana, cuando señala la presencia de un dios interior en el hombre, que es la conciencia viva que dirige sus actos. Veamos el texto:

Ep. 41, 1. *Facis rem optimam et tibi salutarem, si, ut scribis, perseueras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quam magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum obseruator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tratat. Bonus uir sine deo nemo est. An potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque uiro- rum bonorum. "Quis deus, incertum est, habitat deus" (cf. ep. 73, 16, nulla sine deo mens bona est).*

"Haces muy bien y con gran provecho para ti, en persistir, como escribes, por lograr la sabiduría, que es necio implorar cuando puedes conseguirla por ti mismo. No hay necesidad de elevar las manos al cielo, ni suplicar al guardián del templo que nos deje acercarnos hasta el oído de la estatua, como para que nos escuche mejor; el dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Así es, Lucilio, hay dentro de nosotros un espíritu divino que observa y vigila nuestras malas y buenas acciones; como nosotros le tratamos, así nos trata él. Sin ese dios no hay hombre bueno. ¿Es que puede alguien dominar la fortuna sin su ayuda? Él nos da nobles y elevados consejos. En cada uno de los hombres buenos "hay un dios; cuál es ese dios no se sabe" (alude a Virg. *En.* 8, 352).

En esa idea del dios interior hay indudablemente una tradición filosófica. Será acaso el genio bueno o *daimon* socrático, de que habla Platón en la Apología (31 D) en esta forma: "(El que yo no intervenga, dice Sócrates, en política) proviene de una cierta manifestación de un dios o de un espíritu divino, que surge en mí, y del que Meletos ha hecho objeto de su acusación

burlándose. Es algo que comenzó desde mi infancia, cierta vez, que, cuando se deja escuchar, me aparta siempre de lo que iba a hacer, sin impulsarme a obrar. He ahí lo que se opone a que me mezcle en política. Y creo que esta prohibición es muy acertada”.

No puede negarse que hay coincidencias: el *observator et custos malorum bonorumque nostrorum* y *dat consilia magnifica et erecta* de Séneca tiene sus paralelos con el socrático platónico. El pensamiento senequiano es más próximo a la doctrina estoica sobre Dios y su providencia. Sabían los estoicos que, según el común sentir de los pueblos, los dioses concedían bienes a sus servidores. Pero para ellos sólo eran verdaderos bienes la virtud, la sabiduría, la razón perfecta; los demás no lo eran. Los dioses sólo concedían los falsos bienes, es decir, las riquezas, el dominio, las fuerzas corporales lo que ellos llamaban *praeposita* o *producta*,¹³ aquellos otros, los verdaderos, cada uno los podía procurar de por sí y con sus propias fuerzas, porque los encuentra en su propia alma, como parte de la *mens* o *Logos universi* que es, ese *sacer spiritus*, o *pars Dei*. Esa idea desarrolla Séneca en el contexto subsiguiente al texto latino citado. Y es así mismo pensamiento que aparentemente acoge Horacio, cuando dice (ep. 1, 18, 111-112): *sed satis est orare Iouem, qui ponit et aufert, / det uitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo*. Esta idea de Horacio es más próxima a la doctrina epicúrea,¹⁴ como refiriéndose a la ataraxia, que el sabio epicúreo puede proporcionarse por sí, moderando sus deseos y placeres, con el *aequum mi animum* de sus versos; aunque ambos sabios, el estoico y el epicúreo coinciden en esta autosuficiencia para los bienes del espíritu.

El dios interior de Séneca es como una personificación de la conciencia, en cuanto *observator et custos*, que da *consilia magnifica et erecta*. No deja de ofrecer una relación de ideas con aquello de Orígenes: ¹⁵ *Conscientia est spiritus corrector et pae-*

¹³ Cf. L. Annaei Senecae Opera, Antuerpiae, Ex officina Plantiniana, Apud Ioannem Moretum. MDCV.

¹⁴ Cf. Epic., *Sent.* 65.

¹⁵ Orig., *in Rom.* 2, 15, 1, 2 (MG 14, 893), y lo trae S. Thom., *Sum.* I, q. 79, a. 13.

dagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis, donde bien claramente se expresa la función educacional de la conciencia.

EPÍLOGO

Algo, efectivamente, nos ha enseñado Séneca sobre los valores pedagógicos de la conciencia, sobre ese *quid* sagrado que dice él, ese don de los dioses de Cicerón, el elemento de salud de San Agustín (*in Ps.* 45, 3).

El maestro pone sus afanes, porque le preocupa, en la formación moral o sapiencial (diría él) de la conciencia de sus discípulos, de una selección de hombres buenos, almas ejemplares que miraban por su perfeccionamiento estoico, cual Marcelino, Sereno, Lucilio, a quienes van destinadas sus mejores obras, y otros que conocemos por los *Anales* de Tácito y las Cartas de Plinio el Joven. Pero Séneca es educador, no meramente con una dirección personal del destinatario de su diálogo o carta; su enseñanza tiene amplitud y dimensión universal: (*magnus animus*) *ita tamen delituerit, ut, ubicumque otium suum absconderit, prodesse uelit singulis uniuersis ingenio, uoce, consilio* (Tr. 3, 3; cf. id. 4). Pretende que los principios educadores dirigidos en primer lugar a la persona de su discípulo, trasciendan a los demás humanos; por eso pone ese calor y ardor más interpersonal y directo en la forma, como persuadiendo a la voluntad, con miras a preparar hombres, que el de Cicerón, por ejemplo, de aire y tono más expositivo e informativo por dirigirse de cerca al entendimiento, como tendiendo a formar oradores y ciudadanos.

Entre estos principios ofrece nuestro filósofo verdades pedagógicas de vigencia imperecedera, mientras haya hombres educables en el mundo. Apuntemos algunas:

Si el vicio se aprende fácilmente, de por sí, sin necesidad de maestro, en cambio la virtud precisa de un guía y director, porque es difícil su consecución: *Virtus difficilis inuentu est, rectorem ducemque desiderat; etiam sine magistro uitia discuntur* (N. Q. 3, 30).

Reprueba el desarreglo y desorden de todo género, tanto en la instrucción como en la educación mal orientada: *Quemadmodum omnium rerum sic litterarum quoque intemperantia laboramus: non vitae, sed scholae discimus* (ep. 196, 12).

Y reduciendo a síntesis ascética el pensamiento senequiano más o menos difuso y diluido en los textos estudiados y en otros que podrían recogerse, relativo a la educación del espíritu y de la conciencia, asienta sobre todo tres principios para elevar sobre ellos hasta el ideal del sabio a los diversos géneros de proficientes (ep. 75, 8-14).

Por el primero exige a sus discípulos una disposición de espíritu para abandonar las cosas, la riqueza, cuando sea necesario, considerándolas como préstamos de la naturaleza, sin tener pasión por ellas (ep. 89, 18 ss.), y atribuyéndoles su justo y relativo valor (ep. 89, 14): *pretia imponere rebus*.

El segundo principio es el del aislamiento, muy propio de la doctrina estoica. Apoyado en su experiencia personal de que *Avarior redeo, ambitiosior, luxuriosior, immo uero crudelior et inhumanior, quia inter homines fui* (ep. 7, 3), cree y recomienda la huida de la multitud (cf. ep. 7, 1-12) y considera como práctica saludable no frecuentar el trato de personas diferentes y de ideales opuestos a los que tratan, como Lucilio, de lograr el ideal de la virtud: *Hoc est salutare, non conuersari dissimilibus et diuersa cupientibus*. Pone en boca de Posidonio, estoico tan característico, la doctrina del verdadero bien, que lo *honestum*, que participa del *summum bonum*, sólo puede residir en el *animus purus ac sanctus* (ep. 87, 22). La mayoría o multitud, en cambio, busca el *commodum*, lo útil, las riquezas, causa de males, y no tiene las disposiciones que preparan el *animus* al *bonum* (cf. ep. 87; ep. 90, 3). Otro motivo que aduce Séneca para insinuar esa disposición psicológica de apartamiento del vulgo es la *opinio, nihil causa opinionis* (*Vit.* 20, 4). Con esto trata de arrancar del ánimo de sus discípulos dos pasiones: la esperanza y el temor, éste sobre todo, que induce a errores en la evaluación de los verdaderos y falsos bienes (ep. 14, 3).

El que podemos llamar tercer principio de la educación senequiana es el de la *temperantia*, la no violencia, la suavidad,

que responde al carácter un tanto débil de Séneca, y dicta el modo de aplicar a las acciones los dos principios anteriores.

Estos puntos de vista como método básico para la formación de un espíritu consciente los desarrolla en las cartas 94 y 95 en torno a los elementos formativos del juicio y de la voluntad rectos, los “principios y los preceptos”, que él denomina, *decreta et praecepta*, es decir, la moral filosófica teórica, y la moral práctica. Para ello plantea el problema entre el estoico Aristón, que se aferra únicamente al dogmatismo filosófico del bien sumo, y el escolarca de la stoa Cleantes, que no niega la utilidad de los preceptos, pero fundados en la filosofía dogmática de los principios universales. Expone en ep. 94, 5-17 la doctrina de Aristón, y nos da luego (18-51) la refutación, que se inclina del lado de los *praecepta* para poner en práctica la norma abstracta del deber, los *decreta*. En la ep. 95 reasume la cuestión de “si es útil la sola moral práctica”, y viene a concluir que para llegar a la felicidad por la sabiduría no bastan los preceptos sin la base de una moral dogmática y teórica (4-12). Para combatir la corrupción que corroe a una sociedad, en la que ya no repugnan los atentados sociales deben afirmarse los principios teóricos a la vez que poner por obra las aplicaciones de los *praecepta* (13-35). Pero solamente los principios generales capacitan a la conciencia para formar juicio recto de sus deberes y dirigir su conducta (36-63). En fin, inculca el maestro reiteradas veces con insistencia pedagógica los medios moderados y suaves, *sensim, minutatim* (ep. 22, 8; Tr. 4, 1; ep. 38, 3. . .), templando la rigidez de los *decreta* con las aplicaciones circunstanciales de los *praecepta*.

Las ideas sobre la formación y educación de la conciencia han de depender lógicamente de la doctrina que admite el maestro filósofo acerca de la pecabilidad, decadencia y facultad del alma humana para rehabilitarse y elevarse. Parte para eso de que el principio de la salud es reconocerse pecador, según la máxima de Epicuro, que tiene por acertada: *Initium est salutis notitia peccati. Egregie mihi hoc dixisse uidetur Epicurus; nam qui peccare se nescit, corrigi non uult; deprehendas te oportet, antequam emendes* (ep. 28, 9). Pero el pecado y la decaden-

cia es una degeneración, porque la naturaleza nos engendra íntegros y libres: *Erras enim, si existimas nobiscum uitia nasci; superuenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebis conuicia quae nos circumsonant repellantur. Nulli nos uitio natura conciliat: integros ac liberos genuit* (ep. 94, 56). “Te equivocas, pues, si crees que los vicios nos son innatos; se han sobrepuesto y nos han invadido. Por tanto debemos eliminar con asiduas advertencias el griterío que nos asedia con sus sonos. La naturaleza no nos destina a ningún vicio. Nos ha engendrado íntegros y libres”. De ahí que rechace de plano Séneca la opinión de Epicuro de que todos salen de la vida como han entrado, y afirma con entereza que *peiores morimur quam nascimur. Nostrium istud, non naturae, uitium est*. Por eso debe el hombre esforzarse por la sabiduría en morir con la misma pureza e integridad con que nació. *Percepit sapientiam, siquis tam securus moritur quam nascitur* (ep. 22, 15). Como remedio para no hacernos peores, sobre todo en cuanto a la cólera, propone el examen de conciencia cotidiano, que él practica: *cotidie apud me causam dico. Cum sublatum e conspectu lumen est et conticuit uxor moris iam mei conscia, totum diem mecum scrutor, facta ac dicta mea remetior. Nihil mihi ipse abscondo, nihil transeo* (*Ir.* 3, 36, 3). Éste es para él uno de los instrumentos más eficaces de la formación de la recta y buena conciencia: *Quid ergo pulchrius hac consuetudine excutiendi totum diem?*¹⁶

Los matices peculiares que quiere señalar en la conciencia moral quedan puestos de relieve en los recursos estilísticos que aplica a *conscientia*; once veces emplea el epíteto antepuesto *bona* con valor discriminativo en un total de 25 usos de *conscientia* de sentido moral, para expresar la sinceridad y nobleza del espíritu que no teme la mirada de nadie. Y otro matiz de sus preferencias es la satisfacción íntima de la conciencia frente a la opinión vulgar o de la fama y la subraya en el contexto con *satis*, *gaudium*, *contentum* colocados en lugar de relieve estilístico. No por eso deja de recoger los valores de *conscien-*

¹⁶ Cf. A. Guillemin, “*Senèque directeur d’ames*”, II, “*son activité pratique*” en “*Revue des études latines*”, 1953, pp. 215-234.

tia, que hemos considerado como propios suyos en el estudio teórico, *testificari, instigari, accusare, remordere*.

Séneca, que sabe muy bien por experiencia y por reflexión que la vida del hombre es lucha, *uiuere militare est* (ep. 96, 3), que tiene evidentemente un concepto agonístico y varonil de la vida, que conoce la decadencia del espíritu a partir de su nacimiento, no alcanza la meta de la espiritualidad en la formación de la conciencia, a pesar de sus buenos deseos. La pone en el sabio estoico, que se cree autosuficiente para su logro con las fuerzas propias de su *anima*, de su *pars dei* interior con ese soberbio y fatalístico voluntarismo (*Prou.* 5, 7), que termina en la autoliberación del espíritu por el suicidio (ep. 70, 4-7).

Es muy noble el pensamiento, consciente de su origen superior, pero a la vez puede haber un punto de ese orgullo estoico, si se lee el contexto, en aquella hermosa y digna sentencia de por sí: *maior sum et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis* (ep. 65, 21).