

## Vivir en público y *paideía* privada en las *Cartas a Lucilio* de L.A. Séneca

Alicia de Mingo

Universidad de Sevilla

**Resumen:** Es difícil pensar tanto la vida moral como la vida comunitaria fuera de la tensión entre los Otros y el sí-mismo. Por una parte, de cara a la cohesión de la sociedad y a que la persona singular encuentre su dimensión comunitaria, se hace necesaria una suerte de vida transparente, sin secretos, a fuer de honesta. Sin embargo, por otra parte, cuando el entorno social es moralmente cuestionable, se hace imprescindible una *paideía* privada que permita la orientación moral del sujeto personal, por más que ello le reporte soledad e incompreensión por parte de sus conciudadanos, debiendo, entonces, construir un espacio de privacidad.

**Palabras clave:** Séneca, persona, *paideía* privada, autonomía, *vox populi*

**Abstract:** “Living in Public and Private *Paideia* in Seneca’s *Epistulae morales ad Lucilium*”. It is difficult to conceive both moral life and communitarian life without the tension between the Others and the self. On the one hand, due to the cohesion of society and the individual’s search for its communitarian dimension, a sort of transparent life, without secrets, as long as it is honest, is needed. However, on the other hand, when the social surrounding is morally reproachable, a private *paideia*, which allows the moral orientation of the individual, is indispensable, even if this produces in him solitude and brings the incomprehension from his fellow citizens, resulting in the construction of a private space.

**Key words:** Seneca, person, private *paideia*, autonomy, *vox populi*

No es difícil percatarse de la compleja situación de la persona singular en el entorno social. A veces es necesario abrirse a los Otros, sea, por ejemplo, bajo la forma de “opinión pública”, incluso admitiendo que deberíamos vivir como si fuésemos transparentes, como si nada tuviésemos que ocultar, porque nuestro actuar fuese honesto; y, en otras ocasiones, es necesario que esos Otros no puedan infiltrarse en nuestra vida personal, como si esta careciese de reducto alguno de privacidad. Es entonces cuando experimentamos, de cerca, la necesidad de un espacio (personal) al que retirarnos o, como suele decirse, “tener vida propia”. Tan decisivo de cara a la formación de la persona en sociedad es el Otro como testigo y juez de nuestro comportamiento, como lo es ese Otro en la medida en que sea posible apartarlo a fin de configurar nuestra propia intimidad, de acuerdo a nuestro ideal de autonomía personal. Ya Séneca, en una época convulsa de la historia de Roma, comprendió a la perfección esa tensión necesaria entre la presencia acuciante de los Otros –de cara a la posibilidad tanto de una ética personal como de una política comunitaria– y la exigencia de autenticidad y autonomía, para la que sería imprescindible una suerte de *paideía privada*, aunque esta comportase aislamiento, soledad o incluso la incomprensión de los Otros. De ello trata el presente estudio, centrado en una de las obras más apasionantes de la historia del pensamiento antiguo, como son las *Cartas a Lucilio*, que redactó Séneca en su madurez y retiro de la vida pública.

### I. *Vox populi*

En el primero de los capítulos de la *Historia de la vida privada* que Philippe Ariès y Georges Duby coordinaron (1985)<sup>1</sup>, Paul Veyne, a quien se encomendó el estudio de la vida privada en la época del Imperio romano, dedicó algunas páginas al poder de lo que hoy llamaríamos *opinión pública*. La impresión global que se obtiene es la de que, en efecto, en Roma esa opinión constituía un recurso decisivo para el *control social*. Vaya esto por adelantado para poder comprender la recomendación de Séneca a Lucilio que va a constituir en este artículo nuestro motivo filosófico predominante (lo comprobaremos de inmediato)<sup>2</sup> en el sentido de que *podiera tenerse por feliz el que pudiese vivir*

278

---

<sup>1</sup> Cf. Veyne, P., “El imperio romano”, en: Ariès, P. y G. Duby (eds.), *Historia de la vida privada*, vol. I, Madrid: Taurus, 1992, pp. 119-227. Por lo demás, Paul Veyne es un reputado estudioso de Séneca. Cf. Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, México D.F.: FCE, 1995.

<sup>2</sup> Cf. Séneca, L.A., *Cartas morales a Lucilio*, edición a cargo de I. Roca Meliá, Madrid: Gredos, 2001. En lo que sigue, citaremos esta edición, a la que nos referiremos con las

en público [*in publico*], a la vista de todos<sup>3</sup>, a sabiendas –añadiremos– de que a la sociedad romana no solo no le pasaría desapercibido nada importante que incumbiese a sus miembros, sino que no tendría pudor en comentarlo o, como decimos hoy, “cotillearlo” (hacerlo *vox populi*) y, si fuese el caso, recriminar el comportamiento considerado incorrecto. El momento histórico-político en que vivió Séneca fue una de las épocas en que esa presión de la opinión pública se hizo más intensa. Habían aumentado el nivel cultural y las libertades cívicas, al tiempo que todos los súbditos del imperio fueron elevados a la condición de ciudadanos. Por lo demás, debido a su situación en el imperio, Séneca, que vivió en la época convulsa de Claudio, Calígula y Nerón, tuvo que soportar en su propia persona, y con no escasa intensidad, aquella *vox populi*, que sospechaba de sus prebendas y riquezas.

Comenta Veyne que el derecho romano estaba limitado básicamente a las élites y presentaba claras insuficiencias de cara a que con sus recursos el *populus* pudiera gestionarse legalmente sus cuitas. Por ello era tan decisiva y jugaba un papel tan destacado la opinión pública como testigo y juez<sup>4</sup>. “En realidad [escribe Veyne] hay un derecho de todos que impera sobre la conducta de cada uno. Tanto si es un notable, un plebeyo y hasta un senador, se da por supuesto que un romano no disfruta de una intimidad personal; todo el mundo puede dirigirse a todo el mundo y juzgarlo; se da por sabido que todo el mundo se conoce”<sup>5</sup>.

Incluso los epitafios “comentaban” la vida del muerto enterrado en los hechos más relevantes para él mismo y su familia. En Roma, dice Veyne, no se lavaban los trapos sucios en familia, sino públicamente. No había nada de discreción en los “asuntos internos”. Eran comunes tanto la censura colectiva de la conducta privada como la invocación a las normas y al respeto<sup>6</sup>: “porque

---

siglas *EML*, distinguiendo si se trata del volumen I o el volumen II; el primero comprende las cartas 1-80, y el segundo las cartas 81-125. También utilizaremos en ocasiones la traducción de las *Cartas morales a Lucilio* (en dos volúmenes) de J. Bofill y Ferro para la editorial Iberia (1964), reeditada en Barcelona: Orbis, 1984. La edición de Gredos es la que citaremos usualmente. Pueden ser leídas con provecho las introducciones de Socas, F., *Séneca. Cortesano y hombre de letras*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara, 2008, especialmente las pp. 325-335; y, sin duda, Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, pp. 246-260.

<sup>3</sup> “A la vista de todos” es la traducción propuesta por Jaime Bofill y Ferro para la traducción al castellano de *in publico* (véase nuestra nota 8). La utilizaré con frecuencia, pues, aunque no es literal, sin embargo, transmite con gran eficacia el *vivir en público* al que se refiere Séneca.

<sup>4</sup> Cf. Veyne, P., “El imperio romano”, p. 169.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*

la conciencia colectiva comentaba la vida de cada uno sin sombra de bochorno: no era chismorreó, sino la forma de ejercer una legítima censura, lo que se llamaba *reprehensio*. Se sopesaba cada matrimonio, cada divorcio y cada testamento... Nadie está excusado de dar cuentas de su vida privada ante la opinión, ni siquiera los emperadores, al menos sin son 'buenos' emperadores. Cuando Claudio se enteró de la mala conducta de la emperatriz Mesalina, dirigió un discurso a la guardia imperial, detalló ante ella las infidelidades de su esposa y prometió que 'jamás volvería a casarse, puesto que decididamente el matrimonio no le daba resultado'. Cuando Augusto tuvo conocimiento de la conducta escandalosa de su propia hija, y luego de la de su nieta, que pretendían vivir como grandes damas libres y no como miembros ejemplares de una familia reinante, expuso con detalle sus escándalos en un mensaje al Senado y en un manifiesto (*edictum*) al pueblo. En cuanto a los 'malos' emperadores, hacían lo mismo, solo que al revés; hacían alarde de sus adulterios y de sus efebos predilectos, a fin de poner de relieve que un potentado se halla por encima de la opinión pública"<sup>7</sup>.

## II. *Vivir en público*

Como ya advertí al comenzar, la sugerencia principal de este artículo parte de una reflexión contenida en una de las ciento veinticinco cartas que durante sus tres últimos años de vida Lucio Anneo Seneca envió a Lucilio, procurador en Sicilia, cuando ya disfrutaba del retiro que tanto esfuerzo e insistencia le había costado conseguir. La carta XLIII del Libro V de las *Cartas* es interesante porque en ella se expresa ese poder de la opinión pública en Roma (al que me he referido antes), al tiempo que Séneca presenta la vida privada como *retracción* frente a la vida pública y escapatoria (aparente o transitoria) para poder convertir la intimidad del hogar en una –permítaseme decirlo así– *cueva de vicios*. Recordemos, antes de proseguir, el contenido de esa carta: “¿Quieres saber cómo esta información ha llegado hasta mí?, ¿quién me ha comunicado esas intenciones tuyas que a nadie habías manifestado? Alguien que sabe muchísimo: la fama. ‘¿Pues qué?’, observas tú, ‘¿tan importante soy que puedo avivar la fama?’. No tienes por qué evaluar tu persona atendiendo a esta mi ciudad; atiende a esa en la que tú moras.

Todo cuanto sobresale entre lo que está próximo a él es grande allí donde sobresale. La grandeza no tiene, en efecto, una medida determinada;

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 171-173.

es la comparación quien la enaltece o la rebaja. La nave, grande sobre un río, resulta minúscula en medio del mar; el timón, grande para una nave, resulta para otra insuficiente.

Tú, ahora, en tu provincia, aunque personalmente te desprecies, eres grande. Cuanto haces, tu forma de comer, tu forma de dormir, se indaga, se conoce; por ello has de vivir con un mayor cuidado. Sin embargo, considérate dichoso cuando te sea posible vivir en público [*Tunc autem felicem esse te iudica cum poteris in publico vivere*], cuando te protejan, no te oculten tus paredes, de las que a menudo creemos estar rodeados no para vivir con más seguridad, sino para pecar más a escondidas.

Te diré una cosa que te permitirá valorar nuestra conducta moral: apenas encontrarás a nadie que pueda vivir con la puerta abierta. Nuestra conciencia intranquila, no nuestra vanidad, busca la protección del portero. Vivimos de tal suerte que cuando se nos ve de improviso es como si nos atrapasen. Pero ¿de qué sirve esconderse y evitar las miradas y las escuchas de los hombres?

La buena conciencia apela al público; la mala, hasta en la soledad se encuentra angustiada y preocupada. Si son honestas tus acciones todos deben saberlo; si son torpes, ¿qué importa que nadie lo sepa, puesto que tú lo sabes? ¡Desdichado de ti si desprecias ese testigo!<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *EML* I, carta XLIII, pp. 172-173 (*Vivamos a la vista de todos*). Valga esta otra traducción: “¿Preguntas cómo puede haberme llegado esto, quién me ha dicho este pensamiento que tú no has comunicado a nadie? Aquel que sabe más que cualquier persona: el rumor público. ‘Pero, que –me dices-, ¿soy lo bastante importante para que este rumor se ocupe de mí?’ No tienes que medirme pensando en esta ciudad, sino en esa donde habitas. Quien sobresale entre sus vecinos es grande entre ellos, pues la grandeza no es una medida absoluta; la comparación la eleva o la rebaja. La nave que es grande en un río es pequeña en el mar; el gobernalle grande en una nave es pequeño en otra. Ahora tú, aunque te menosprecies, eres grande en una provincia. Preguntamos por ti, sabemos lo que haces, cómo cenas, cómo duermes; por eso te precisa vivir con mayor vigilancia. Tente, empero, por feliz cuando puedas vivir a la vista de todo el mundo, cuando tus paredes te cobijen sin ocultarte; bien al contrario de cuando creemos que nos envuelven, no para que podamos vivir más seguros, sino para que podamos pecar más ocultamente [*sed ut peccemus occultius*]. Te diré una cosa por la cual podrás juzgar de nuestras costumbres: apenas encontrarías nadie que pudiese vivir con la puerta abierta. Es nuestra conciencia, no nuestra altivez, la que ha puesto en ella porteros; vivimos de tal manera que sorprendernos inesperadamente es sorprendernos en falta. Pero, ¿de qué te sirve ocultarte, evitar los ojos y los oídos de los hombres? La buena conciencia reclama a la muchedumbre [*Bona conscientia turbam advocat*]; la conciencia mala, aun en la soledad, aparece inquieta y angustiada. Si las cosas que haces son honestas, ¿qué importa que no las sepa nadie si tú las sabes? ¡Ah, desgraciado de ti si desprecias este testimonio! Consérvate bueno”. En estas últimas frases hay un error de traducción (*cf.* Seneca, L.A., *Cartas morales a Lucilio*, edición de J. Bofill, vol. I, pp. 98-99).

Es una carta en general muy poco comentada, pero de extraordinaria densidad, en la que se concentra buena parte del pensamiento moral de Séneca. Tal vez dice demasiado en un texto muy breve, al tiempo que presenta al intérprete una suerte de razonamiento ambiguo que combina el tono sociológico, constataivo, con un tono moral, prescriptivo. Se trata, por ello, de que exploremos esa ambigüedad, intentando mostrar –tal es nuestro propósito– el desplazamiento desde la relevancia socio-política del vivir en público hasta la reivindicación de la más estricta conciencia moral, que se aparta del dictamen del público, para orientarse a lo que llamaremos *paideía* privada y a la soledad como reducto de verificación moral de la persona.

En la carta, Lucilio cuenta a Séneca su malestar porque donde vive todo el mundo parece saber de sus intenciones, a lo que el pensador le responde que quien le ha informado es la *fama*, es decir, su *pública notoriedad*. A la vista de lo que ya dijimos acerca de la relevancia de la opinión pública y el “cotilleo” en Roma, se entiende que se apele al vivir en público o a la vista de todos, no solo como un *factum* sociológico, sino también como una *exigencia moral y política*.

Ciertamente, con gran “velocidad” Séneca pasa del *vivimos a la vista de todos* (y no solo el que es famoso y hombre público) al *habríamos de vivir como si viviésemos a la vista de todos*. ¿Por qué es necesario ese paso? Y aquí interviene esa primera modalidad del “retiro” hacia la casa como escondrijo (más adelante veremos cómo Séneca va a proponer otra modalidad de retiro que no se confunde con un *ocultarse*). Comoquiera que se vive a la vista de todos, los romanos se esconden en sus hogares para poder cometer privadamente sus fechorías o engolfarse en sus vicios. Pero es conocida por todos la corrupción de las costumbres, aunque no sea tan visible como pudiera serlo. Por eso, Séneca quisiera a) introducir “la vista de todos” en los hogares (se trata de la hipótesis del *panóptico* en una “sociedad disciplinaria”, si se me permite decirlo con un lenguaje más actual); y b) mostrar la inutilidad de intentar escapar del control, porque en última instancia uno mismo se convierte, se convertirá, gracias a la conciencia moral íntima, en su propio juez.

282

Lo que quisiera mostrar en este artículo es que el peso de la *mirada del Otro* es decisivo en Séneca. Sin embargo, no faltarán las preguntas. Así, por ejemplo, por lo que se refiere a esa exigencia de *vivir a la vista de todos*, hasta el punto de que el que pudiese vivir así sería feliz, ¿está Séneca defendiendo el vivir en público y atacando la vida privada “de puertas adentro”? Y si defiende el vivir en público, ¿lo hace desde la política, o tal vez desde la ética? ¿Tiene

sentido esta distinción? ¿Es el de Séneca un razonamiento básicamente pragmático? ¿Cómo, en fin, calibrar esa “felicidad” que el pensador conecta con poder *vivir a la vista de todos*? Y, por otra parte, ¿no hay cierta contradicción entre esta apología del vivir en público –o precisémoslo: del *estar dispuesto a vivir en público*– y todas las ocasiones en que el pensador se ha mostrado tremendamente enemigo, o al menos muy distante, del “pueblo”, como si este fuese depositario de influencias nefastas para la moralidad? He aquí uno de los meollos del problema. ¿Cómo Séneca, que con tanta frecuencia predica el apartarse de la muchedumbre, puede pensar que se pudiera ser feliz si se estuviese dispuesto a vivir como si se viviese en público?

Si no avanzásemos hacia otros textos, parecería que Séneca se nos presenta como un simple aliado del poder, y no solo de un poder distante, sino de un poder que debería ser capaz de inmiscuirse “panópticamente” en la intimidad de los hogares. ¿No es así como, además, desaparecerían los rumores y las intrigas, y podría airearse, al hacerlo la vida privada, también la vida pública?

Será feliz el que pueda vivir a la vista de todos, porque este no tendrá nada que ocultar. Séneca vivió en muchas ocasiones esa presión de las opiniones y los rumores. Además, en la época en que redactó sus cartas, se sabía vigilado. Era perentorio para él –insistiré luego en ello– que el retiro no apareciese como tal, porque podría sobreentenderse que su retiro suponía el desprecio del pueblo y, lo que sería mucho más grave, una enemistad o fuerte distanciamiento crítico respecto al poder imperial. Es sobre todo el *político* Séneca el que vincula felicidad y vivir a la vista de todos. Aquí no hay apenas cuestionamiento moral. Será feliz el que viva a la vista de todos porque vivirá pudiendo superar el juicio del público. Nada tendrá que ocultar. Y lo que es decisivo: no será perseguido, no tendrá que reservarse ni esconderse. Uno podrá declarar “jornada de puertas abiertas” en su propio hogar, para que pueda comprobarse que su comportamiento es acorde a lo que los demás esperan, y eso le proporcionará “tranquilidad de ánimo”. Y, por supuesto, no tendrá que mentir ni deberá conducirse hipócritamente. El hogar no debe convertirse en un escondrijo. Es más: no solo no debe serlo, sino que tampoco debe parecerlo. Por doquier se exige transparencia y apariencia de transparencia. Y no se trata de no vivir privadamente. Uno puede vivir así, privadamente, con tal de que viva privadamente *como si* viviese a la vista de todos.

Por una parte, pues, se trata de ganar esa tranquilidad de ánimo en un terreno meramente sociológico y psicológico. Por otra parte, es de temer

que el consejo que Séneca ofrece a Lucilio tenga como presupuesto el que Lucilio es un hombre público. Pero también cabe suponer que esa felicidad es una “recomendación” para el pueblo. Más que sugerirse, en este aspecto, una propuesta de *paideía pública*, Séneca, más pragmático, está avalando la importancia de acatar la *voz y la mirada del pueblo*, precisamente para una sociedad que les ha concedido un peso enorme. A falta de lo que llamaremos más adelante una *paideía privada*, que no parece estar al alcance de todos, al menos desde un punto de vista “formal” debe pesar sobre los comportamientos ese “saberse observados”, del que cabe esperar que reprima y encauce los comportamientos al menos desde la perspectiva del orden social. En efecto, con su recomendación, Séneca se adhiere a las pretensiones del poder respecto al control social. “Sois transparentes” significaría, al más puro estilo de la utopía totalitaria del *Gran Hermano*, “sabed que os veo”, “el Gran Hermano os vigila”. Estaría bien, para el sueño totalitario, que las casas fuesen de cristal<sup>9</sup>.

Lo importante no sería, siquiera, el *contenido* en que pudiera concretarse lo que es debido o indebido, sino el peso “preventivo” de la *mirada ajena pública*. No hay que defender la vida privada viciosa o corrupta, sino la vida privada honesta, acorde a la *vox populi*. Si hago esta precisión, es precisamente porque de inmediato comprobaremos cómo la *vox populi* no tendría por qué ser asumible en su contenido concreto. Lo decisivo es la formalidad: justamente el “principio panóptico”, en el que lo importante es, sin más, el “sentirse observado” ante “el Otro” que es el *Populus*, como testigo y tribunal.

<sup>9</sup> Lo que explicaría, por ejemplo, que en la antiutopía de Y. Zamiatin, *Nosotros*, todos los habitáculos fuesen de cristal, transparentes. En el futuro en que se desarrolla, el protagonista recuerda la época en que existía la libertad. En cierto momento, el protagonista, D-503, dice: “Vivimos siempre a la vista de todos, eternamente bañados por la luz. No tenemos nada que ocultarnos. Además ello facilita la difícil e importante labor de los Guardianes. De no ser así, ¡podrían suceder muchas cosas! Es posible que las extrañas viviendas no transparentes de nuestros antepasados fuesen la causa de su miserable psicología celular. ‘Mi (¡sic!) casa es mi fortaleza’. ¡Era de esperar!” (Zamiatin, Y., *Nosotros*, Zaragoza: Las Tres Sorores, 2005, p. 26). Quizás sin pretenderlo, J. Bentham ofreció al delirio totalitario uno de sus recursos simbólicos y uno de sus artilugios más eficaces con su construcción hipotética de la prisión-panóptico. Leemos en su escrito sobre *El panóptico*, esto: “La *publicidad* es la primera de las fianzas: ella lo perfecciona todo, y es el mejor medio de poner en acción todos los motivos morales, y todos los recursos intelectuales. Pues ahora bien: una cárcel edificada con arreglo al principio panóptico, es como transparente, y llena el deseo de aquel virtuoso romano que hubiera querido vivir en lo interior de su familia a la vista del público. El panóptico es un espectáculo patente a todo el mundo, y basta en cierto modo una mirada para verlo todo entero” (Bentham, J., *El panóptico*, Madrid: Ediciones La Piqueta, 1989, p. 53). Sin duda, a quien se refiere Bentham, sin nombrarlo, es a Séneca en la carta que nos ocupa.



Por lo que se refiere a Lucilio, este *debe saber*, pues, que será vigilado, que su comportamiento será puesto bajo una lupa o el foco implacable, inmisericorde de la opinión pública, que con gusto se cebará en sus actos, comportamientos, gestos y hasta –como se dice en el texto– sus “intenciones”, como si ese “rumor” tuviese a su servicio su propia orwelliana *policía del pensamiento*. En fin: que no podrá pasar desapercibido. Tal sería la presión de la opinión pública, lo que explica, por lo demás, la fama del dicho según el cual “la mujer del César no solo debe ser honesta (decente), sino también parecerlo”. Pues si lo fuese, sin parecerlo, ello provocaría toda suerte de rumores y escándalos, no menos maléficos o perturbadores que la propia posible deshonestidad de la mujer del César.

El sabio –o el hombre honesto– no ama la *privacidad-escondrijo*<sup>10</sup>. Pero a la vista de la depauperación de la vida pública y privada en Roma, incluso una privacidad honesta parecerá sospechosa *por el hecho de ser privada*. Este es el centro de la gran neurosis del poder totalitario contra la privacidad, y su gran excusa para perseguirla. Mientras no se demuestre lo contrario, *la vida privada es sospechosa*. Al carecer de la tensión del conocimiento público, las *cuevas de vicios* arrastran el mal privado y la expansión a través del tejido social, de los rumores, el escándalo y la desconfianza. Es así como se forma, a partir de esta carta XLIII, una primera imagen de la vida privada en el texto de Séneca, como un reducto de *pecado, angustia y preocupación*, porque aprovechamos que no se nos ve para cometer nuestras *domésticas fechorías*. Empresa condenada al fracaso en esa especie de “patio de vecinos” que es Roma (pero aún no se ha dicho la última palabra sobre la vida retirada).

Llegados a este punto, Séneca es ambiguo, no siendo su ambigüedad otra, en realidad, que la propia ambigüedad de la vida afectiva y moral. Por una parte, uno cree sentirse libre para conducirse *reprobablemente* “de puertas adentro”, pero, por otra parte, se ve acosado en una doble instancia: tanto por su propia conciencia (sentimiento de culpa), como por la posibilidad de ser descubierto. La vida privada es, al mismo tiempo, la oportunidad para el mal y el espacio en que finalmente debe tensarse y expresarse la conciencia moral, que queda entregada *privadamente* a sí misma (aparece la conciencia moral precisamente cuando me siento culpable *aunque no haya testigos*), además de amenazada por la posibilidad de ser descubierta por la mirada curiosa de los

---

<sup>10</sup> Sería interesante relacionar estos cubículos de inmoralidad a los que se refiere Séneca con el sofoco de la vida privada, tal como lo ha abordado Sennet, R., *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 1978.

Otros o por su *maledicencia*<sup>11</sup>. La *cueva de vicios* es socialmente reprobable, y psicológica y moralmente insoportable, por lo que se hace necesario *airearla, higienizarla*. Sin embargo, ¿cómo?, ¿aireando los vicios? Más que generar hipocresía por doquier, generalizando la deshonestidad, o que “lavar en público los trapos sucios”, ofreciendo un permanente escándalo, valdría recomendar *preventivamente* a todos que *viviesen como si todos se enterasen de sus actos*. Buen consejo (aunque no tan fácil de cumplir) para una época que creyese en el oprobio de la *vergüenza social*. Tal era el caso en Roma<sup>12</sup>. Por eso el consejo de Séneca es, en su justa medida, razonable. *Lo mejor será introducir el “a la vista de todos” en la cueva, sin que sea necesario ningún “inspector” concreto a tal fin*. Hay que *introyectar* al Otro vigilante<sup>13</sup>. Si el texto de Séneca debiera ser proseguido a partir de lo que la propia carta da a pensar, se llegaría casi a superponer el *tribunal* propio del *vivir-en-público* con esa *conciencia moral* que, a pesar de la fechoría, acosa al culpable con angustia y preocupación. En esta soledad y aparente autonomía se dejaría vislumbrar aquel *efecto-*

<sup>11</sup> Cf. Kant, I., *La metafísica de las costumbres*, edición a cargo de A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos, pp. 340-341: “La murmuración o maledicencia, por la que no entiendo la *calumnia*, la *difamación* que puede llevarse a los tribunales, sino solo la tendencia inmediata, sin ningún propósito especial, a propalar algo perjudicial para el respeto a los demás, se opone al respeto debido a la humanidad en general: porque cualquier escándalo dado debilita este respeto, en el que se apoya sin duda el impulso hacia lo moralmente bueno, y nos hace incrédulos con respecto a él en la medida de lo posible. *Propalar* premeditadamente algo que menoscaba el honor ajeno..., aunque pueda ser verdadero, supone una disminución del respeto por la humanidad en general, para proyectar al fin sobre nuestra especie misma la sombra de la indignidad y convertir a la misantropía (a la aversión a la humanidad) o al desprecio en el modo de pensar dominante, o para embotar el propio sentimiento moral por su frecuente visión y acostumbrarse a ello. Por tanto, en vez de complacerse maliciosamente en las faltas ajenas para asegurarse así la reputación de ser buenos, o al menos no peores que los demás hombres, es un deber de virtud correr el velo del amor a los hombres sobre las faltas ajenas, no solo dulcificando nuestros juicios, sino también silenciándolos: porque los ejemplos de respeto que otros nos dan pueden estimular también el afán de merecerlo igualmente. –De ahí que espiar las costumbres ajenas (*allotrio-episcopia*) sea también por sí misma una curiosidad ofensiva para la humanidad, a la que todos tienen derecho a oponerse, porque viola el respeto que se les debe”.

<sup>12</sup> No está tan claro, desde luego, que así sea en unas sociedades tan moralmente permisivas y desinhibidas como las actuales, en las que se hace continuamente, sobre todo en esos inmensos foros y circos que son los *mass media*, ostentación de vidas privadas, y no precisamente, desde luego, virtuosas o modélicas. Pero esto sería cuestión de otro estudio.

<sup>13</sup> Cf. los análisis de Sartre, J.P., *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires: Losada, 1976, pp. 328ss.

*opinión pública*. Pero, en verdad, lo único que importa de veras a Séneca es la *conciencia moral íntima*, “*retirada*”.

### III. ¿Acaso el público podría ser un tribunal prestigioso?

Introducir a la opinión pública en casa es arriesgado, porque ¿qué prestigio o excelencia moral le asiste? ¿A qué *testigo* estaríamos concediéndole crédito para ser también *juez*? Séneca sabe, con perfecta lucidez, que la articulación entre opinión pública y conciencia moral es difícil, pues en muchas ocasiones la conciencia moral puede autenticar la exigencia de ocultarse por la necesidad de *oponerse* a lo que, si bien pudiera ser consentido a la vista de todos o estar, como suele decirse, “bien visto” en el vivir-en-público, sin embargo es (o no por ello deja de ser) moralmente reprobable. ¿Acaso se puede esperar de una sociedad corrupta un tribunal no corrupto?<sup>14</sup> El Otro que puede venir a “verte”, a “vigilarte”, la “policía del pensamiento” no tiene por qué estar investida de valores “correctos”. En tal caso, en cumplimiento de su autenticidad moral, el individuo no debería dar satisfacción a lo que complazca a sus “vigilantes”, pues no hay ninguna garantía fiable de que su obrar y sus criterios sean moralmente virtuosos. En este caso, retirarse no equivaldría a esconderse en la *cueva del vicio* sino, más bien, protegerse en un *reducto de virtud*. Y así sería vivida ahora la retirada. No surgiría, en tal caso, angustia por el mal cometido en privado sino, en todo caso, *preocupación* por la posibilidad de ser descubierto y sufrir pública persecución. Es decisiva la diferencia entre esos dos casos de retirada a lo privado: uno puede esconderse para no sufrir la condena social, o porque la sociedad le impide una vida moral. Vivir a la vista de todos no garantizaría la corrección moral, por más que pudiese aportar una cierta *cohesión social* (*in extremis*, el sueño totalitario). En este sentido, el vivir en público nos mantendría, como suele decirse, “a raya”, pero no justificaría la corrección de nuestro comportamiento. Podemos vivir psicológicamente tranquilos por poder vivir a la vista de todos, e intranquilos moralmente por no actuar acordes a lo que consideramos, en su nuestra intimidad, moralmente correcto. Vivir a la vista de todos tiene un efecto sociológico de presión y con consecuencias psicológicas en la medida en que la serie *reprobación-vergüenza-inhibición* sea *disciplinariamente eficaz*. El ejemplo de Antígona es sobradamente conocido: en un gesto total de

---

<sup>14</sup> ¡Cuando incluso los jueces se dejan corromper! (cf. *EML* II, carta XCVII, pp. 212-215).

–así la llamaríamos hoy– *desobediencia civil*, Antígona incumple la Norma, pero no por ello va a ocultarse.

Lo que a Séneca le importa en el vivir a la vista de todos es el efecto disciplinario-formal de la *mirada*, como *mirada del pueblo*, no la opinión pública *en concreto*. Después de todo, aquella exigencia de vivir en público conforma un posible criterio (no, por cierto, de propuesta de un valor, sino de mero control social) para una muchedumbre a la que no le está concedida la posibilidad de una *paideia* privada, y que debe dejarse guiar por el miedo a ser descubierta “de puertas adentro”. De este modo, Séneca ha dado al pueblo y al César lo que es del pueblo y del César. Pero, en realidad, no es presumible que él confiase demasiado en ese público (¡ni en Nerón! –¡ni Nerón en Séneca!–). Por eso –y es a este punto al que quería llegar– Séneca, en otras obras y en otras cartas de las que dirige a Lucilio, va a seguir pensando en el retiro, pero no, por supuesto, en un retiro “vicioso”, sino en un retiro “virtuoso”. Dejando en penumbra, en sus cartas, muchas referencias al Poder imperial, e incluso no aludiendo a hechos notorios de su tiempo (por ejemplo, el incendio de Roma), Séneca no reprimirá, sin embargo, sus críticas a la muchedumbre, e invitará a Lucilio a que piense que más allá de su vida pública debe abrirse un espacio y tiempo de *otium*<sup>15</sup>, es decir, de vida retirada, en el que, aunque no rehuyese la mirada del público asentada en la carta XLIII, debiera tensar su vida moral haciéndose acompañar por un Otro “de excelencia”. Es preciso que Lucilio comprenda un poco mejor, en el curso de la correspondencia con Séneca, lo que el maestro quiere *en verdad* enseñarle.

#### IV. Vulnerabilidad y contagio

Para ello, hay que retirarse de un modo diferente de como se retira el que simplemente quiere esconderse para delinquir o engolfarse en el vicio. No. Sin duda es claramente insuficiente la opinión pública cuando, *in concreto*, es depositaria de no menos vicios que aquella vida privada que se aspira a disciplinar. En su fondo recóndito, ese “todos” ante los que se debería estar dispuesto a vivir encubre a los mismos que en sus vidas privadas se entregan a la inmoralidad. ¿Cómo salir del atolladero de apelar a un “Todos” que en realidad no solo vive en *cuevas*, sino en una *plaza pública de vicios*, al aire libre, e incluso con soltura y desvergüenza?<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Cf. Socas, F., o.c., pp. 316-317.

<sup>16</sup> Por ejemplo, en la carta XCVII (cf. *EML* II, pp. 212-217).

Por eso Séneca se muestra, en otras cartas, como un enconado crítico de la muchedumbre. En una de las cartas iniciales, la VII, se plantea la cuestión con inequívoca contundencia. El sabio tiene que saber apartarse de la muchedumbre, de la turba, del “pueblo”. Toda la argumentación se basa en dos factores decisivos: a) *el temor al acoso* y, sobre todo, b) más en el terreno de la vida moral, no ya psicológica, el *temor al contagio*, justamente en la medida en que el individuo es poroso y vulnerable, y se deja afectar por el testimonio, el ejemplo y el juicio de los otros. El estoico reconoce con tanta intensidad la dimensión social de la subjetividad que, en efecto, tiene buenos motivos no únicamente para a) reconocer los valores múltiples de la socialidad, a todos los niveles, sino también para b) pensar en términos socio-políticamente positivos el *vivir a la vista de todos*, en público, rehuendo el aspecto nefasto de la vida solitaria o escondida (como en una suerte de, diríamos hoy, “síndrome de Diógenes” de la vida moral), y c) para reconocer la influencia *mimética* del vivir-en-común. En este último sentido, Séneca experimenta muy de cerca la vulnerabilidad de una vida que se pretende virtuosa cuando se experimenta inmersa en un ambiente moral y de costumbres adverso u hostil respecto a lo que considera como un comportamiento acorde al ideal de una vida moralmente elevada. El que se enfatice la dimensión de *autonomía* del sabio no debe excusar que se caiga en la ingenuidad de pensar que somos invulnerables. Si ya el esfuerzo es enorme cuando las pasiones rondan amenazadoramente a quien vive lejos de la perniciosa influencia de los Otros, cómo habrá de ser de titánico el esfuerzo del sujeto moral para remontar los malos ejemplos que lo acosen por doquier. En la carta VII, a la que antes me referí, dice Séneca a Lucilio: “¿Preguntas qué es, a mi juicio, lo que debes ante todo evitar? La multitud. No puedes convivir todavía con ella sin peligro. Por mi parte te confesaré mi debilidad: nunca vuelvo a casa con el mismo temple con que salí de ella; algo del equilibrio interior conseguido se altera y reaparece alguna de las pasiones que ahuyenté...”

El contacto con la multitud nos es hostil: cualquiera nos encarece algún vicio, o nos lo sugiere, o nos lo contagia sin que nos demos cuenta. Ciertamente, el peligro es tanto mayor cuanto más numerosa es la gente entre la que nos mezclamos<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> *EML* I, carta VII, p. 21. En el siglo I d.C., en tiempos de Séneca, Roma se vio invadida por multitud de gentes, inmigrantes, incluso “bárbaros” que arribaban a la ciudad esperando mejorar de vida, pero que habrían de encontrar en la *urbs* apenas algo más que desesperación. Elena Conde ha resumido el ambiente de las costumbres en la Roma de

El temor a la nefasta influencia de los espectáculos (en una línea crítica que llegará hasta al menos Agustín de Hipona) es solo un aspecto de experiencia de la mala influencia social<sup>18</sup>. Tras describir su espanto al asistir, por error, a un espectáculo sangriento<sup>19</sup>, prosigue Séneca diciendo que “debe ser apartada de la multitud el alma, débil aún y poco firme en la virtud: fácilmente comparte el sentir de la mayoría. Una multitud de mentalidad contraria hubiera hecho desistir a Sócrates, a Catón y a Lelio de su norma de vida. Con mayor motivo ninguno de nosotros, que tratamos precisamente de modelar nuestro carácter, puede hacer frente al ímpetu de los vicios que se presentan con tan gran acompañamiento.

Un solo ejemplo de lujuria o, de avaricia causa mucho daño: un camarada afeminado nos debilita y ablanda poco a poco; el vecino adinerado excita nuestra codicia; un compañero malvado contagia su herrumbre a otro, por

---

Séneca: “Una situación permanente de ceguera moral, omitidos el pudor y el respeto, había agravado todavía más el estado de una multitud cuyo número no había disminuido. *De Benef: VII, 27, 1-3*, denuncia que existían delitos y faltas que trasgredían todas las leyes y entre aquellos destacaba la rapiña..., no hay nadie que no lleve algo de otro. La avidez todo lo llenaba. Lo peor de este vicio creciente es que había contagiado a todo el pueblo y producido una repugnante uniformidad... las pasiones estaban atacando incluso a los ciudadanos más honorables y pacíficos en apariencia, y que cronológicamente son las primeras pinceladas negativas que Séneca ofrece sobre una visión de conjunto de la sociedad romana. En concreto, ... ‘ninguna paz existe entre los que ves vestidos con la toga. Los unos se mueven para ruina de los otros tan solo por una mínima ganancia’. No sorprendería que los abogados se vieran directamente aludidos. Y también, de modo más crudo..., ‘esto es una reunión de fieras, con la diferencia de que aquellas, apacibles entre sus iguales, se abstienen de morderse entre ellas y estos se sacian desgarrándose mutuamente” (Conde, E., *La sociedad romana en Séneca*, Murcia: Universidad de Murcia, 1979, p. 397). Merece la pena reproducir aquí el texto final de este estudio de Elena Conde: “Al concluir este capítulo nos queda un único deseo que es más humano y psicológico que científico. Conocer qué faceta de Roma imperial sensibilizaba más a Séneca, cuál de ellas era capaz de captar verdaderamente al hombre, al político y al escritor filósofo. Si la Roma oficial, estática, hermosa y formalista entre sus monumentos de piedra, o la Roma gran casa de todos, torturada por mil incomodidades, desordenada y a la vez pícaro e ingenua, con enormes contrastes de lujo y pobreza entre los que asomaban como un desafío las exhibiciones de los libertos. Muy difícil es saberlo. Séneca, tan limitado en expresar juicios absolutamente íntimos, lo es también en esta ocasión. Desde la Roma de su juventud, presidida por la estatua de la doncella Cloelia, hasta la ciudad de su suicidio, sacudida por el vicio y los seísmos, había pasado casi toda una vida de recuerdos y experiencias. Sospechamos que, por encima de todo, la formación filosófica del autor le hizo vibrar ante una Roma que era *maxima ac pulcherrimurbs*, como él dijo en *Ad Helv. 6, 3*, y que simbolizaba mejor que ninguna otra el triunfo del cosmopolitismo universal” (*ibid.*, p. 399).

<sup>18</sup> Cf. *EML I*, carta VII, p. 21.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, carta VII, pp. 22-23.

más puro y sencillo que este sea: ¿qué crees tú que ocurre con las costumbres que públicamente han sido combatidas?”<sup>20</sup>.

La preocupación de Séneca por una retirada suficientemente adecuada llega hasta la necesidad de tomar la decisión correcta acerca del espacio del retiro y su lugar, incluso físico (carta LI). Tras contar a Lucilio (que vive en Sicilia) que marchó a Bayas, pero tuvo que abandonarla por su ambiente de disipación y corrupción de las costumbres, dice que no se trata de odiar tal o cual lugar, pero que hay ciertos lugares que son más favorables a las buenas costumbres. Tampoco Canopo sería el mejor lugar. “¿Qué necesidad tengo –se pregunta Séneca– de ver a gente embriagada vagando por la costa, las orgías de los marinos, los lagos que retumban con la música de las orquestas y otros excesos que una lujuria, al margen de todo principio, no solo comete, sino hasta pregona?”<sup>21</sup>.

Pero volvamos a la carta VII. La conclusión que cabe extraer no es ni la *imitación* (de los que sean muchos) ni el *odio* (de los que son diferentes)<sup>22</sup>. El consejo de Séneca es claro: “Recógete en tu interior cuanto te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor; acoge a aquellos que tú puedes mejorar. Tales acciones se realizan a un tiempo y los hombres, enseñando, aprenden”<sup>23</sup>. La carta prosigue diciendo que tampoco se ha de esperar el *reconocimiento* del pueblo, pues casi nunca está preparado para comprender las enseñanzas del sabio. ¿Qué iba a decir Séneca, que había sostenido que “tal como los planetas van en dirección contraria a la del mundo, así el sabio marcha contra las opiniones de todos”<sup>24</sup>? Ante la pregunta sobre si acaso no radica el sentido de lo aprendido en comunicarlo a otros, el temor al refrendo de la mayoría es tal que Séneca, apoyándose en Epicuro y Demócrito, afirma que la sabiduría se basta en el aplauso interior en el seno de la propia soledad, y que no debe, a toda costa, encontrar salida hacia la turba<sup>25</sup>.

#### *V. La vida retirada y el Otro-de-excelencia. Necesidad de una paideía privada*

Para Séneca, el retiro no es enemigo de la acción y el compromiso. Retirarse no significa *abandonarse* en el terreno moral y político, sino más bien la

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, carta VII, pp. 23-24.

<sup>21</sup> *Ibid.*, carta LI, pp. 204-205.

<sup>22</sup> *Cf. ibid.*, carta VII, p. 24.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> En su opúsculo sobre *La firmeza del sabio* (14.4), citado por Socas, F., *o.c.*, p. 315.

<sup>25</sup> *Cf. EML I*, carta VII, p. 25.

posibilidad de encontrar una más intensa y lúcida *inspiración*. En la carta VIII, Séneca retoma una pregunta que expresa la perplejidad de Lucilio: “¿Eres tú’, me replicas, ‘quien me exhorta a evitar la multitud, buscar el retiro y atenerme a mi conciencia?, ¿dónde quedan aquellos preceptos vuestros que ordenan morir en medio de la acción?. ¿Cómo?, ¿crees que te aconsejo la indolencia? Me escondí y cerré las puertas con el fin de poder ser útil a muchos. Ningún día transcurre para mí inactivo; reservo al estudio parte de la noche; no me entrego al sueño sino que me rindo a él y trato de mantener despiertos los ojos fatigados por la vigilia y que desfallecen en la brega.

Me he apartado no solo de los hombres, sino de los negocios y principalmente de mis negocios: me ocupo de los hombres del futuro. Redacto algunas ideas que les puedan ser útiles; les dirijo por escrito consejos saludables, cual preparados de útiles medicinas, una vez he comprobado que son eficaces para mis úlceras, las cuales, si bien no se han curado totalmente, han dejado de agravarse”<sup>26</sup>.

No hay que dejarse seducir ni por la turba ni por la fortuna, sino que hay que esforzarse en la *autonomía* y en la *sobriedad*. Con su trabajo “intelectual”, el sabio se siente más útil que en otras tareas más “institucionales”. La “huída” fuera de la multitud, de sus vicios tanto como del presunto prestigio que pudiese otorgar su reconocimiento, es conducida hasta tal punto que el propio ideal de autonomía conduce a la radical reducción a uno solo. En la carta X dice Séneca: “Así es. No cambio de opinión: huye de la multitud, huye de los pocos, huye hasta de uno solo. No conozco a nadie con quien quisiera te relacionaras. Y considera cuál es mi opinión acerca de ti: me atrevo a confiarte a ti mismo.

Crates, según dicen, discípulo de ese mismo Estilpón al que me referí en la carta anterior, habiendo visto a un jovencito que paseaba solitario, le preguntó qué hacía allí él solo. Respondió: ‘hablo conmigo mismo’. A lo que Crates arguyó: ‘ponte en guardia, te lo ruego, y presta cuidadosa atención: estás hablando con un hombre malo’.

Solemos vigilar al afligido y temeroso para que no haga mal uso de la soledad. De los que carecen de juicio no hay ninguno que deba abandonarse a su suerte; porque entonces ellos conciben malos propósitos, entonces planean situaciones futuras de peligro para los demás o para sí mismos, entonces ponen en orden de batalla sus perversos instintos; entonces su espíritu des-

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, carta VIII, pp. 26-27.



ocubre cuanto ocultaba por miedo o por vergüenza, entonces les estimula a la audacia, provoca su desenfreno, excita su ira. En suma, la única ventaja que tiene la soledad, la de no confiar nada a nadie, no temer a un delator, esa la pierde el necio: él mismo se traiciona.

Considera, por tanto, qué espero de ti, mejor aun, qué garantía me doy (porque la esperanza es el nombre de un bien incierto): no encuentro a nadie con quien preferiría que estuvieras antes que contigo<sup>27</sup>.

El pesimismo de Séneca es abrumador, hasta el punto de llegar a no confiar en nadie. Hay que taparse los oídos, pues las amenazas de la seducción son más fuertes que las que Ulises hubo de soportar, procedente de las sirenas.

“Reconozco a mi Lucilio...

En una palabra, serás sabio si cierras los oídos, que no basta obturar con cera; precisamos de un tapón más compacto que aquel que Ulises, según cuentan, aplicó a sus compañeros. El canto aquel que temían era halagador, pero no se oía por todas partes: en cambio este, ciertamente temible, resuena en nuestro derredor no desde una roca, sino desde cualquier rincón de la tierra. Así debes tú pasar de largo no por un solo lugar sospechoso por las insidias del placer, sino por todas las ciudades. Muéstrate sordo a tus seres más queridos: con buena intención te desean el mal. Si quieres ser feliz, ruega a los dioses que no te acontezca nada de cuanto piden para ti.

No es un bien esa prosperidad de que ellos te quieren colmar. El único bien, causa y soporte de la vida feliz, consiste en confiar en sí mismo<sup>28</sup>.

En cualquier parte, en el momento más inesperado puede asaltarnos una incitación, se nos acercará una mala compañía o se nos brindará un mal ejemplo. Sin embargo, tampoco debe engreírse el que busca la sabiduría, sino más bien reconocer la precariedad y el riesgo de una soledad radical (sin “Otro”), pues Séneca da a entender en otros textos que esta no es ninguna buena consejera. Es por ello por lo que la prudencia aconseja *elegir a nuestros Otros* bajo la figura de modelos, consejeros, mentores, ejemplos (en suma). Cuando no se tiene la suficiente consistencia ni entereza, es necesario elegir un *modelo de virtud*, a un *Otro de excelencia*. He aquí, pues, a Séneca, presionado entre el *vivir a la vista de todos*, reconciliándose al menos aparentemente con la opinión pública, viviendo exteriormente en una aprobación efectiva o

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, carta X, pp. 38-39.

<sup>28</sup> *Ibid.*, carta XXXI, pp. 135-136.

abstracta, y el vivir uno *de acuerdo consigo mismo*<sup>29</sup>, expuesto a la disensión, siendo uno su propio “Otro” vigilante y juez, uno mismo para sí, interiormente desdoblado<sup>30</sup>. Sin embargo, sería muy difícil alcanzar una vida virtuosa tan solo retirándose uno de la multitud, tapándose los oídos, o, en el otro extremo, creyéndose uno autosuficiente. Entre aquel acomodaticio consentimiento y esta durísima disensión, es necesario que Otro haga de mediación. Es por ello por lo que es importante la confianza en un mentor y la disciplina de su “mirada”, la compañía de un Otro ejemplar que juzgue, estimule y eleve. No se trata tanto del *amigo* en el espacio apacible y grato del Jardín epicúreo, ajeno al compromiso político, cuanto del *mentor*.

En todo caso, siempre se hace necesario “el Otro”. Séneca, sin embargo, no parece que lo haya dicho suficientemente claro cuando en su carta XLIII parece haber dado a entender que ese “Otro” podría ser la multitud. Insistimos: tal vez podría admitírsela como testigo, pero no necesariamente como juez<sup>31</sup>. En su carta XXV, Séneca recuerda que Epicuro decía: “Realiza todos tus actos como si Epicuro te observase”<sup>32</sup>. Y añade Séneca: “Aprovecha, sin duda, imponerse un guardián y tener a quien dirijas la mirada, a quien juzgues que está presente en tus pensamientos. Por supuesto, es mucho más honroso vivir como a la vista de algún varón virtuoso siempre presente en nosotros; pero a mí me basta solo con que realices cuanto vayas a realizar como si alguien te contemplase; todos los males nos los inspira la soledad.

Cuando hubieres ya progresado tanto que tengas respeto hasta de ti mismo, te será permitido despedir al preceptor. Entre tanto protégete con el ascendiente que ejerza alguien sobre ti, bien sea este Catón, Escipión, Lelio o cualquier otro cuya sola presencia lograría suprimir los vicios hasta de los

<sup>29</sup> Casi se hace inevitable pensar en el *sensus communis logicus* tal como es presentado por Kant en el § 40 de la *Kritik der Urteilskraft*, y que, como se recordará, consta de tres máximas: 1) pensar por sí mismo; 2) pensar en lugar de cada otro (sea real o posible); y c) pensar siempre de acuerdo consigo mismo (Kant, I., *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa-Calpe, 1977, pp. 198-201).

<sup>30</sup> Cf. nuestra nota 41.

<sup>31</sup> Es más, justamente se trata de que, para ser honestos para con la *urbs*, no se le debería ante todo considerar incondicionalmente como juez, pero sí como testigo. Quizás aquí se adivina lo que Séneca ha querido dar a entender, pero que no ha explicado suficientemente, en la carta XLIII. *Vivir en público* no significa que se acepte al público como juez, pero sí como testigo. La actitud de *Antígona* es, en este sentido, ejemplar, en la medida en que, al enterrar a su hermano, ha obrado de modo autónomo (por lo que se refiere al poder político “mundano”, aunque no respecto a la obligación religiosa), y no ha temido a los testigos.

<sup>32</sup> *EML* I, carta XXV, p. 114.

depravados, mientras tú te vas transformando en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar el mal. Cuando hayas conseguido este propósito y hubiere comenzado a existir en ti algún aprecio de ti mismo, empezaré a permitirte la conducta que el propio Epicuro aconseja: ‘Retírate en ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud’.

Conviene que te hagas diferente del vulgo con tal que esté en tu mano retirarte en tu interior. Examina a cada uno; no existe ni uno a quien no le resulte preferible estar con cualquiera antes que consigo. ‘Retírate en ti mismo en el preciso momento en que te veas forzado a estar entre la multitud’: a condición de que seas un hombre de bien, tranquilo, moderado. De otra suerte, saliendo de ti debes retirarte entre la multitud; a tu lado te asemejas más bien a un hombre malvado”<sup>33</sup>.

Y en la carta XXXII, Séneca imita el dicho de Epicuro<sup>34</sup>, pero aconsejando a Lucilio que en lugar de tomar como mentor o preceptor a Epicuro, lo tome a él mismo (Séneca). Sin embargo, no como si se tratase de Otro “exterior”, sino –ya se anuncia claramente– como la propia *voz de la conciencia*. “Me informo sobre tu persona y pregunto a cuantos vienen de esa región qué actividad llevas, dónde y con quiénes hablas. No puedes engañarme: estoy en tu compañía. Vive como si yo fuera a enterarme de tus acciones, más aun, como si fuera a verlas. ¿Quieres saber qué es lo que particularmente me complace en las noticias que recibo de ti?: que no se me da ninguna, que la mayor parte de la gente a la que pregunto ignoran lo que estás haciendo.

Es esta una conducta saludable: la de no frecuentar las personas diferentes a nosotros, que aspiran a ideales distintos. Albergo, ciertamente, la confianza de que no es posible que te desvíes y que vas a persistir en tu empeño aun cuando los que te inquietan te envuelven en tropel. Entonces, ¿a qué viene esto? No temo que te cambien, temo que te estorben...

Apresúrate, pues, queridísimo Lucilio, y piensa en qué medida tendrías que incrementar tu celeridad, si el enemigo te hostigase por la espalda, si sospechases que se está acercando la caballería y que pisa las huellas de los fugitivos. Esto es una realidad: se te acosa. Date prisa y escabúllete [*acclera et evade*]; retírate a un puesto seguro...”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, carta XXV, pp. 114-115.

<sup>34</sup> Véase la ya citada carta XXV.

<sup>35</sup> *Ibid.*, carta XXXII, pp. 139-140.

Tan decisivo es el retiro, que de nada le valdría al hombre sabio o que aspira a la virtud si no consiguiera que no se le molestase en él. Habrá incluso que propiciar que el retiro no parezca ser tal, a fin de que no promueva suspicacias (lo que es difícil que no ocurra, precisamente por lo que dice Séneca en nuestra carta XLIII). Se impone el ser rigurosamente discreto. En la carta LXVIII dice Séneca: “Me adhiero a tu decisión: ocúltate en el retiro, pero oculta también tu propio retiro... que tu retiro pase desapercibido. No tienes por qué darle el título de estudio de la sabiduría o deseo de tranquilidad. Aplica otro nombre a tu personal decisión, llámala atención a la salud, debilidad, desidia. Gloriarse del retiro es inútil ostentación.

Ciertos animales para no ser descubiertos borran sus huellas alrededor de la propia guarida. Otro tanto debes hacer tú; de lo contrario, no faltarán quienes te persigan. Muchos pasan por alto los lugares accesibles; son los ocultos e impenetrables los que escudriñan; al ladrón le atraen los objetos bien guardados. Parece despreciable cuanto está a la vista; el descerrajador no se detiene ante las puertas abiertas. Estos son los hábitos del vulgo, estos los de gente más inculta: penetrar en el secreto es su deseo.

Óptima decisión será, pues, la de no alardear del propio retiro; sin embargo, una forma de ostentación consiste en ocultarse demasiado y alejarse del trato humano. Uno se ocultó en Tarento, otro se encerró en Nápoles, otro durante muchos años no traspasó el umbral de su casa: atrae hacia sí a la turba todo el que con su retiro forja alguna fábula.

Cuando estés en tu retiro no debes buscar que la gente hable de ti, sino hablar tú contigo mismo. Y ¿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... ‘¿El retiro’, dices, ‘es lo que tú, Séneca, me recomiendas?, ¿te rebajas a las máximas de Epicuro?’ Te recomiendo, sí, un retiro, pero en el que puedas realizar acciones más nobles y hermosas que aquellas que has abandonado”<sup>36</sup>.

Quizás hayamos topado con el motivo encubierto por el que Séneca ha cometido el desliz de proponer “vivir a la vista de todos” en la carta XLIII. No solo se trata (como he dicho en la nota 31) de que se deba admitir que el público sea más aceptable, en todo caso, como posible *testigo* mucho más que como potencial *juez*, sino de que *el que no olvida que debe vivir como si*

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, carta LXVIII, pp. 297-300.

viviese a la vista de todos, debe evitar hacer ostentoso su retiro, precisamente para que no parezca que quiere rehuir aquella –temible, como se ve– “vista de todos”. Pero, en el fondo, el sabio está pidiendo que “se le deje en paz”, en la medida en que es insano estar sometido a vigilancia, bajo condiciones de espionaje o “cotilleo” de “todos” (y en el caso de Séneca, maledicente). En realidad, quizás lo que esté pidiendo Séneca es *vivir sin ser visto por nadie*, pero –y esto es lo decisivo, y lo meritorio– en un *reducto de virtud*, no en un cubículo de ignominia moral<sup>37</sup>.

En un segundo nivel, el vivir a la vista de todos o vivir en público podría suponer el ideal (¿o la utopía?) de una correspondencia perfecta entre el público, como testigo y juez, y la vida privada. Pero hemos tratado de mostrar que cuando el entorno no es recomendable, por no ser moralmente edificante, sino denigrante, el vivir a la vista de todos se torna insostenible, no por estar expuesto, sino porque el precio que habría que pagar sería desmesurado, pues el disidente no solo no podría retirarse, sino que se exponería peligrosamente a perder su autenticidad y su prestigio, su libertad o su vida.

## VI. A modo de conclusión

En el camino que hemos recorrido he querido destacar que el peso y la influencia que en la carta XLIII parecía conceder Séneca a la opinión pública es, en el fondo, una suerte de espejismo. Tal vez (he propuesto como salida –e insisto una vez más en ello–) se podría consentir a la opinión pública ser *testigo*, pero no *juez*. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente sociológico, si se me permite decirlo así, que sea lo uno y no lo otro es prácticamente imposible. Séneca no estaría dispuesto a admitir que fuese juez (y, además, no sería tan condescendiente como un Marco Aurelio con, por ejemplo, la “continuidad” entre el bien de la ciudad y el del individuo<sup>38</sup>, no

---

<sup>37</sup> Séneca tenía que ahuyentar las sospechas de que en su retiro se ocultase alguna pretensión de transgresión o disidencia contra Nerón. Se encontrarán muchas sugerencias en Veyne, P., *Séneca y el estoicismo*, pp. 168ss. Veyne toma como referencia la carta LXXXIII a Lucilio, que le sirve para mostrar las conflictivas relaciones de Séneca con el poder y el neronismo. En dicha carta, que Veyne estima como dirigida a Nerón, intenta neutralizar las sospechas que el poder pudiera tener frente a los filósofos. A juicio de Veyne, “Tal es el misterio, a plena luz, de las *Cartas a Lucilio*, de las que aún no se ha dicho bastante que... constituían un escrito de oposición” (*ibid.*, p. 171).

<sup>38</sup> Así, por ejemplo, para Marco Aurelio, en la meditación V, 22, “lo que no es dañino a la ciudad, tampoco daña al ciudadano. Siempre que imagines que has sido víctima de un daño, procura este principio: si la ciudad no es dañada por eso, tampoco yo he sido dañado” (Marco Aurelio, *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 2001, p. 62). Y también la

porque esa continuidad no fuese deseable, sino porque Séneca lo confiaría todo más a la *autonomía del individuo*). Por tanto, obrar y pensar como si se viviese a la vista de todos no pasaría de tener una relevancia *psicológica* en acosados como Lucilio o el propio Séneca, pero no una relevancia *moral*. Esa exigencia valdría ante todo para los que se esconden por haber obrado incorrectamente, pero no para el sabio. Y también valdría –lo hemos dicho– para la muchedumbre. *Vivir-en-público* parece más bien una concesión a la *moral del pueblo* y es, por otra parte, un precio que debe pagar el hombre “de fama” o el hombre “público”. Precisamente, lo que debiera ser evitado (y en esto intervienen los consejos de Séneca) es que el vivir a la vista de todos *contagie* al hombre público más allá de la presión meramente *formal* de la mirada de todos. Pero Séneca espera de Lucilio la excelencia moral, y por eso lo fuerza a vivir entre la exposición a la vista de todos, como hombre público que es, y la exigencia de la concentración retirada sobre sí mismo, de acuerdo a una exigencia de excelencia moral. Arduo trabajo, sin duda. Por eso, el retiro que preconiza Séneca no *implica* vivir otra vida, sino vivir tan honestamente en privado como en público, aunque en la vida privada el referente ya no sea propiamente el público.

Queda nítida, en todo caso –y con esta idea quisiera terminar–, la enorme importancia concedida por Séneca al Otro. Michel Foucault ha llamado sobradamente la atención acerca de la importancia del Otro como guía y maestro en la antigüedad grecolatina. Séneca es, en este sentido, paradigmático. Foucault vinculaba acertadamente la presencia del maestro en el programa general del *cuidado-de-sí*. Para Foucault, “la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro. Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro. Pero lo que define la posición de este es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a sí mismo. A diferencia del médico o del padre de familia, el objeto de sus desvelos no es el cuerpo ni los bienes. A diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades a aquel a quien guía, no procura enseñarle a hablar, no trata de enseñarle a imponerse a los demás, etcétera. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de este en

---

meditación VI, 54: “Lo que no beneficia al enjambre, tampoco beneficia a la abeja” (*ibid.*, p. 83).

relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que este debe tener por sí mismo en cuanto sujeto”<sup>39</sup>.

Foucault recuerda con especial énfasis la importancia del maestro, o del guía, o de lo que podríamos llamar la *paideia privada* (si nos atenemos a la propuesta de Séneca que hemos querido explorar aquí), con vistas a rescatar al sujeto de su dispersión profunda, que le impide concentrarse disciplinadamente en sí mismo. Le merece especial atención el tema de la *stultitia* tal como es presentada en la carta LII. En ella, Séneca expresa su apoyo a todo el que queriendo alcanzar el bien y evitar la distracción propia de la *estulticia*, reclama la ayuda de Otro<sup>40</sup>.

He aquí, pues, ya para finalizar, a un yo confrontado con su disposición a exponerse a todos, porque nada tiene que ocultar, y a la vez concentrado en sí. Todo parece que estuviese preparado –habrán de pasar siglos “filosóficos”– para que pudiera pensarse a fondo la conexión, que Séneca intuye sobradamente, entre la subjetividad y no ya la opinión pública o ese “todos” del vivir en público, a la vista de todos, sino entre la subjetividad y la universalización de la norma moral. Si el sujeto tiene en Séneca que repartirse entre la formalidad del vivir a la vista de todos, como si debiese contar con el acuerdo de todos, y la concentración en sí en una vida retirada (incluso en medio de la vida pública, sin retiro de hecho, fuera de la mirada de los Otros), entregada al esfuerzo en favor de la virtud, en Kant aquel “todos” de Séneca se concentra en el Otro que es nuestro juez en el seno íntimo de la conciencia moral, que Séneca rastrea a partir de la angustia que experimenta el que obra inmoralmente. He aquí que por fin arribamos a la soledad –o, si preferimos, a la *auto-nomía*– del sujeto moral<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal, 2005, p. 70.

<sup>40</sup> Cf. *EML* I, carta LII, pp. 208ss. Aquí, se traduce como *insensatez*. La *stultitia* consiste, en general, en distraerse, perder la capacidad de concentración, ir de aquí para allá. Lo que el maestro o el guía debe conseguir es que el alumno se recoja en sí. El comentario de Foucault es tremendamente interesante (Foucault, M., *o.c.*, pp. 132ss.). Sería digno de atención relacionar la *stultitia* con la *curiosidad*, que siempre quiere conocer las desgracias ajenas, y que también siempre va de acá para allá, más pendiente de los otros que de uno mismo (cf. *ibid.*, pp. 213ss. –Foucault se basa en el *De curiositas* de Plutarco–).

<sup>41</sup> Cf. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, p. 303: “La conciencia de un *tribunal interno* al hombre (‘ante el cual sus pensamientos se acusan o se disculpan entre sí’) es la *conciencia moral*. Todo hombre tiene conciencia moral y un juez interno le observa, le amenaza, le mantiene en el respeto (respeto unido al miedo), y este poder, que vela en él por las leyes, no es algo que él se *forja* (arbitraria-

Pero, curiosamente, volvemos indirectamente a la carta XLIII. En aquel cubículo de vicios en que se convierten las cuatro paredes de las casas de la corrupta Roma, he aquí que acontece, sin embargo, el milagro de la conciencia moral en aquellos en los que, a pesar de obrar mal, *saben* que obran mal. La *paideia* tiene como primer y último gran recurso precisamente esta experiencia del pudor frente al mal y, en último término, de la *exposición* a la mirada *justa* del Otro. Sin duda, un motivo de optimismo en el género humano para el pesimista Séneca. Por eso, aunque vivir en público no provea de la certidumbre del bien, para el sabio, sin embargo, provee de la *mirada* que nos hace avergonzarnos del mal cometido. La excelencia solo podría conseguirse cuando el escapar a esa *mirada* no fuese por temor, sino por la convicción del mal moral cometido.

“Por lo demás, a fin de que te convenzas de que hasta en los espíritus más perversos anida el sentimiento del bien y que no ignoran el vicio, si bien no actúan contra él, fijate en que todos disimulan sus culpas y, aunque hayan tenido éxito con ellas y se gocen de sus frutos, con todo las disimulan. Por el contrario, la buena conciencia desea manifestarse y atraer las miradas; la maldad teme hasta las mismas tinieblas.

Por ello, pienso que Epicuro ha dicho con acierto: ‘El culpable puede conseguir ocultarse, pero no la seguridad de quedar oculto’, o bien de esta otra forma... : ‘A los culpables de nada les sirve estar ocultos, porque aun teniendo la suerte de estar ocultos, no tienen la seguridad de ello’. Así es: en el crimen se puede estar sin peligro, pero no con seguridad...

---

mente), sino que está incorporado a su ser. Le sigue como su sombra cuando piensa escapar. Él puede ciertamente aturdirse o adormecerse con placeres y diversiones, pero no puede evitar volver en sí o despertar tan pronto como oye su temible voz. El hombre puede llegar en su extrema depravación hasta no hacerle ningún caso pero, sin embargo, no puede dejar de *oírlo*. Esta disposición originaria, intelectual y moral (porque es una representación del deber), llamada *conciencia moral*, tiene en sí de peculiar que, aunque esta su tarea es un quehacer del hombre consigo mismo, sin embargo, este se ve forzado por su razón a desempeñarla como si fuera por orden *de otra persona*. Porque el asunto consiste aquí en llevar una *causa jurídica* (*causa*) ante un tribunal. Pero representar al *acusado* por su conciencia moral como *una y la misma persona* que el juez, es un modo absurdo de representar un tribunal; porque en tal caso el acusador perdería siempre. –Por tanto, en todos los deberes la conciencia moral del hombre tendrá que imaginar como juez de sus acciones *a otro* (como hombre en general), distinto de sí mismo, si no quiere estar en contradicción consigo misma. Ahora bien, este otro puede ser una persona real o únicamente ideal, que la razón se crea por sí misma”.



La primera y principal pena de los pecadores consiste en el pecado, ni crimen alguno, por más que la fortuna lo adorne con sus dones, por más que lo proteja y defienda, queda impune, ya que el castigo del crimen está en el propio crimen. Pero también lo angustian y lo acosan estos otros castigos: el temer siempre, el espantarse y desconfiar de su seguridad. ¿Por qué he de liberar a la maldad de este tormento? ¿Por qué no dejarla siempre en la incertidumbre?

Disentimos de Epicuro cuando dice que nada hay justo por naturaleza y que los crímenes han de evitarse porque no puede evitarse el temor que ocasionan.... Esto mismo, Epicuro, constituye el argumento de que, por ley de la naturaleza, aborrecemos el delito que a todos, aun en medio de la seguridad, les infunde temor.

La fortuna libera a muchos del castigo, a nadie del miedo. Y ¿qué otro motivo hay, sino que está arraigada en nosotros la aversión por todo aquello que la naturaleza ha condenado? Por ello, los que se ocultan nunca tienen la seguridad de quedar ocultos, puesto que la conciencia los acusa y descubre cómo son”<sup>42</sup>.

Siempre vivimos *a la vista de Otro*, junto con Otro. Séneca encontró el modo de conjugar en múltiples figuras a ese Otro que siempre nos acompaña, que siempre *debe* acompañarnos, en un camino que, como hemos intentado mostrar, abarcaba a la ciudad, con su forma singular, “masiva”, de acompañarnos, hasta la intimidad de la conciencia moral, pasando por el maestro o el mentor. En todo caso, el filósofo depositó su mayor confianza y sus mejores esperanzas en las posibilidades de lo que aquí hemos llamado una *paideía privada*. En esta también debía jugar su papel, sin duda, la verdadera amistad. En realidad, la ambigua carta XLIII, que nos ha servido de guía, vino a complicar –y no habría sido extraño que hubiese provocado confusiones diversas en Lucilio– algo que había quedado claro, y quizás inicialmente simplificado, en la carta III. Ya en ella se encontraba una recomendación que la carta XLIII, como digo, torna confusa. En aquella carta III había aconsejado Séneca a Lucilio: “vive tú de tal manera que no te confíes a ti nada que no puedas confiar incluso a tu enemigo”<sup>43</sup>. Pero, en este caso, el horizonte es el

---

<sup>42</sup> *EML* II, carta XCVII, pp. 216-217.

<sup>43</sup> El texto prosigue así: “pero ya que sobrevienen ciertas situaciones que por costumbre se mantienen en secreto, comparte con tu amigo todas tus cuitas, todos tus pensamientos” (*EML* I, carta III, p. 9). La traducción de Jaime Bofill es más clara, tal vez: “Procura vivir de manera que no haya en ti cosa secreta, nada que no puedas confiar hasta a tu enemigo” (Séneca, L.A., *Cartas morales a Lucilio*, edición de J. Bofill, vol. I, p. 17).

de la amistad, más acá de las disciplinas y los deberes, de las amenazas y de las miradas de los curiosos y de la opinión de la muchedumbre. El amigo está cerca de nuestra soledad, con él es como si estuviésemos a solas. Entonces, se pregunta Séneca, “¿qué motivo tengo para ocultar alguna noticia en presencia de mi amigo?, ¿qué motivo para no considerarme solo en presencia de él?”<sup>44</sup>. A fin de cuentas, todo habría de decidirse, para el Séneca aún inevitablemente próximo a la política y ya anhelante de su retiro “fuera del mundanal ruido”, entre este *como si estuviésemos a solas* (con el amigo) y la aspiración al *vivir a la vista de todos*.

---

<sup>44</sup> *EML* I, carta III, p. 9.