

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

CLEMENCIA COMO INSTRUMENTO POLÍTICO: JUSTICIA, AFECTOS Y MEDIOS

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del
Programa de Estudios de Posgrado de Filosofía para optar al grado y título de
Doctorado Académico en Filosofía

KARLA VARGAS VARGAS

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2019

Dedicatoria

A José Edgardo García Vargas

A Gonzalo Elizondo Breedy

A mis estudiantes, que son el corazón
y la razón de mi ejercicio docente.

Agradecimientos

Agradezco de manera **especial** el apoyo personal y académico del Dr. Luis Fallas López, al igual que el trabajo del Dr. Sergio Rojas Peralta y de la Dra. Ma. Paula Barrantes Reynolds.

Asimismo, agradezco a Yendry Moya Sandoval, a Sandra Gutiérrez Porras y al señor Fernando Zeledón Torres, director de la Escuela de Ciencias Políticas.

"Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Doctorado Académico en Filosofía"

Dr. Juan Diego Moya Bedoya
Representante del Decano del Sistema de Estudios de Posgrado

Dr. Luis Fallas López
Director de Tesis

Dr. Sergio Rojas Peralta
Asesor

Dra. María Paula Barrantes Reynolds
Asesora

Dr. Mario Salas Muñoz
Representante del Director del Programa de Posgrado en Filosofía

Karla Vargas Vargas
Candidata

ÍNDICE

Portada	
Dedicatoria y agradecimientos	ii
Hoja de Aprobación	iii
Resumen	iv
Licencia de Publicación	viii
INTRODUCCIÓN GENERAL	1
CAPÍTULO 1	16
JUSTICIA, BENEFICIOS Y CLEMENCIA	
Introducción	16
1. Condiciones para la justicia, los beneficios y la clemencia	17
1.1. El humano se conserva, por naturaleza es igual a sus congéneres y es social-político	17
1.2. Lo personal y lo social es político por la utilidad y la cooperación entre congéneres	21
1.3. El sentido de la responsabilidad	23
2. La justicia: caracterización, delimitación y problematización de sus alcances	32
2.1. La justicia como virtud	33
2.2. Límites conceptuales y prácticos de justicia: la distancia entre lo ideal y lo real	36
2.2.1. La justicia y la igualdad	36
2.2.2. La justicia y el poder	38
2.2.3. La justicia como cambio y su ligamen con el derecho natural y la legislación	41
2.2.4. La justicia como virtud	42
2.3. La promoción de la justicia	43
2.3.1. Los ejemplos y la conducta ejemplar del gobernante	43
2.4. Examen de las variables vinculadas a la aplicación de la justicia	45
2.4.1. La excepcionalidad del gobernante	46
2.4.2. La aplicación de la justicia	47
3. La justicia en el ámbito social: los beneficios	48
4. La justicia en el ámbito administrativo	51
4.1. El examen del delito	51
4.2. Condicionantes en la comisión de la falta	52
4.3. Delitos, castigos y errores en la ejecución de la pena	56
4.3.1. Delitos públicos y privados	56
4.3.2. El problema de los castigos	59
4.3.3. Errores en la ejecución de la pena	61
5. La clemencia: una virtud que da cuenta de la justicia	61
6. Conclusiones	65

CAPÍTULO 2 68

EJERCICIO DEL PODER Y FORMA DE GOBIERNO

Introducción	68
1. La presencia de teoría política en la obra senequiana	69
2. El poder como forma de dominación	73
3. Tipos de poder: coercitivo, persuasivo, retributivo	75
4. Limitaciones al poder absoluto	77
4.1. Limitaciones internas al poder absoluto: la ira, sus alcances, momentos y agentes	78
4.2. Limitaciones externas al poder absoluto	79
4.2.1. Las insurrecciones	81
4.2.2. La estructura política, el emperador, el pueblo y el poder como uno solo	83
4.2.3. La opinión pública	85
4.2.4. La propiedad privada	86
4.2.5. La servidumbre voluntaria	88
5. La forma de gobierno ideal	90
6. Ejercicio virtuoso del poder y del gobierno	93
7. Conclusiones	97

CAPÍTULO 3 99

PASIONES Y RACIONALIDAD

Introducción	99
1. Características que ligan al humano con las pasiones: debilidad, maldad, fortaleza y bondad	101
2. Delimitación conceptual de las pasiones	108
2.1. Las pasiones negativas	110
2.2. Las pasiones positivas	116
2.3. El amor: pasión positiva que promueve lo político	119
3. La razón en el estoicismo y la razón en Séneca	121
4. La insuficiencia de la razón	124
5. Una racionalidad que regula valiéndose de la moderación	127
6. Razón, pasiones y el ejercicio político: el mito de la avaloratividad	130
6.1. El caso de la clemencia	132
6.2. El caso de Polibio	137
7. Conclusiones	139

CAPÍTULO 4

LA CLEMENCIA COMO VIRTUD POLÍTICA 144

Introducción 144

1. El tránsito hacia la virtud 146
 2. La necesidad senequiana de delimitación de términos 147
 3. Delimitación conceptual de la virtud 157
 - 3.1. Las virtudes perfectas y las virtudes defectuosas 158
 - 3.2. La clemencia como virtud defectuosa 159
 4. La clemencia como legitimación del poder 163
 - 4.1. La tradición 164
 - 4.2. La racionalidad jurídica 165
 - 4.3. El carisma 167
 - 4.4. El rendimiento 168
 5. La clemencia como indulto 170
 6. Utilidad política y moral de la clemencia 174
 - 6.1. La clemencia como discurso retórico 175
 - 6.2. La clemencia como recurso pragmático 176
 - 6.3. La clemencia como recurso normativo legal 177
 - 6.4. La clemencia como recurso moral 178
 7. Conclusiones 181
- 186

CONCLUSIONES FINALES

Anexo: Uso de términos en latín 196

Referencias 209

Índice temático 224

Resumen

El pensamiento de Lucio Anneo Séneca, el Joven, ha sido examinado predominantemente desde una óptica moral. En esta investigación, sin desdeñar lo moral y, más bien, aceptando que es la contracara de lo político y la política, bajo el título "*Clemencia como instrumento político: justicia, afectos y medios*", primero, interesa evidenciar que en la filosofía del Cordobés sí se encuentra una faz política, la cual se puede conocer por el análisis de la clemencia como virtud particularmente importante para el gobernante, que ayuda a la mejora personal y sociopolítica. Segundo, se desea dar a conocer cómo, a partir de la implementación de la clemencia, que es una forma alternativa de hacer justicia, se puede ser virtuoso.

Como base para poder dar respuesta a lo anterior, se parte de dos supuestos básicos: primero, que todo ser humano que desee ser virtuoso debe conjugar en sus actuaciones un componente racional, uno afectivo y uno práctico, pues si se establece como meta la virtud, es necesario que comprenda en qué consiste, interiorice su importancia y, finalmente, la ponga en práctica. Segundo, que todo ser humano, pese a lo adverso de sus circunstancias, puede mejorar sus condiciones personales y sociopolíticas a partir del establecimiento de la virtud como cualidad, proceso, meta y práctica, tanto en lo personal como en lo sociopolítico.

La clemencia, como una forma de hacer justicia, permitirá que Nerón, como gobernante, los administradores de justicia o cualquiera que desee ser virtuoso, dé cuenta no solo de su interés personal y privado por mejorar, sino también de su interés por sus congéneres ya que, como Séneca lo explica, la vida política, que tiene como motor inicial la amistad y el amor a los otros, exige que se sea útil a la patria, a muchos, a algunos, a unos pocos y, cuando no se pueda, se deberá ser útil, por lo menos, a sí mismo.

La posibilidad de ser clemente está determinada por la forma en que se ejerce el poder político, por la capacidad del poderoso de moderar las pasiones que median en la administración de la justicia y por el análisis de los factores que influyen o determinan alguna situación que se considere justa o injusta. Por ello, una vez explicado en el primer capítulo qué es la justicia y cómo ella se puede materializar en la clemencia y en los beneficios, en el segundo capítulo se problematiza el tema del poder, ya que en la forma en que él se ejerce, yace la determinación de una acción como clemente o inclemente. Esto, a su vez, se relaciona con el vínculo de la razón y las pasiones, tema del tercer capítulo, ya que la moderación de las pasiones se logra por la racionalidad y es ella la que permite, por un lado, valorar todos los factores que están relacionados con el delito y con la pena y, por otro, moderar la afectación que las pasiones tienen sobre el accionar humano.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se desarrolla el tema de la virtud como meta general de la vida humana. Se analiza bajo qué términos la virtud puede ser perfecta o defectuosa, a la vez que se establece por qué la clemencia como virtud política, aun siendo defectuosa, es útil a la condición humana, pese a que también, debido a los beneficios que de ella se siguen, su implementación puede ser considerada como una forma solapada y utilitaria de legitimar el poder del emperador y contribuir al mantenimiento de su dominio y su gobierno.



Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Karla Vargas Vargas, con cédula de identidad 1761033, en mi condición de autor del TFG titulado _____

Clemencia como instrumento político: justicia, a fechos y medios

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: _____ año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:

Nombre Completo: Karla Vargas Vargas

Número de Carné: 874029 Número de cédula: 1761033

Correo Electrónico: vargas.kar@gmail.com

Fecha: 29 Noviembre 2019, Número de teléfono: _____

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Dr. Luis Felipe López

FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia, enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Séneca, su filosofía y su persona, han sido valorados como inconsecuentes y asistemáticos. En relación con la inconsecuencia, Ma. F. Martín (1989, p. 76) asevera que los intereses del filósofo como orador, político y cortesano se contrapusieron a su ideal moralizador, puesto que las referencias que se tienen sobre su conducta pública muestran que estuvo dispuesto a todo tipo de oportunismos con el fin de satisfacer su ambición, lo cual se evidencia, por ejemplo, en su acumulación de riquezas. Este juicio valorativo sobre el filósofo es compartido por C. Codoñer (1994, p. XXII-XXV y 2007, p. IX) y por Ma. Zambrano (1944, p. 41-44); sin embargo, para esta última, el contrapeso de la inconsecuencia de su conducta no recae necesariamente en él como persona, sino en las presiones del contexto y de las desavenencias propias de los quehaceres políticos.

La crítica por la asistematicidad, aun cuando es por sí misma cuestionable, está presente desde su época, ya que Calígula califica los aportes senequianos como “arena sin cal” (Suetonio, *Vida de los Césares*). En relación con la idea de su inconsecuencia, el cordobés se vio obligado, durante toda su vida, a clarificar sus posiciones y a defenderse de los ataques que continuamente recibía. Es por ello que, partiendo del hecho de que se debe hacer lo que él dice y no lo que él hace (*Sobre la Vida Feliz* 25, 8), explica que para contribuir a la malevolencia de las aseveraciones en su contra, debe aclarar dos asuntos: por un lado, que no es sabio ni lo será; por otro, que no desea que se le considere dentro de los buenos, sino, por lo menos, dentro de los menos malos (*Sobre la Vida Feliz*, 17,3).

Además, como indica J. Mariné (2008, p 27), al hacer lectura de las obras del cordobés, inicialmente, “[...] los tratados de Séneca dan una primera impresión de ser un conjunto deslavazado de párrafos escritos en distintos momentos, incluso, unidos luego sin orden ni demasiada cohesión”, apreciación que también mantienen J. Fránquiz (1966, p. 66) y P. Cerezo (1966, p. 195). Con todo, sobre el mismo tema, pero tomando alguna distancia sobre el juicio de asistematicidad, J.C. García – Borrón Moral (1956, p. 21), señala que esta crítica pierde fuerza porque, por un lado, en la obra del cordobés sí existe algún grado y forma de sistematicidad y, por otro, esta estimación negativa que se hace sobre su obra tiene como referente de comparación, sin justificación alguna, otros sistemas existentes como el mismo estoicismo o el cristianismo.

Aun con lo anterior, dado que en esta investigación no es determinante lo que el filósofo hizo o no con su vida personal y que la idea de sistematicidad depende, en realidad, de la percepción de quien lo lee, las críticas señaladas lo que hacen es reafirmar el deseo y necesidad subyacente de traer a la actualidad el pensamiento senequiano, examinarlo y revalorarlo, para, como señala P. Veyne, “[...] tomarse a Séneca en serio como filósofo [y dejar atrás] la época en la que se le consideraba como un literato con una pátina filosófica y

se abandonaba su estudio a los especialistas en literatura latina” (2008, p.12). Asimismo, como acertadamente expresa P. García (2006, p. 378), comprender que:

Leer a los antiguos como Séneca tal vez no nos haga más felices, pero puede hacernos entender ese carácter sagrado de la persona humana y puede acompañarnos en el camino que aun debemos recorrer para hacer realidad en nuestro mundo globalizado ese ideal apenas soñado de una humanidad que viva en paz y concordia.

La obra del cordobés sigue siendo leída desde variadas lentes, dentro de las cuales predominan la moral y la pedagógica, y se mantiene al margen, en alguna medida, la política. Es por lo anterior, que en esta investigación, desde una óptica filosófica y política, bajo el título “*Clemencia como instrumento político: justicia, afectos y medios*”, se analiza la clemencia como virtud política, para lo cual se considera su conceptualización, sus límites y alcances teóricos y prácticos, al igual que su relación con la justicia, el poder, la razón, las pasiones y la virtud.

Estudiar la clemencia como virtud política es de importancia, debido a que, de manera general, reafirma que todos los seres humanos tienen, en alguna medida, responsabilidad en las dinámicas de la comunidad política a la que pertenecen. Como lo señala el cordobés, cuando se es útil a los demás, se está atendiendo a un asunto público (*Sobre el Ocio* 3,5) y fue la naturaleza la que estableció que se diera el vínculo sociopolítico entre los seres humanos (*Epístola* 95, 52). Por esto, si se establece que la clemencia es una forma de hacer justicia, y la justicia ayuda a la conservación social y política de la comunidad humana, en la ligazón de la clemencia con la justicia, radica su importancia y su trascendencia para la actualidad.

Ahora bien, si se ha afirmado que el análisis filosófico-político queda marginado al análisis moral y pedagógico, es importante dar a conocer qué se ha escrito sobre Séneca, desde estas y otras perspectivas.

Para iniciar, se encuentra que es común un acercamiento analítico a *Sobre la Clemencia* a partir de aspectos técnicos filológicos de traducción, las dificultades que en ellos se encuentran, la datación del texto, su estructura y sus implicaciones interpretativas. De igual manera, se examinan aspectos específicos relacionados con el vocablo *clementia*, lo cual, además, se fundamenta en una supuesta sinonimia de este con términos como misericordia,

piEDAD, venia, perdón, indulto y lenidad. También se hace referencia al uso laxo de dichas palabras dentro del texto *Sobre la Clemencia* y en las variadas traducciones¹.

Por otra parte, el énfasis moral y pedagógico obedece, primero, a la valoración del cordobés como maestro que enseña a otros cómo alcanzar la virtud y, con ello, hacer que su vida sea virtuosa. Segundo, a encontrar en sus escritos aspectos específicos de los procesos de enseñanza-aprendizaje, que aun estando dirigidos al buen vivir como meta general de los seres humanos, se pueden restringir a la dinámica maestro-pupilo. Tercero, a la apreciación de la filosofía senequiana como humanista², que luego es asimilada, en alguna medida, por el cristianismo³.

Otro eje para el análisis de la clemencia como virtud política y del texto que lleva su nombre, es su vínculo con la justicia, que se une, directa o indirectamente, con el derecho y con la revisión crítica de las leyes.

La clemencia está relacionada directamente con la justicia porque, para Séneca, la forma en que se aplican las leyes, ante la comisión de un delito, es abusiva. Al respecto, R. Mir (1997, pp. 65-71) escribe que, si bien el cordobés no dejó un texto ni íntegro ni parcialmente jurídico, en sus escritos sí se encuentran desarrollos temáticos que dan cuenta de su interés por estos asuntos, lo cual puede ser producto, no solo del carácter prolífero y multifacético de la obra del filósofo, sino del hecho de haberse desempeñado como abogado.

Pese a la visión pesimista que mantenía sobre el foro (*Sobre la Ira* II 7,3), que se puede constatar en la idea de que aun cuando se debe esperar la sentencia más justa, siempre hay que estar preparado para la más injusta (*Epístola* 24), tuvo siempre interés por la justicia (*Epístola* 113, 31), posición que es respaldada por L. Mapelli (1952, p.66-69).

De igual manera, siempre desde la perspectiva de R. Mir, de Séneca se puede afirmar que, aun habiendo trabajado temas del derecho civil y del derecho privado, es por sus innovadoras ideas relacionadas con los crímenes y la manera en que se deben aplicar las penas, que para su época se adelanta y marca diferencia en relación con lo que actualmente es llamado derechos humanos. El cordobés se adelanta a su época debido a que establece la necesidad de un trato igualitario a todos los seres humanos, sin importar si se es libre o esclavo o de qué manera se ha obtenido la libertad. De igual manera, lo hace al haber

¹ Cfr. A. Borgery (1922), H. Léon (1934), A. Pettit (1938), E. Albertini (1923), F. Préchac (1957), A. Valverde (1994), W.S. Watt (1994), C. Codoñer (2006, 2007), F. de Lachapelle, G. (2007), J. Riquelme (2013), M. Novillo (2013), J. Valero (2016) y A. Dimatrova (2018).

² Cfr. C. Buenaventura (1992), E. César y J. Goñi (1996), C. Parra (2000), M. Gómez (2005), J. Restrepo, M. Amézquita, M. Arenas, J. Castañeda, (2006), S. Padilla (2010), J. Pereira (2010), A. Díaz (2010), S. Maso (2011), C. Lanz (2012), M. Coronel (2013) y W. Yepes-Muñoz (2014).

³ La relación de Séneca con los cristianos es analizada desde diferentes ejes como lo son el humanismo, su influjo en la doctrina cristiana, el vínculo del estoicismo con el cristianismo y del cordobés con San Pablo respecto a la esclavitud. Cfr. I. Roca (1965), C. Rodríguez (1997), M. Puga (2008), M. Rincón (2009), W. Acevedo (2012), S. Ibarzabal (1994) y P. Cabello (2014), entre otros.

considerado dentro de su filosofía las ideas de cosmopolitismo, de igualdad, de ley común y de justicia (P. García, 2006 y N. Bustos, 2011).

Por su parte, R. Bauman (1996, p. 3-4), en su libro titulado *Crime and punishment in ancient Rome*, luego de problematizar lo que se puede entender por crimen y castigo, establece que Séneca abarca esta temática de manera integral, porque al lado de la problematización conceptual, propone una práctica de justicia que ayude a subsanar las falencias que en ese campo se presentan y, de esta manera, no solo hace distinciones conceptuales, sino que las liga a sus ideas filosóficas.

Unido a lo anterior, aclara que, si se trata de atribuir fallos a la filosofía senequiana y a los componentes prácticos de su estoicismo, dentro de lo que se incluiría el cuestionamiento de las leyes y la necesidad de la rectificación de la justicia, el fallo no se le puede atribuir exclusivamente a Séneca o a Nerón, ya que, en ese momento, se presentaba conflicto con las doctrinas estoicas y no se puede olvidar que la práctica sociopolítica de la *humanitas* no quedó nunca exenta de la manera en que los romanos comprendían y vivían lo referente al castigo, la ley y la justicia.

Igualmente, explica que, de la disconformidad y crítica senequiana hacia los espectáculos, no se sigue que existiera, tanto en él como en su época, una oposición generalizada hacia la inhumanidad de los juegos. Desde su perspectiva, la preocupación de Séneca no era por los que iban a morir, sino por los espectadores, lo que lleva a reafirmar que su interés por la salvaguarda de los congéneres siempre se mantuvo enmarcada dentro de la jerarquía y estratificación de la sociedad romana, pues es diferente participar de un espectáculo estando como observador que como implicado. Sin embargo, no se debe olvidar que, ante la observación de un espectáculo, lo medular es, según Séneca, que se presenta un problema epistemológico, pues este cumple con la función de distorsionar la realidad y, al ser esto así, la normalización de la violencia y la excitativa a la protección de los otros, no pierden fuerza.

Ligado con la misma temática, debe agregarse lo escrito por D.G. Kyle (1998, p.1), en *Spectacles of Dead in Ancient Rome*, quien puntúa que la Roma antigua, si bien lidió diariamente con la muerte natural como cualquier cultura, también mató a enormes escalas, con eficiencia, ingenuidad y deleite. Para justificar el acto de matar, con el fin de expandirse territorialmente, Roma se salvaguardó en el oportunismo político, los recursos imperiales y las necesidades sociales. De igual manera, con el fin de generar liderazgo e imperio para la estructura de poder y, a la vez, de entretener al pueblo, los procesos de castigo y de muerte pasaron de ser privados a espectáculos y entretenimientos públicos.

En el apartado *Interpretations of Roman violence and spectacles* (Introducción, pp. 7-10), se problematiza si la violencia y las maneras, reales o simbólicas, en que ella se practica

y manifiesta, pueden ser consideradas como innatas o si, más bien, son producto de los diferentes procesos de conceptualización y adecuación de las sociedades que las practican.

En la sociedad romana, al proclamar, ejecutar y hacer de la violencia un rito público, ya sea en juegos y espectáculos de la muerte o en las ejecuciones de la pena, donde puede o no mediar la clemencia, la violencia se convierte en una forma de control individual y social que refuerza la jerarquía y el orden sociopolíticos imperantes, alecciona sobre las conductas permitidas y no permitidas, a la vez que alerta sobre las consecuencias punitivas que se siguen cuando se decide darle la espalda a la ley y apartarse de las prácticas y costumbres aceptadas.

Frente a lo anterior, al considerar Séneca que la aplicación de las penas es abusiva y que esto está relacionado con la forma en que se entiende y se practica la justicia, se propone la clemencia como vía alterna. Sin embargo, no es posible desligar la implementación de la clemencia del **poder** y **lo político**, por lo que, a continuación, se señalan algunos aspectos sobre esta temática y la manera en que ha sido abarcada por analistas del pensamiento senequiano.

En relación con el énfasis político, si bien en las obras del cordobés se encuentran desarrollados ejes temáticos de esta índole⁴, lo que se ha escrito sobre la clemencia, específicamente como virtud política, y sobre el texto que lleva su nombre, es tratado como una parte más de la visión política general que subyace en la obra senequiana (L. Astrana [1947], P. Veyne [1995], P. Grimal [2013]).

Aun así, se considera que uno de los estudios más valiosos sobre el pensamiento político de Séneca es el realizado por M. Griffin (2003), quien en *Seneca a philosopher in politics*, hace un examen detallado de la vida y del aporte teórico-político del filósofo, tomando como ejes principales, primero, aquellos asuntos políticos sobre los que el cordobés se pronuncia, como lo son: el sistema imperial, la esclavitud, la riqueza, la participación política y la muerte; y, segundo, el contraste de las ideas del cordobés con su actividad política como consejero imperial de Nerón en la primera mitad de su reinado. La autora concluye que no es posible deducir la efectividad política de Séneca partiendo de sus afirmaciones y acciones, pues él no pudo llevar a cabo todo lo que deseaba realizar, debido a las restricciones que el momento histórico y la dinámica política imponían, como por ejemplo, los alcances de la cooperación entre Nerón y el Senado.

⁴ Dentro de los temas políticos que están presentes en la obra del cordobés se encuentran: la pertenencia a la gran República y la pequeña República (*Sobre el Ocio* 4,1-2); la conveniencia o no, para el sabio, de inmiscuirse en los asuntos políticos (*Sobre el Ocio*, *Sobre la Tranquilidad del Ánimo*) y la directa relación entre el gobierno de sí y el gobierno de otros (*Epístola* 37,4). Además, la idea de solidaridad e igualdad humanas (*Sobre la Clemencia* II, 5,3, *Epístola* 48, 2-3, *Epístola* 90, 3, *Epístola* 47), que no escapan a la obligatoria consonancia con la naturaleza, la razón ordenadora y al cosmopolitismo (*Epístola* 9,17, *Epístola* 48, 2-3, *Epístola* 88, 30, *Epístola* 95, 51-53; *Epístola* 111, 31-32, *Sobre la Ira* I 5,2; II 28,1 y III 43, 5 y *Cuestiones Naturales*, Prefacio).

En relación con *Sobre la Clemencia*, sostiene que el texto es una de las declaraciones políticas (*political statement*) más fuertes de Séneca, por el hecho de estar dirigida a que Nerón estableciera, luego de la muerte de su hermano Británico, una política pública de clemencia que reafirmara, por un lado, la promesa del buen gobierno que se había hecho al inicio del ejercicio político del emperador y, por otro, el mantenimiento de su puesto político. Esta es la misma posición que tienen E. Wilson (1971, Capítulo 3) y V. Soen (2012, pp. 1039-1049). La primera afirma que Séneca, al hacer de la clemencia uno de los puntos focales de su filosofía, no solo resignifica el estoicismo, sino que lo convierte en una práctica que está directamente vinculada con la política romana. Y, la segunda, que la importancia que se le da a la virtud política de la clemencia en los siglos XVI y XVII tiene su fundamento en el hecho de que el cordobés ofrece, a partir de esta virtud y práctica, una respuesta humanista a una sociedad cambiante, en la que la revolución y la reforma vieron su fundamento desestabilizado, por lo que la clemencia no es parte únicamente de una construcción de teoría política, sino que juega un papel práctico y político legal.

Aunado a lo anterior, M. Griffin (2003) explica que la concepción de clemencia como virtud política que promulga Séneca, es la que correspondería a un hombre romano inmerso en tareas políticas en las que debe conjugar lo psicológico con lo práctico. Lo psicológico, porque la clemencia se dirige a la ausencia de la ira del que actúa de manera clemente, y lo práctico, porque la acción clemente implica la privación de la arbitrariedad y de la inmoderación que introduce la ira en la aplicación de castigos. Asimismo, establece que la clemencia como virtud política es una forma de reafirmar la aversión del filósofo por las acciones tiránicas de gobierno que se dieron en el proceso de transición de la República al Imperio, y que justifican, para él, la necesidad de cambio hacia la monarquía imperial.

Por su parte, R. Bauman (2000, pp. 67-71), en *Human Rights in Ancient Rome*, desarrolla el tema de la *humanitas* romana en general y de la *humanitas* de Séneca, lo cual se vincula directamente con la clemencia como virtud política. Para este autor, en la misma línea de argumentación de M. Griffin (2003), con la apelación a la clemencia, el cordobés censura la brutalidad en la aplicación de las penas, a la vez que reconceptualiza el castigo y la *humanitas*, al establecer parámetros que no permiten que se agraven o se extenúen las circunstancias en relación a la ejecución de una pena. Finalmente, asevera que se utilizó la clemencia para cuestionar y reformar otras instituciones sociopolíticas del momento, como la esclavitud. Este tema también es examinado por otros especialistas, desde una óptica humanista y relacionada con el cristianismo⁵, lo cual, para O. Nybakken (1939), es uno de los aportes más fuertes de Séneca, porque él, al establecer la *humanitas* como elemento singular

⁵ Cfr. I. Roca (1965), E. Matilla (1971), G. Guzmán (1991), S. Ibarzabal (1994), C. Rodríguez (1997), D. Baraz (1998), E. Ricart (2005), N. Rizakis (2007), M. Puga (2008), M. Rincón (2009), Ma. I. Mateos (2010), W. Acevedo (2012) y P. Cabello (2014).

y unificador de su filosofía, hace un llamado a la simpatía universal y a un sentimiento filial entre todos los seres humanos.

Además, siempre en el marco de lo referente al poder y a lo político, se encuentran análisis sobre los componentes de lo que comúnmente es llamado **teoría política**⁶, la cual tiene como objetivo principal, el examen de lo que concierne a la comunidad sociopolítica humana, a partir de la crítica y la reconfiguración de la realidad que se vive, examinando el poder, su composición, sus manifestaciones, su ejercicio y su regulación, al igual que las formas de gobierno y las maneras en que la sociedad implementa la justicia (L. Strauss [1970], B. Goodwin [1988], W. Montenegro [1993] y J. Vallés [2007]).

Sobre lo anterior, con el fin de dilucidar si existe o no teoría política en los escritos de Séneca y determinar cómo esto se relaciona con el llamado quinquenio neroniano, J. Oller (2009) escribe *Qua uellem nescire litteras. El De Clementia de Séneca i la seva aplicació durant el quinquennium Neronis*. El autor afirma, al igual que lo hacen P. Petit (1974), Ma. F. Martín (1989), A. Fontán (1989), P. Fernández (1991), M. Griffin (2003) y P. Grimal (2013), que sí se encuentra un corpus o ideario político en las obras de Séneca, pero, para J. Oller, si se desea analizar lo concerniente a lo político en el cordobés, se debe poner atención a dos factores que pueden afectar la posición que sobre este asunto se mantenga: las fuentes que hacen referencia a Nerón y la idea de quinquenio neroniano.

Es necesario hacer revisión crítica de las fuentes históricas tradicionales sobre la vida personal y política del cordobés y de Nerón, pues Suetonio, Tácito y Dion Casio, al ser contrarios a la figura del emperador, presentan una visión sesgada de ellos, en lo personal y en lo político. Asimismo, aun cuando se afirme la existencia de teoría política en los escritos del cordobés, en la idea del quinquenio subyace la aceptación de un quehacer político bipartito cuestionable, que caracteriza los primeros años de gobierno neroniano como justos y moderados, y la segunda parte, como descontrolada y políticamente caótica, debido a la supuesta conversión del gobernante en un verdadero tirano.

Para el autor, esta visión debe matizarse, pues ni la primera parte del gobierno neroniano fue una época dorada, ni en la segunda se da un giro tan radical, ya que Nerón llevó a término acciones correctas y de una fina visión política a lo largo de su reinado, y los vicios y las acciones que le afectaron en su actitud política, estaban presentes desde que era joven. Por esto, la división del reinado de Nerón solo cobraría sentido y podría mantenerse, si se toma como parámetro el mayor o menor control directo que el emperador ejerció del poder político, que en la primera parte está, indefectiblemente, vinculada con la presencia de Séneca

⁶ Entre los estudios vinculados con el análisis de los componentes de teoría política, como el poder y sus manifestaciones, y sobre el poder imperial, se encuentran los escritos de M. Assís y M. Giménez (2002), J. Barrasús (2013), L. Bouza-Brey (1991), A. Vizentin (2001), J. Fernández (2006) y Ma. F. Martín (2015).

y Burro⁷, y en la segunda, relacionada con una forma más personal y autocrática de ejercer el poder, lejana de la *humanitas* y la clemencia que Séneca promovía, que es la que, de alguna manera, justificaría la visión negativa que la historia oficial mantiene sobre el emperador Nerón⁸.

A lo anterior debe unírsele la lectura de M. L. Ehrhardt (2001), quien en *Vir Virtutis: A construção da imagem do príncipe perfeito nos escritos de Lucius Seneca*, examina, tomando como base *Sobre la Clemencia*, los elementos relacionados con la construcción de la imagen del príncipe perfecto. En acuerdo con lo planteado por este autor, en *Sobre la Clemencia*, se bosqueja un modelo ideal de gobierno, se incluyen las pautas del buen funcionamiento del principado, a la vez que se formula un catálogo de virtudes y ejemplos de acciones para ser practicadas por el príncipe que conduzca el Imperio, dentro de las cuales es prioritaria la clemencia.

Por su parte, G. Uscatescu (1965, pp. 49-73), en *Séneca nuestro contemporáneo*, luego de esbozar temáticas de carácter antropológico, unido a lo que él llama la dignidad de la filosofía, en el apartado llamado *Frente a la tiranía*, resalta el papel de Nerón en la vida de Séneca e interpreta algunas consideraciones senequianas sobre el gobernante, la clemencia y la prudencia política. Afirma, de la misma manera que lo hacen M. Angotta (1967), E. Elorduy (1968), R. Contreras de la Paz (1975), J.M. Croisille (1995), J. Mellado (1997), M. L. Ehrhardt (2001), y M. Griffin (2002), que es difícil entender la personalidad de Séneca sin ubicarlo frente al personaje del emperador, ya que lo plasmado en los textos del cordobés no es resultado únicamente de su personalidad, sino también de la inserción y huella de su pupilo como elemento trágico en su vida, tanto en lo personal como en lo político.

Para él, Séneca, al trabajar los temas del gobierno y el gobernante, evidencia la codependencia de la filosofía política con la filosofía moral, ya que, al plantearse una filosofía moral cuyo fundamento es la virtud, se decanta, necesariamente, en una filosofía política que le exige al político coherencia de conducta, cohesión de la vida personal con sus funciones y tener la virtud como referente de toda acción. Esto implica, necesariamente, adecuación de la racionalidad con la acción, que, por ser moral, deberá dirigirse al bien y a la virtud.

Finalmente, siempre vinculado con teoría política, L. De Oliveira (2000), en *Sêneca e a Clementia no poder*, afirma que si se echa una mirada a algunas de las formas de gobierno del mundo contemporáneo, será suficiente para evidenciar numerosos ejemplos de ejercicios

⁷ La valoración positiva de la presencia de Séneca y Burro en la primera parte del gobierno Neroniano es atestiguada por Dion Casio (*Historia Romana*, LXI 4, 1), y aceptada por varios analistas del pensamiento senequiano, dentro de los que se encuentran: A. Blanco (1966), J. Blásquez (1999), M. Griffin (2003), R. Bauman (2004), C. Codoñer (2007), Ma. F. Martín (2015) y D. Arenas (2017).

⁸ Según la historia oficial, son múltiples los escritos que dan cuenta y que también ponen en duda la maldad personal de Nerón, así como de sus acciones políticas. Como ejemplos, se encuentra lo escrito por P. Fernández (1982, 1990, 1991), J. Mellado (1997), J. Eslava (2001), J. Blásquez (2003), J. Cuesta (2012) y J. Roldán (2018).

de poder ilegal, tiránico, irresponsable e ilegítimo. Explica, asociando lo anterior con los escritos del filósofo, que aprender a manejar lo vinculado con el ejercicio del poder es una tarea difícil, principalmente cuando el objetivo senequiano era el análisis del fundamento del poder, su constitución, su formación y, unido a ello, el estudio del carácter de la persona que ha sido escogida, o que se escoge a sí misma, para asumir el control de la institución de gobierno.

Hay que mencionar, también, que otro de los ejes de análisis de la investigación es la relación entre la **razón y las pasiones** y cómo afecta esta la aplicación de la clemencia. Si se considera que la virtud de la clemencia se dirige a la disminución de los efectos violentos de la ira cuando se aplica un castigo, es de importancia lo escrito por P. Eliopoulos (2011), en el artículo *The Concept of Non-violence in the Philosophy of the Imperial Stoa*, donde se asevera que, en la filosofía del estoicismo imperial, se da un vuelco significativo hacia valores dirigidos a la no-violencia, ya que a partir del reconocimiento de la relación del ser humano con el cosmos y con cada individuo, los estoicos romanos buscan la corrección individual mediante el control de las pasiones, y le retornan la dignidad a la sociedad, al abrir la posibilidad de corregir, antes que disciplinar punitivamente.

Lo anterior es precisamente la finalidad de la clemencia como práctica política y de justicia. Sin embargo, para el autor, el objetivo de disminuir la violencia se cumple solo parcialmente, pues, en el momento histórico del estoicismo romano, perviven prácticas violentas que no pudieron ser eliminadas, como el maltrato hacia los gladiadores y los esclavos, quienes permanecieron en una posición sociopolítica desigual, que tuvo como fundamento la manera en que el poder se ejerció y en cómo las estratificaciones sociopolíticas y económicas dieron pie para su mantenimiento.

El fracaso parcial de la disminución de la violencia, al que se refiere P. Eliopoulos y que confirma B. Inwood, guarda relación no solo con la forma en que se ejerce el poder, sino también con el papel de la razón como reguladora de las pasiones y, dentro de ellas, de la ira, a la que Séneca le da mayor importancia y la asume como locura transitoria, destructora del individuo que la padece y portadora de consecuencias atroces en lo sociopolítico.

Como mantienen C. Morana (1997), J. Martos (1998), J. Zamora (2003), F. Gagín (2006), A. Castillo (2010), entre otros, el tema de las pasiones y su regulación es propio del estoicismo. Sin embargo, específicamente sobre la ira como tópico senequiano que trae consecuencias políticas, solo se ha encontrado el artículo de I. Pajón (2017), *Irracionalidad, barbarie y violencia en el De ira de Séneca: una lectura política*.

En este artículo se explica que, si bien la filosofía de Séneca reserva un lugar especial al tratamiento de las pasiones como principal obstáculo para la consecución de la sabiduría (y aquí se agregaría, de la virtud), el tratamiento está dirigido a lo individual y, por ello, es

necesario examinar las implicaciones de la ira como un asunto social que afecta a las personas como entidades individuales y también a las comunidades políticas.

Para este analista, Séneca le otorga un papel activo a las estructuras de poder y de gobierno en la corrección de la ira. El medio de corrección de conducta es el castigo y este recae, especialmente, sobre los bárbaros, a quienes la cultura romana valoraba como débiles. De igual manera, afirma que las consecuencias sociopolíticas negativas de la ira como pasión, se constatan directamente en el temor senequiano de la reincidencia de prácticas tiránicas, pues si los espacios y las acciones políticas no están regidos por la razón, se alejarán de la virtud y es por ello que reinará la violencia y, consecuentemente, se pondrán en riesgo, para el gobernante y para el pueblo, la justicia, la honestidad y la racionalidad de gobierno.

S. Braund (2003, Introducción, p.4), en el libro *Ancient Anger Perspectives from Homer to Galen*, trabaja el tema de la ira, respondiendo a cuestionamientos de su fundamento y formas de materialización. Se cuestiona si esta pasión es culturalmente específica o si es universal, si se puede entender como un fenómeno individual o colectivo, si su manifestación es de predominancia interna o externa y cómo puede relacionarse con aspectos éticos y políticos, al igual que con variables etnodemográficas, como serían el género y la edad. Séneca da respuesta a estos cuestionamientos, al valorar de manera crítica si los romanos son propensos a la ira, si han aprendido la apatencia al castigo y a la sangre, y al considerar, frente a la comisión de un delito, las múltiples variables que le influyen o determinan.

Aunado a lo anterior, en el mismo texto, J.H.D. Schourfield, en su artículo *Anger and gender in Chariton* (pp. 163-185), menciona la valoración negativa que Séneca mantiene sobre la ira y la relación comparativa y despectiva que hace de esta pasión con las mujeres, los niños y las bestias, al asociar la presencia de la ira directamente con la ausencia de la razón. Esto es de importancia, pues muestra, por un lado, el sesgo positivo que se le adjudica a la razón como ordenadora y minimizadora de las pasiones, aun cuando sus alcances pueden ser cuestionables, y, por otro, evidencia el sesgo negativo que se mantiene en el pensamiento del cordobés en relación con las mujeres y los niños.

Asimismo, asumiendo la misma crítica hacia Séneca, S. Braund y G. Gilbert, en *An ABC of epic ira* (pp.250-285), afirman que la articulación teórica estoica más completa sobre el tema de la ira se encuentra, precisamente, en Séneca, quien para su descrédito, mantiene una visión negativa y monolítica sobre esta condición anímica, al conceptualizarla como la perturbación humana más abrumadora, resultado de un sentimiento o resentimiento siempre ligado a alguna forma de violencia hacia otros o hacia sí mismo, en contextos civiles (domésticos) o militares.

Otro autor que trabaja el tema de la ira es J.C. Barrasús (2013). En su artículo *De la res publica al Imperium: Poder y subjetividad en la Roma Imperial*, una vez que señala elementos puntuales sobre poder y subjetividad y los enlaza con el contexto de la Roma

Imperial, establece que la ira es un elemento constitutivo humano y de la sociedad romana y reflexiona sobre el juicio recto como requisito para su control, reforzando, con esto, el carácter ético-epistémico del análisis de los hechos, la toma de decisiones, los límites difusos de la razón como reguladora de las pasiones humanas y sus efectos en la aplicación de la clemencia.

Al asumir la ira como característica romana, explica que la etiología que se encuentra en *Sobre la Ira*, es dependiente de la imagen antropológica que se mantenía en la época y es coherente con ella. La razón y la pasión, el vicio y la virtud, son parte de la naturaleza humana y, por ello, cualquiera puede caer en alguno de los extremos, a lo que se une que la razón siempre será más cercana a la virtud mientras que la pasión lo será al vicio. De igual manera, asevera que la ira es una pasión cuyas consecuencias son terribles debido a su carácter insaciable, porque solo puede satisfacerse con sangre y a partir del sufrimiento de otros.

Este autor, cercano a la forma en que I. Pajón (2017) trabaja la temática de la razón, las pasiones y su vínculo con lo político, separa la afectación individual y social de la ira como condición anímica perniciosa para el ser humano. Considera que, debido a que la ira es producto de un mal juicio y consecuencia de la manera en que cada uno enfrenta la adversidad, cada individuo la vivirá y manifestará de manera única, pero, a la vez, reitera la innegable vinculación de lo individual con lo social, pues esta pasión aparece en procesos relacionales humanos en los que la afrenta, que es la que hace surgir la ira, lleva al deseo de venganza. Por esto es necesario enseñar el control de las pasiones, tarea que, si para I. Pajón (2017) es de tipo estructural político al recaer en instituciones del poder y del gobierno, para R. Braicovich (2015) es de tipo moral, pedagógico y terapéutico.

R. Braicovich, en *Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el De ira de Séneca*, analiza las dos formas que el cordobés propone para el manejo de la ira y que ayudarían a un mejor vivir para los seres humanos. Por un lado, la demostración de las razones por las cuales la ira debe ser evitada y, por otro, la evitación de los estímulos que la propician. Esto está directamente relacionado con el papel de la razón como reguladora de las pasiones humanas a partir de juicios rectos y ayudaría a una adecuada aplicación de la justicia, por vía de la clemencia, en los espacios legales y políticos.

En último lugar, siempre sobre la temática de razón y pasiones, debe mencionarse, una vez más, a L. De Oliveira, quien en *Séneca: Uma Vida Dedicada à Filosofia* (2010, p.71), argumenta, contrario a la posición de J. Barrasús (2013), que es imposible erradicar las pasiones y explica que el cordobés se dirige al control de los estados exaltados del espíritu. En ese sentido, aun con las limitaciones de la razón, lo importante será mantenerse en una vida basada en sus principios, cuya meta, en lo personal y en lo político, sea la vida virtuosa, tema que lleva a explorar lo que se ha escrito sobre el último eje temático de este trabajo: la clemencia como virtud política.

Séneca establece que, si bien todo ser humano puede ser clemente, la clemencia es una virtud especialmente necesaria para el gobernante y para los administradores de justicia, quienes, en razón de su cargo y poder, ante el incumplimiento de la ley o la comisión de alguna falta, podían castigar a alguien o, incluso, quitarle la vida.

Al igual que sucede con la mayoría de lo escrito sobre los ejes de esta investigación, si se trata del análisis de la clemencia como **virtud política** en el pensamiento senequiano, lo encontrado es poco. Además, la temática entronca con el poder y lo político, lo cual es consecuencia de la fusión que hace el cordobés entre lo personal y lo político y de la relación causa-efecto entre la necesidad de un gobernante virtuoso y el hecho de que, por ser tal, logrará también gobernar de manera virtuosa.

Aun así, en atención a la clemencia como virtud política del gobernante y, de manera extensiva, como acción política, G. Soto (1995, p. 11), en *Séneca y su pensamiento*, explica que la práctica de la clemencia es uno de los caminos que llevan a la tranquilidad del ánimo, pues ella se manifiesta en dos áreas: en lo personal, mediante el dominio de las pasiones, y en lo sociopolítico, a partir del servicio a los demás, la benevolencia y la clemencia.

Por otra parte, D. Konstan (2005, p.340 y ss), opuesto a lo que mantiene S. Braund (2009, p. 32), defiende la clemencia como una práctica que no tiene, necesariamente, por qué asociarse con un uso caprichoso o tiránico del César o con una intención meramente pragmática de sus acciones políticas. Todo lo contrario, para él no hay evidencia de que la clemencia no fuera bienvenida por los romanos, sino que, más bien, fue vista como una cualidad positiva del gobernante, al punto de ser incluida como una de las virtudes imperiales de mayor importancia, tomando como referente ejemplar a Augusto. Asimismo, explica, como señala V. Soen (2012, p. 1039-1048), que *Sobre la Clemencia*, además de ser un texto donde se explicitan virtudes para el gobernante, guarda ligazón con aspectos políticos, debido a que Séneca ofrece en él, consejos relacionados con la guerra y las dinámicas que en ella se desarrollan, al igual que hace de la clemencia un remedio para las luchas internas y las guerras civiles.

En último lugar, aunado a lo que afirman los dos analistas mencionados anteriormente, J-C. Courtil (2014, p. 201), asumiendo junto con A. de Mingo (2011, pp. 283-284), que la razón por la cual Séneca apela a la clemencia es pragmática, explica en su artículo *Torture in Seneca's Philosophical Works: Between Justification and Condemnation*, que el propósito político de *Sobre la Clemencia* no es el condenar la tortura, sino persuadir a Nerón para que no haga uso de ella. Con esto, se logran dos objetivos específicos: que no se incentive la criminalidad y que se mantenga el poder y el dominio sobre aquellos a quienes sí se les puede torturar: los esclavos, pero con la salvedad de que no se incurra en excesiva crueldad y no se llegue a la agonía, lo cual permitiría, dentro de la filosofía senequiana, mantener en pie su *humanitas*.

Si se considera lo escrito sobre los ejes principales de esta investigación, la diferencia y pertinencia de este trabajo radica en que, si bien se ha trabajado sobre aspectos políticos del pensamiento senequiano, en esta ocasión se analiza específicamente la clemencia como virtud política del gobernante, que al estar enmarcada dentro de dinámicas de poder y de gobierno, ayuda a su mantenimiento, a la vez que enlaza con la justicia y, por ello, obliga a cuestionar todo lo que media en su implementación, como es el análisis de las variables que determinan la comisión de un delito y de qué manera el poder, la razón y las pasiones afectan la forma en que se lleva a cabo la justicia.

Asimismo, debido a que Séneca establece la virtud como meta de la vida humana, el análisis de la clemencia como virtud política permite explorar bajo qué términos se puede mantener o no que en la obra del cordobés está presente una inconsistencia en relación con lo que entiende por virtud. Esta consiste en que, aun cuando establece que la virtud es perfecta porque es suficiente y quien la busca lo hace sin esperar nada a cambio, cuando se trata de la clemencia, ella otorga beneficios, lo cual haría que se diferencie de la virtud perfecta y que se cuestione por qué, aun sabiendo de este problema, exhorta a Nerón a que sea clemente.

Lo anterior lleva a la tercera diferencia de esta investigación, comparada con lo que se ha escrito sobre aspectos políticos de la filosofía senequiana. Si la contradicción existe, es necesario hacer otras lecturas de la clemencia como virtud política. Es decir, se le puede examinar según sean sus mayores o menores alcances, al entenderla como recurso retórico, pragmático, normativo-legal o moral; y también, haciendo préstamo de categorías analíticas de M. Weber, como una forma de legitimación del poder neroniano, a partir de la tradición, la racionalidad jurídica, el carisma y el rendimiento.

El análisis de los ejes que dan cuerpo a este trabajo, que son justicia, poder, razón y pasiones y virtud, se respalda en dos supuestos: el primero, el mejoramiento humano, que subyace en la misma obra del cordobés, y el segundo, el tránsito a la virtud, construido por la investigadora.

En el entendido de que la clemencia es una virtud, será posible ser clemente porque en todo ser humano existe la simiente de la virtud, bondad natural y capacidad de aprendizaje que permiten progreso moral. Además, si bien el camino a la virtud puede ser difícil, la meta no será imposible porque, este exige vincular el conocer con el sentir y el hacer del ser humano. Ante cualquier virtud que se desee alcanzar, Séneca primero explica en qué consiste, luego ayuda al proficiente a interiorizar su importancia, pertinencia y conveniencia y, en último lugar, establece las pautas para que la virtud se lleve a cabo y sea una práctica continua en la vida del aprendiz.

Esto es así porque todo aquel que desee ser virtuoso debe tener conocimiento antes de actuar. Si sabe qué son la virtud, la justicia y la clemencia, podrá comprender su

importancia, necesidad e implicaciones para la vida personal y la vida política. Luego de esta primera comprensión que es conceptual y afectiva, deberá entender que, para ser virtuoso y clemente, es necesario moderar, por vía de la racionalidad, las pasiones y todo aquello que afecte su desempeño. Si logra lo anterior, será virtuoso, sabio, honesto, justo y feliz, porque la meta general de la virtud se manifiesta de diferentes maneras según sean las circunstancias, las necesidades y los objetivos de la acción que deba llevar a cabo el ser humano.

A continuación, valga hacer un repaso del contenido de los capítulos. En el primero, se analiza el tema de la justicia y cómo ella se materializa en la clemencia y en los beneficios como formas políticas y cotidianas de hacer justicia, siempre dirigidas al mejoramiento humano.

En el segundo capítulo, se abarca el tema del poder, que es de importancia prioritaria, porque es por la forma en que este se manifiesta, se construye, se ejerce y se mantiene, que el emperador, el administrador o cualquier otro funcionario que esté involucrado en asuntos de justicia, puede ser catalogado como clemente o no en sus acciones. De igual manera, el examen del poder y de todo lo que alrededor de él se encuentra, permite fundamentar que, en la filosofía de Séneca, sí existe teoría política, aun cuando los análisis de esta índole sean menores en cantidad, si se comparan con los de tipo moral.

En el capítulo tercero, se estudia la relación de la razón con las pasiones, lo cual es necesario, porque el ejercicio del poder está mediado directamente por estas dos cualidades humanas y, al ser la implementación de la clemencia una forma de poder, se requiere que el clemente, en aras de ser justo, valore racionalmente los hechos que debe resolver, sin dejarse llevar por las pasiones. Es decir, ante la posibilidad de ser clemente, el emperador o el administrador de justicia tiene la tarea de analizar multiplicidad de factores externos e internos, vinculados con la comisión de la falta y la pena que se ha establecido. Entre los factores externos, se pueden considerar el tipo de delito, quién ha cometido la falta y en qué contexto. Por su parte, factores internos pueden ser, para el malhechor, la intencionalidad y voluntad ante el delito y la reincidencia; para el agraviado, el control o descontrol de la ira ante la ofensa recibida; y para el administrador de justicia, su voluntad para ser clemente o no, porque de él depende esta posibilidad.

En el capítulo cuarto, que ocupa el último lugar de la investigación, se analiza la clemencia como virtud política, ya que se desea establecer que, pese a las múltiples limitaciones que ella pueda presentar, su implementación dará cuenta de una forma alternativa de justicia que era necesaria para la época, debido a las falencias de las leyes del momento y, en especial, a los abusos que se daban en la aplicación de los castigos.

Para finalizar, deben darse a conocer algunos aspectos de orden metodológico. Desde una perspectiva ético-política, la investigación planteada es de orden filosófico-documental,

dado que sus recursos principales son las fuentes primarias del cordobés, previamente han sido leídas y analizadas. Aun cuando el texto base de la investigación es *Sobre la Clemencia*, se incluyeron y analizaron todos sus escritos, esto es: *Los Beneficios*; *Las Consolaciones a Helvia, Marcia y Polibio*; *Las Epístolas a Lucilio, Apocolocyntosis*; *Los Diálogos (Sobre la Providencia, Sobre la Firmeza del Sabio, Sobre la Ira, Sobre la Vida Feliz, Sobre el Ocio, Sobre la Tranquilidad del Ánimo y Sobre La Brevedad de la Vida)* y, finalmente, *Las Tragedias (Hércules Loco, Las Troyanas, Las Fenicias, Medea, Fedra, Edipo, Agamenón, Tiestes, Hércules en Eta y Octavia)*.

La traducción base que se utiliza es *Sobre la Clemencia*, de C. Codoñer (2007), la cual se complementa con la versión en francés, *Sénèque. De la Clemence*, de F. Préchac y P. Otramare (1921), y con las versiones en inglés: *On Clemency*, de M. Hadas (1968); *On Clemency*, de R. Kaster (2010) y *Seneca, De Clementia*, de S. Braund (2011).

Para desarrollar la investigación, se siguieron tres vías de trabajo. En primer lugar, se realizó el rastreo conceptual y analítico de los términos que ayudarían a resolver la temática de cada capítulo de la investigación⁹. En segundo lugar, se procedió al ordenamiento y al análisis de los conceptos que respaldan la presencia de teoría política, dentro de los cuales juega un papel fundamental el poder, su estructura, sus manifestaciones y su dinámica, al igual que la forma de gobierno, la justicia y la clemencia. En tercer lugar, se “crearon” categorías que permitieran incluir los insumos teóricos nuevos que no han sido clasificados en el pensamiento de Séneca, por ejemplo, las condiciones que permiten la justicia, los beneficios y la clemencia; las virtudes defectuosas; el prisma senequiano; los tipos, manifestaciones y limitaciones al poder absoluto; el amor como pasión que promueve lo político; y la sistematización de la lectura de la clemencia como recurso retórico, pragmático, normativo-legal y moral.

En último lugar, debe aclararse que, aun cuando no se hizo lectura, análisis o traducción directa del latín, sí se clarificaron algunos términos, haciendo uso del programa informático “Diógenes” como herramienta de búsqueda y navegación de las bases de datos de textos antiguos y se elaboró un anexo en el cual se dan a conocer los usos más comunes que hace Séneca de términos medulares de la investigación.

⁹ Algunos de los términos claves de la investigación son: beneficios, bondad, carisma, castigo, conservación, coerción, conocer, cooperación, costumbres, debilidad, delito, dominio, estrategia política, evolución, filosofía, fortaleza, gobierno, igualdad, imperfección, imperio, indulgencia, indulto, insurrección, justicia, legislación, legitimidad, libertad, maldad, misericordia, moderación, monarquía, moral, naturaleza, opinión pública, pasiones, pena, perdón, perfección, persuasión poder, proficiencia, propiedad privada, racionalidad, racionalidad jurídica, razón, remedio, rendimiento, responsabilidad, retribución, revolución, saber, sabiduría, servidumbre voluntaria, tiranía, tradición, utilidad, virtud y voluntad.

CAPÍTULO 1 JUSTICIA, BENEFICIOS Y CLEMENCIA

Y yo no doy el nombre de clemencia
a una crueldad cansada.
Sobre la Clemencia I 11,2

INTRODUCCIÓN¹⁰

En este primer capítulo, se desarrolla la temática del vínculo de la justicia con la clemencia, en el campo administrativo, y con los beneficios, en los espacios sociopolítico y cotidiano. Con el fin de fundamentar dicho vínculo, como primer apartado del capítulo, se trabaja el tema de las condiciones que permiten esa relación, que serían, por un lado, la tendencia humana a la conservación; por otro, la existencia de una igualdad base entre todos los seres humanos y, finalmente, la idea de que el ser humano es sociopolítico, debido a la utilidad que le ofrecen el vínculo social, la cooperación y la responsabilidad, como acciones propias de lo político.

En el segundo apartado del capítulo, para evidenciar la distancia entre lo ideal y lo real de lo que la justicia logra en el quehacer sociopolítico y cotidiano, se caracteriza y delimita conceptualmente la justicia como virtud y se problematizan sus alcances al relacionarla con la igualdad, el poder, el cambio, el derecho natural y la legislación. Seguidamente, se dan a conocer las dos formas de promoción de la justicia que se encuentran en las obras del cordobés: primero, la utilización del ejemplo como recurso general de enseñanza y aprendizaje y el estímulo a que el gobernante mantenga una conducta ejemplar. Segundo, el examen minucioso de las variables vinculadas a la aplicación de la justicia, que son la excepcionalidad del gobernante y la necesidad de que la implementación de la justicia se lleve a cabo de manera responsable.

Como tercer apartado del capítulo, se desarrolla lo concerniente a los beneficios como forma de hacer justicia en el ámbito social, para luego, en cuarto lugar, dar a conocer lo que se requiere para que la justicia sea aplicada de manera correcta en el campo administrativo, lo cual comprende el examen del delito, los condicionantes de la comisión de la falta y los tipos de delitos, castigos y errores en la ejecución de la pena. Finalmente, en quinto y último lugar, se brindan las razones de por qué la clemencia sí es una virtud que puede dar cuenta de la justicia.

¹⁰ En el anexo de esta investigación se dan a conocer los usos predominantes que hace Séneca de términos que son medulares para el desarrollo de los temas que aquí se trabajan.

1. Condiciones para la justicia, los beneficios y la clemencia

Luego de la lectura y análisis de las obras de Séneca, se considera que el cordobés justifica el carácter político del ser humano debido, fundamentalmente, a tres aspectos: primero, se tiende a la conservación y protección de sí y de los otros; segundo, por naturaleza, es social y, tercero, sus acciones personales están ligadas al ámbito político gracias a que debe ser útil y cooperativo con los demás, lo que puede entenderse como una forma de responsabilidad política.

De manera general, puede afirmarse que en el romano hay una fusión entre la identidad personal y el quehacer político. El romano, aun cuando siempre permanecerá atado a los azares de la fortuna, se enfrenta y posiciona ante lo que acontece desde una idea de fortaleza asociada a las imágenes de ser un soldado o un guerrero que se ejercita incluso en momentos de paz (*Epístola* 18,6), o también como un navegante incansable, que hará todo lo posible por no dejarse vencer y que nunca cederá el gobernalle (*Epístola* 85,34 y *Consolación a Marcia* 5,5).

Por el vínculo entre lo personal y lo político, como señala R. Barrow (2010, p.12-13), el romano se valdrá de virtudes como la honradez, la frugalidad, la previsión, la paciencia, el esfuerzo, la tenacidad, el valor, la independencia, la sencillez y la humildad para hacer frente a lo que le sucede personalmente y encontrará, en la cooperación voluntaria con sus congéneres y con el Estado, el sentido de sus acciones.

1.1. El humano se conserva, por naturaleza es igual a sus congéneres y es sociopolítico

Hay, en los humanos, una tendencia hacia los otros, cuyo origen se sitúa en la naturaleza, debido a la necesidad de conservación de sí y de sus pares, es decir, debido a la οἰκείωσις o *consolatio sui*, que refiere, básicamente, a la inclinación de todo ser vivo a protegerse, asegurar su vida, su supervivencia. La autoprotección y la conservación no son exclusivas del humano; todo ser viviente desea preservarse, discierne lo perjudicial, busca lo que es útil y teme a lo nocivo (*Epístola* 121, 21). Según esto, si los seres humanos y los otros seres que habitan el mundo no activaran esta inclinación a preservarse, se incumplirían condiciones básicas de lo humano, ya que, en el estoicismo, el logos que crea, ordena y domina el universo iría en contra de su propia creación.

Unido a la autoprotección y conservación, todo ser viviente, incluido el humano, sabe de su propia constitución (*Epístola* 121, 5) y se rige por su naturaleza, esto es, según lo que su estructura, capacidades y posibilidades de acción le permitan, de manera tal que la planta, el animal y el humano cumplirán aquello para lo que están capacitados y les corresponde. Si se diera lo contrario, si se rompe la correspondencia entre lo que la naturaleza otorga y lo que

el ser viviente realiza, se inserta desequilibrio, por lo que, al igual que la tortuga cuando queda vuelta sobre el caparazón, se vuelve necesario retornar a la posición natural (*Epístola* 121, 8).

La organización y clasificación de los seres que habitan el mundo en humanos, animales y plantas, da cuenta no solo de su diversidad sino también de sus funciones, pero todos, sin importar el rango, el género y la diferencia específica, comparten un elemento en común: ninguno negará su propia conservación. Aún más, no se niega la conservación propia, porque la misma naturaleza le otorga a ese ser viviente las condiciones para buscarla y mantenerla: la adaptación y el amor a sí mismo (*Epístola* 124, 21).

Si bien la naturaleza da las herramientas para mantenerse con vida y protegido, para el humano se presentan dos formas de romper con la autoprotección, con la conservación. Por un lado, el sometimiento a factores externos que le obliguen a la muerte y, por otro, el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de eliminar a otros, de matar. El mandato de Nerón para que Séneca se quite la vida es ejemplo de obligación; un naufragio es ejemplo de tragedia y, en relación con la muerte, obviamente, baste recordar que todo aquello que tenga vida, en algún momento dejará de tenerla. De igual manera, se deja la autoprotección y la protección de los otros cuando los humanos matan en los espectáculos a sus congéneres y otros animales por diversión (*Epístola* 7, 1-5), y cuando en los conflictos de guerra, el acto de matar, justificado o no, es considerado como inevitable (*Epístola* 95, 30-32).

Pese a lo anterior, el humano, consciente de sus propias capacidades, límites y posibilidades, se conserva y se protege. Asimismo, junto a estas características, entre humanos existe igualdad por naturaleza. En esto, Séneca se une a una tradición de la que se tiene como posible fuente el texto de Antifonte, *Sobre la Verdad*, en el cual se arguye que todos los seres humanos tienen las mismas necesidades de orden biológico y, con ello, la desigualdad que se refleja en lo sociopolítico desaparece:

En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente necesarias a todos los hombres. Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos <todos con las manos...> (Antifonte, Fragmento 44)¹¹.

M. Boeri (2014, p. 34), sostiene que los estoicos, partiendo de esta idea de igualdad natural, depuran lo que se entiende por naturaleza y la integran a una teoría de la justicia y de

¹¹ En: M. Boeri (2014, p. 20).

la ley natural que va más allá de la identificación de la naturaleza con las necesidades de orden corpóreo. Es allí donde entra en juego el concepto de familiaridad (referido a la autoconservación instintiva natural), que se puede transformar en una conservación de interés social, lo que refleja el binomio “convención-naturaleza” vinculado a la justicia, que es su principio y justificaría, por ejemplo, el trato igualitario hacia los esclavos, pues todo humano goza de igual naturaleza racional. Debido a ello, lo único que haría a un congénere superior a otro serían sus actos virtuosos.

Ahora bien, el tránsito de la conservación biológica, a la conservación con interés social y político es la base de la justicia. Según el mismo M. Boeri, la transformación de lo biológico en sociopolítico se da de esta manera: (i) dado que la οἰκείωσις, *consolatio sui*, le ha sido dada a todo ser vivo por la naturaleza (y constituye, por lo tanto, algo natural a todo ser vivo), y como (ii) eso permite que los seres vivos estén familiarizados consigo mismos y con sus propios vástagos y, (iii) dado que el desarrollo de la racionalidad –que en el humano es algo natural– permite extender la familiaridad más allá de la ‘conservación instintiva’ de sí mismo y de los propios vástagos y, en general, de la familia sanguínea, entonces, (iv) los animales racionales son capaces de extender a sus semejantes el principio de la autoconservación y hacer de este, no un sentimiento egoísta, sino altruista.

En Séneca, la igualdad humana tendría también como referente a Antifonte, ya que el cordobés la sustenta en la necesidad de supresión de las diferencias creadas por el orden sociopolítico y en el apego a la indiferencia, lo cual reforzaría que por naturaleza se es igual.

Que cada persona sepa qué es o no indiferente (*indifferens*), es decir que pueda distinguir aquellas cosas que por sí mismas no son ni buenas ni malas (*Epístola* 82, 10), le permite igualarse a los otros, pues lo superfluo¹² es lo que divide y diferencia a los seres humanos en categorías y formas de ordenamiento que por sí mismas tienden a reforzar más los puntos de desencuentro entre los humanos que los de encuentro.

El ejemplo más extremo de cómo lo exterior e impuesto por el ordenamiento sociopolítico y material contribuye a establecer más diferencias que igualdades entre las personas, aun cuando entre ellas hay más puntos en común que diferencias, es la muerte. Sin importar si se goza de riquezas o si se vive en pobreza, cuando se muere, la tenencia de bienes materiales que es la que ha creado la diferenciación entre personas, pasa a ser

¹² En los textos de Séneca se diferencia entre lo necesario, lo suficiente y lo superfluo. Lo suficiente no excede a lo necesario ni en positivo ni en negativo, es una forma de justo medio que no pone en extremos excluyentes la satisfacción de la necesidad; mientras que lo superfluo es el excedente de la satisfacción de la necesidad que se requiere solventar. Así, es necesario alimentarse para aplacar el hambre, será suficiente tener una comida sencilla, pero serán superfluos aquellos tiempos de comida que se satisfacen con exceso de platillos y en particular, con alimentos excéntricos; lo cual además, aleja de la virtud pues se cae en la glotonería, vicio que Séneca critica fuertemente en la *Epístola* 95, 15, al afirmar que la gran cantidad de condimentos, en lugar de disminuir el hambre, la aumentan, por lo que debería de ser saciedad se convierte en hartazgo. Como lo se expresa en la *Epístola* 5, 10-11, es fácil de adquirir y apropiado lo que reclama la naturaleza, lo superfluo hace sudar.

completamente superflua. Cuando se muere, cada uno es solo un ser humano que ha dejado de vivir. Luego, Séneca recuerda que se es solo ser humano y que las especificaciones sociopolíticas son secundarias, cuando iguala a los congéneres a partir de la libertad y de la esclavitud. Sin importar si se ha nacido libre o si la libertad ha sido otorgada, todos los seres humanos son tanto libres como esclavos, pues lo que define la libertad real, la plena libertad, es la interioridad de la persona que se contrapone a la deshonrosa esclavitud voluntaria (*Epístola 47,17*).

De igual manera, es muestra de la supresión de las diferencias sociopolíticas, lo indicado en la *Epístola 47, 1*, donde se menciona la inutilidad de la clasificación de los humanos en libres y esclavos, ya que, para ambos grupos, la sujeción a la fortuna (*fortuna*) permanece. En la misma línea, en *Sobre la Vida Bienaventurada 24, 3*, se apela al mandato de la naturaleza para explicar que, sin importar la libertad que se tenga y cómo ha sido concedida, porque la naturaleza así lo ordena, donde haya un humano siempre habrá lugar para un favor, para un beneficio.

Por otra parte, el humano, aun siendo animal, difiere de este grupo de seres vivientes por la capacidad racional (*ratio*), que le permite la valoración crítica de sus acciones y las consecuencias que de ellas se siguen, al igual que le permite la toma de decisiones, acciones que le ubican en el ámbito sociopolítico e, inevitablemente, en el ético.

La racionalidad, que es perfectible (*Epístola 49, 11*), es la que incita a apearse a la naturaleza (*Epístola 66, 39*), y como por naturaleza se tiende a la felicidad, que es un objetivo sociopolítico, es la racionalidad la que impulsa a que se soporte la felicidad con sensatez y la desgracia con entereza (*Epístola 66, 50*). Así, idealmente, el espacio sociopolítico cobra sentido de utilidad (*utilitas*), debido a que las acciones políticas, individuales o grupales, llevadas a buen término, lo que hacen es ayudar a la conservación del género humano y, en términos aristotélicos, a su felicidad; lo que en Séneca se traduce en una felicidad, nunca desligada de la sabiduría (*sapientia*), lo honesto (*honestus*), la virtud (*virtus*) y la justicia (*iustitia*), también realizable en los límites de lo sociopolítico, a partir de actos virtuosos que son valorados por el Estagirita como actos nobles.

De igual modo, el traslado de la conservación natural a la conservación sociopolítica es posible debido a que, en los escritos de Séneca, la naturaleza es ejemplar y modelo a seguir por los humanos. En ella, se evidencian el equilibrio y sentido de conservación que deben ser imitados día a día. De la naturaleza se aprende siempre, aun cuando haya desequilibrio, ya que ella encauzará sus fuerzas para retornar a la armonía que le es propia. El desequilibrio es, al final, una violencia que, como tal, llega a mermar en razón de su propia impetuosidad (*Las Cuestiones Naturales VII 5,2*). La violencia y desequilibrio pueden golpear a la naturaleza sin arrebatarle su carácter modélico y sin llevar a la pérdida de esperanza, pues “[...] entre nosotros suele suceder que los ríos al perder su lecho, en primer lugar se

desparraman, después, una vez que se han perdido, se procuran un camino” (*Las Cuestiones Naturales* III 2,2).

La posición negativa que mantiene el cordobés hacia la guerra ilustra la relación de lo sociopolítico con la conservación de la vida. La guerra es vista como un espectáculo en el que se presenta como válida la necesidad de matar al otro cuando, en realidad, no es así. Además, en la guerra se dan formas de violencia que para Séneca son una locura pública avalada por las autoridades, quienes, en un juego extraño y macabro de intereses, permiten en lo público lo que prohíben en lo privado (*Epístola* 95, 60, *Sobre los Beneficios* I X).

1.2. Lo personal y lo social es político por la utilidad y por la cooperación entre congéneres

El romano vincula sus acciones individuales personales con las acciones sociopolíticas, por lo que la adecuada aplicación de la justicia y la clemencia como instrumento para su implementación, no es, necesariamente, algo ajeno a su cotidianidad, de la misma manera que no le es ajeno ser justo en relación al intercambio de bienes, los beneficios, que son una forma de justicia.

Sin importar el cargo o lugar que ocupe en la sociedad, cuando las condiciones así lo permitan o lo exijan, a todos competen la justicia y la clemencia; por ello, Séneca insiste en que aun siendo la clemencia una virtud del gobernante, puede ser practicada por aquellos que no cumplen funciones políticas relacionadas directamente con la administración de justicia.

Al igual que cualquier otra virtud, la justicia y la clemencia, debido a la fusión existente entre lo personal, lo social y lo político, deben reinar en todos los espacios donde se desenvuelve el ser humano: por ejemplo, en la casa, como espacio doméstico; en la comunidad o sociedad, como espacio social, y en los espacios políticos y legales específicos, como lo son el gobierno y los tribunales.

Las acciones personales individuales y las sociopolíticas están ligadas, según refiere M. Saavedra-Guerrero (2000, p. 225-231), a la función del lenguaje como indicador del orden social y político, ya sea para referirse a sí mismo o a otros. El orden y la división de funciones de las sociedades romanas y la manera en que se nombran, aun con su diversidad y pese a ella, son las que dan cimiento a la misma estructura social y política que se requiere. De esta manera, como señala A. Duplá (2008, p. 24-25), el ciudadano romano, según se necesite, puede ser soldado movilizable, contribuyente, elector y, eventualmente, candidato a diferentes funciones.

La movilidad funcional de la sociedad romana está en su propia naturaleza. El colectivo social necesita defenderse, adquirir recursos y tomar decisiones colectivas, lo que, a su vez, requiere de individuos que hablen, decidan y gobiernen. Por ello, el registro del censor para

la asignación de las funciones que cada uno debía cumplir, unido al uso diferenciador del lenguaje, se convierte en un filtro de la vida política y en una forma de equilibrar las cargas y deberes según fuera la edad, las aptitudes y los recursos con los que cada uno contaba.

Se enfrenta Séneca, entonces, a un sistema de organización sociopolítica que requiere del cumplimiento de labores específicas para mantenerse, lo que, desde el punto de vista del filósofo, se fundamenta en la necesidad de ser útil, ya que, en palabras del cordobés, el humano “[...] cuando se hace útil a los demás, se ocupa de un asunto público” (*Sobre el Ocio*, 3, 5).

Al cumplir las funciones que le han sido asignadas, el romano se vuelve útil para sí y para otros; si sucede lo contrario, si no es útil, se oculta y vegeta como en un sepulcro, adelantando así su propia muerte (*Epístola* 60, 4), una muerte que podría ser catalogada como sociopolítica, pues la razón de la existencia la comunidad humana es, precisamente, el poder establecer vínculos con los congéneres, prestar los servicios y cumplir los deberes, para hacer de la convivencia humana una forma de interacción funcional.

Así, la utilidad política es señal de vida, hace que las acciones humanas se dirijan al provecho y beneficio propio, mutuo, de otros o del gobierno. El provecho y beneficio que se recibe y por el cual se coopera con los otros es, en primera y última instancia, lo que activa y mantiene vivo el sentido de comunidad. Más puntualmente, según Séneca, el beneficio es el que hace que nazca la amistad humana y, con ello, la comunidad sociopolítica (*Sobre los Beneficios* I IV y XIV).

De igual manera, la posibilidad de ser útil demuestra, por un lado, que “[...] la vida humana no está fundada en el terror, sino en los favores, en la armonía y en el mutuo amor que obliga a la alianza y a la ayuda recíproca” (*Sobre la Ira* I 5,3) y, por otro, permite ampliar el vínculo entre congéneres y disfrutar los beneficios que de él devienen. Es por la utilidad que es posible ir más allá de la delimitación geográfica, esa pequeña República donde por puro azar se ha nacido, para trasladarse a la pertenencia al mundo, la gran República (*Sobre el Ocio* 4,1-2), esa gran urbe a la que los romanos quieren dar virtud (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 4, 4) y que los hace asumirse como ciudadanos del mundo.

Lo anterior es viable debido a que una vez suprimidas las diferencias particulares se espera que todos sean valorados por lo que son: humanos y, en este sentido, iguales. Cuando se eliminan las diferencias, se deja de ser un humano sobre-especificado, que es definido y valorado por la sumatoria de las cualidades impuestas por la diferenciación y el ordenamiento sociopolítico, para ser simplemente humano. Se deja de pertenecer a un determinado grupo y espacio geográfico para ampliar la pertenencia a horizontes cosmopolitas.

En la utilidad, que R. Barrow (2010, p. 11-12) nombra como cooperación, el romano ideal encuentra razones para vivir. Apegado al sentido de humanidad que Séneca promueve, encuentra la meta de su existencia y la de los otros e, incluso, vislumbra un objetivo político

que le explica su ligazón con los hombres que como él, componen la estructura sociopolítica y de gobierno del Imperio. Se está en el mundo para generar comunidad política a partir del vínculo con los otros y, con ella, dar razón de las acciones que se realizan cada día.

A la utilidad se suma el sentido de responsabilidad romana: *gravitas*, cualidad que no es externa a su carácter, es extensiva de lo individual a lo social y es, probablemente, un rasgo identitario que resulta obligado, debido a la entereza que el romano debe conservar ante lo caótico que le acontece y, también, por la urgencia de seguridad que se requiere para mantenerse con vida y en orden, tanto en lo individual como en lo social. Las circunstancias son adversas y, ante ello, el romano observa y asume la vida con *gravidad*, cumpliendo las responsabilidades que le competen, de la mejor manera posible. Por eso, de las obras de Séneca se deduce que la vida es un deber, deber para consigo, los otros, la ciudad, el gobierno, Roma, el mundo y el cosmos.

Así, por ejemplo, lo individual se articula con lo social; la vida personal, que se materializa principalmente en la familia, se enlaza con la vida social y política, y esta última, a su vez, con el sentido de pertenencia al mundo. Lo anterior no es casual: ya la naturaleza ha ayudado al proceso de ligazón, ha otorgado la ventaja de amarse y protegerse a sí mismo, ventaja que, al hacerse extensiva a los diferentes espacios de relación humana, se convierte en un asunto político que no es antojadizo. Por el contrario, se fundamenta en la utilidad, el sentimiento de humanidad, la responsabilidad y el amor, que se extiende a cualquier ser humano y a la Patria.

1.3. El sentido de la responsabilidad

La aplicación de la justicia implica la responsabilidad del gobernante para consigo mismo y los otros. Esta responsabilidad está ligada con dos asuntos. Por un lado, el regirse por la razón, que conlleva no ser presa de las pasiones (*affectus*) y, por otro, el cumplimiento de los deberes. Quien aplica justicia deberá hacer uso intencionado de su racionalidad para examinar la cuestión que es necesario resolver, lo cual le permitirá cumplir con lo que se requiere, sin poner en riesgo sus funciones ni su persona, y sin poner en riesgo o desventaja al que ha cometido la falta.

La razón permite examinar críticamente el objeto hacia el cual la justicia se dirige y, con ello, se potencia una correcta aplicación de la justicia. El hecho de que la razón sea la encargada del escrutinio de las cosas que suceden diariamente es lo que la ubica como la directriz de las acciones humanas (*Epístola 37, 4*) y, a la vez, lo que potencia que se dé el autogobierno, que debe ser siempre racional. Por ello, quien gobierne debe primero él someterse a la razón (*Epístola 37,4*), si desea someter a otros.

Si no existe sometimiento a la razón, la vida diaria, las acciones de gobierno, la aplicación de la justicia, todo lo que acontece al ser humano, se torna en desorden material y en desorden anímico. La adecuada aplicación de la justicia obligará a que el uso del poder que en ella está implícito, una vez filtrado por la razón, sea comedido. También obligará a que las pasiones inmersas en ella sean contenidas, reguladas o, si es necesario, eliminadas. Esto le permitirá al gobernante o administrador de justicia proteger al pueblo y, como consecuencia, protegerse a sí mismo (*Sobre la Clemencia* I 19,7). También hará posible que la aplicación de la justicia sea neutralizada de pasiones, particularmente de la ira, lo que no elimina el castigo como forma de hacer justicia, pero sí le resguarda de ser excesivo al estar mediado por ella. De hecho, Séneca indica que, al eliminar la ira, la erradicación de crímenes se dará más fácilmente y, como consecuencia de ello, el malvado será cambiado para mejor (*Sobre la Ira* II 13,3).

En síntesis, cuando la justicia se aplica sin mediación de la ira, el administrador de justicia, además de desempeñar su función, tendrá mayor seguridad de haber cumplido con su deber sin arriesgarse y sin exceder los límites que el mismo deber le impone. Quien actúa de esta manera es responsable.

El llamado senequiano a ser responsable no se reduce al ejercicio político, la responsabilidad (*officium*) para consigo mismo y los otros, es necesaria en todas las acciones de la vida; por ello, por ejemplo, en la consecución de la tranquilidad del ánimo, se demuestra responsabilidad y lo mismo sucede cuando, por razones políticas, corresponde quitarse la vida. En estos dos ejemplos se presenta el camino estoico de la acción, que va del interior al exterior, de lo individual a lo social y se dirige también de lo público a lo político.

Lo anterior es así por dos motivos. Primero, porque la humanización de las relaciones interpersonales sigue ese mismo tránsito, es decir, del interior al exterior, de lo individual a lo social y de lo público a lo político, por lo que, si se es responsable con uno mismo, se lo será con los otros, de manera tal que la responsabilidad individual se extiende al espacio político. Segundo, porque las acciones del gobernante deben estar mediadas por la razón, requisito que demuestra que el cordobés no admite un ejercicio racional que se incline hacia la injusticia. Todo humano que tienda a la injusticia, la cual es, por sí misma, un exceso y un desequilibrio, está yendo en contra de sí mismo y de los otros, tanto en lo natural como en lo social y lo político, al atentar en contra de su conservación.

Para Séneca, inclinarse a excesos como la injusticia, es perder la noción de los actos que se deben realizar, las responsabilidades y las consecuencias que de ellos se siguen. El que actúa de manera excesiva se ubica en la misma posición de los hijos de Edipo, quienes, como se explica en *Las Fenicias* 295-300, han nacido para la impiedad, están sedientos de poder, armas y sangre, y al dejarse dominar por la ira, y no por la justicia, olvidan tanto a su padre como a su patria. Es decir, los hijos de Edipo, debido a los excesos a los que se

entregan, han perdido el sentido de responsabilidad al poner en riesgo a su propio padre y al hacer caso omiso de sus deberes patrióticos.

Empero, si bien todos los seres humanos tienen responsabilidad política, sigue presente en los escritos del cordobés el problema de la pertinencia o no de involucrarse formalmente en estos asuntos. Séneca dubita sobre esto, al punto de incentivar a sus corresponsales e interlocutores, en su mayoría funcionarios políticos, a retirarse de la vida política; por ejemplo, a Lucilio le invita a que se acoja a la vida privada, esa vida en la que, aun cuando las cosas sean menos brillantes, generarán mayor satisfacción (*Epístola* 19, 6-7).

Con todo, aun cuando alrededor de las funciones y de los cargos políticos prevalece la invitación a apartarse de ellos, debido a su peligrosidad y al hecho de que alejan de la virtud, las excitativas a no inmiscuirse en arenas políticas no llevan a afirmar categóricamente que este quehacer esté exclusivamente sellado por una sombra negativa. Si bien es cierto lo vinculado a lo político puede observarse como un campo minado, su ejercicio adecuado, en el mejor de los casos, conlleva a la mejora del funcionario político y de aquellos que son receptores de sus acciones, de la misma manera que la justicia ayuda a reparar y perfeccionar a aquel que da la espalda a la ley.

En *Sobre el Ocio* 8, 2, se plantea la solución al dilema anterior al señalar que es válido desenvolverse en los asuntos políticos, siempre y cuando no se atente contra la virtud. Con esto se asevera, de manera indirecta, que todo aquel que se involucra en esta área de desenvolvimiento humano, deberá mantenerse atento a todos los deslices que pongan en riesgo su integridad, su condición de ser virtuoso o su meta de llegar a serlo.

Hecha la salvedad anterior, lo que Séneca parece aseverar es que se puede ser político y a la vez ser virtuoso, incluso se puede hacer de la labor política una vía para la virtud. Si esto no fuera posible, no se plantearían como recursos necesarios para ser virtuosos: la razón, el control de las pasiones y la responsabilidad en la aplicación de la justicia.

Probablemente, debido a que el cordobés afirma que son las circunstancias específicas las que determinan la pertinencia de ocupar cargos políticos, porque según como se presente la política así serán las posibilidades de expansión tanto del político como de sus acciones (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 3, 5), ayudará a ser virtuoso en lo político el hecho de que el cargo sea asumido libremente, sin presiones externas, y no por obligación, lo cual solo será posible si previamente se ha realizado un examen de sí mismo, de los asuntos que se van a emprender y después, a causa de quién y con quiénes se realizarán las tareas (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 6, 1).

Tanto Séneca como Nerón pudieron haber visto comprometidas sus funciones en razón de la obligatoriedad de cumplirlas. A Nerón le fue heredado el puesto gubernativo, mientras que su maestro fue obligado a ser su preceptor, ya que, como es sabido, Agripina, madre del emperador, le asigna las funciones de preceptor a cambio de la liberación del

destierro al que había sido sometido y, con ello, le salva de la muerte durante el tiempo que es funcionario del Imperio¹³.

Para Séneca, el ser humano participa de las funciones políticas, pues tiende a la acción. Pese al riesgo que estas suponen, él sí se dedica a lo político, ya que, al lado de la acción, está el deber y, de acuerdo a P. Grimal (2013, p. 135), “[...] podía sentirse muy legítimamente tentado, una vez que las circunstancias exteriores se lo permitieran, a aceptar las responsabilidades que Agripina le ofrecía. Y no solo tentado, sino moralmente obligado”.

Diferente podría ser si el político se involucra en sus funciones porque así lo quiere y lo ha decidido, si se dedica a esas tareas como una forma de servicio y no necesariamente como una forma de dominación, que para Séneca era lo que sucedía en tiempos anteriores (*Epístola* 90, 4). El político, ya sea el emperador, sea el administrador de justicia o cualquier servidor de gobierno, sabría por convicción que, sin importar su puesto, en cada paso y acción realizada u omitida, se impone el deber (*officium*) antes que el querer, antes que lo que se desea (*desiderium-volo*).

Las acciones u omisiones del político, toda vez que deberán ser asumidas con responsabilidad y que tendrán como meta la virtud, no serían antojadizas, por el contrario, cumplirían con el objetivo del bienestar de la sociedad y, con ello, el del bienestar propio. Por esto, no sin razón, Séneca se vale de Terencio para afirmar, “hombre soy y nada humano me es ajeno a mí” (*Epístola* 95). Cuando el político realiza sus funciones adecuadamente, no pierde de vista que las acciones u omisiones políticas se direccionan hacia la procura del bien social. Cuando esto se logra, beneficia a la comunidad a la que pertenece, a la vez que se beneficia a sí mismo. Esto refuerza que la política y lo que ella implica son, en sí mismos, un bien.

Se ha afirmado, sin embargo, que algunas omisiones son necesarias en el ejercicio político. Ilustrativo de esto es, precisamente, lo encontrado en *Sobre la Clemencia* II 1, 2, donde el joven emperador asevera, “Quisiera no saber escribir”. Nerón desea no saber escribir pero su deber inmediato es determinar las culpas y los castigos ante una falta cometida. Desea no escribir una sentencia y, potencialmente, no ejecutar ninguna pena, pero debe

¹³ El ejercicio político de Séneca no puede reducirse al hecho de haber sido preceptor de Nerón. Según J. Díaz (2013, XII-LXIV), el filósofo, de origen Cordobés, nace en una familia de alta cuna y fue uno de los primeros provincianos que alcanzó el honor de ser cónsul. En el año 33 obtiene la cuestura, es nombrado edil en el año 34, cuando muere Tiberio. En el 58 se encuentra en un momento crítico de su capacidad de influencia sobre Nerón, y es en el año 59 que realiza su primer intento de salida de los asuntos políticos. Se retira del Senado en el año 61 y en el año 65, en medio de la llamada conjura de Pisón, muere a los 64 años tras ser condenado por Nerón a quitarse la vida. A Séneca y a Burro se les atribuye gran parte del éxito del llamado quinquenio neroniano, período en el cual, según la historia oficial, se realizan las mejores gestiones políticas del joven emperador. Entre varios estudios biográficos clásicos, que detallan la vida política de Séneca, se encuentran los elaborados por L. Astrana (1947), J. Yela (1947) y E. Elorduy (1965).

hacerlo. El deber (*officium*), entonces, se erige por encima del querer (*desiderium-volo*); se transforma en una imposición que funciona como exfoliante de las contaminaciones del espacio político y de las mismas condiciones ajetreadas de la vida cotidiana.

Por otra parte, dado que el político tiene un lugar destacado que fue determinado por César (*La Consolación a Polibio* 6,2), se encuentra en la obligación de ser vigilante de su propia conducta, ya que nada de lo que haga puede pasar inadvertido (*Consolación a Polibio* 6,1). En razón de su cargo y sus funciones, el político ha perdido la libertad de la que gozan aquellos que no están inmersos en estas (*Consolación a Polibio* 6, 3), no podrá hacer nada a su gusto, ya que su prioridad es atender y resolver el cúmulo de tareas que le compete como príncipe (*Consolación a Polibio* 6,5).

En síntesis: las labores que debe cumplir le recordarán, día a día, paso a paso, que su función es una servidumbre y, por ello, debe priorizar e imponer el deber por encima del querer en todos los aspectos de su vida, tanto en lo político como en lo social y en lo personal individual.

El político deberá sopesar sus acciones continuamente, por el hecho de que, al igual que son múltiples sus tareas, también lo serán las tentaciones y los desvíos. La relación tirante entre el deber y el querer le obliga a desechar todo aquello que en sus funciones le aleje de la conducta ideal virtuosa. Por ello, el camino de la prohibición será el propio del político, lo cual concuerda con la promoción estoica de la austeridad, la frugalidad y de la erradicación, aunque sea paulatina, de cualquier exceso en todos los espacios de la vida humana.

La prohibición, aplicada a las acciones políticas, ayuda al mejoramiento moral y político en lo personal y en lo social, a la vez que se convierte en la respuesta necesaria ante la realidad del momento, una realidad que, para Séneca, estaba caracterizada por el caos, la desviación de tareas, los excesos materiales y otras licencias y desórdenes que el cordobés, al igual que señala para otros, vivió para sí. Sin embargo, esto no significa que lo adverso y problemático de su realización política entrara en conflicto con sus convicciones estoicas personales o con su doctrina, pues él fue lo que fue, superó dificultades, obstáculos de salud, intrigas, exilio, celos y traiciones del Príncipe y, aun así, obligado o no, deseándolo o no, cumplió con su deber (P. Grimal, 2013, p. 236-237).

Entonces, como político, al igual que cualquier otro, el cordobés se enfrenta al abanico de posibilidades que se le ofrecen. De la misma forma que sucede con Polibio, está siendo vigilado por los otros, pero más importante aún, está siendo vigilado por dios e idealmente estará vigilado por sí mismo. Dentro de los márgenes de su imperfectibilidad humana¹⁴, el

¹⁴ Los humanos, aun siendo semejantes a los dioses, no pueden ser perfectos como ellos, pero tienen la posibilidad de mejorar. En la mejora yace el motor de la propuesta senequiana pues debido a la necesidad natural de autoconservarse, cada uno, ante diferentes opciones, escogerá lo que le favorece y le protege en mayor grado. Así, la imperfección podría ser vista como un obstáculo en el camino a la

cordobés luchó por mantener una conducta virtuosa. Aun cuando fue objeto de artimañas y se supo siempre vigilado, de la misma manera que debería de hacerlo todo político, se mantiene en pie y establece como norte de sus acciones el ser virtuoso, pues sabe que ante cualquier desvío de la virtud, ante cualquier accionar inadecuado o incorrecto, al igual que sucede con los crímenes, se puede escapar de todo, menos de sí mismo, ya que el castigo de una falta es haberla cometido (*Epístola 97,14 y Sobre la Ira, III 26,2*) y, aunque se intente huir o de hecho se huya, nunca, aun habiendo salido airoso de un crimen cometido, se podrá tener certeza de mantenerse oculto (*Epístola 105, 8*).

Ni Séneca, ni Nerón, ni ningún político, ni el común de los romanos se escapan del escrutinio de los otros, de dios y de sí mismos. Quien actúa mal puede huir y ocultar su actuación a la comunidad o a la ley, mas no puede nunca escapar y esconderse de sí. Esto último es de importancia, pues justificaría y daría fundamento a la necesidad que tiene el cordobés de hacer de Nerón un emperador responsable, un gobernante que, cuando sea necesario, se apegue a las leyes, aun cuando su puesto político y el poder que de él se deriva le permitan todo lo contrario.

Si el emperador actúa bajo los parámetros de la responsabilidad y de la legislación, no tendrá por qué ocultarse de otros ni de sí mismo, a la vez que dará la imagen de tener claras sus intenciones, acciones y las consecuencias que de ellas devienen. Se mostrará como gobernante comprometido consigo mismo y con aquellos a quien gobierna, lo cual no solo le ayuda a llevar un buen gobierno y a aplicar pronta y eficazmente la justicia, sino que le protege con el beneficio de la fidelidad del pueblo. Pero, aun con lo anterior, teniendo en cuenta la debilidad humana y lo difícil que es la ruta hacia la meta de la virtud, puede suceder lo contrario. Cualquiera puede desviarse del buen camino y puede infringir la ley. Peor aún, al emperador, debido a su cargo, si así lo desea, se le permite ubicarse por encima de las leyes y aplicarlas según sea su interpretación, sus necesidades estratégicas del momento e, incluso, según sea su capricho.

Al mismo tiempo, sumado a lo anterior, deben considerarse las razones de las fallas de la conducta humana, dentro de las cuales se encuentran: la aplicación inadecuada de la justicia, la incorrecta ejecución de las labores políticas y el hecho de no ser agradecido ante un beneficio, errores que pueden deberse al desconocimiento de lo que es la justicia o de lo que, según la sociedad romana, se considera correcto o incorrecto. Esto permite relacionar la conducta humana y el proceso de ser justo y virtuoso, con el aprendizaje y el intelectualismo socrático.

virtud, la sabiduría, la honestidad y la felicidad, más bien, es lo que cimenta la esperanza de cambio y de mejora paulatina, en lo personal y en lo político.

Como antecedente del aprendizaje y del intelectualismo socrático, en *El Protágoras* (345e y 358c) de Platón, se indica que ningún sabio afirmaría que un hombre comete acciones vergonzosas o hace malas obras voluntariamente. A esto se agrega que nadie, sabiendo que existen y se puede hacer cosas mejores, va a realizar las que no lo son tanto, es decir, entre varias opciones, el humano tenderá a escoger y realizar la mejor. Por el contrario, si se escoge o realiza la opción menos favorable, es porque media la ignorancia o el error, pero no porque así se desee. Si se elige lo mejor entre varias opciones y se desechan las “menos buenas” o “malas”, se llega a la sabiduría, esto es, como indica M. Zingano (2008, p.60), se lograría un acierto moral porque lo que fundamenta la escogencia es la verdad de eso que se escoge y, al escogerlo, quien escoge actuará bien.

Lo anterior está presente en Séneca. Por un lado, se acepta el error como producto de la inexperiencia, generalmente vinculada a la poca edad de los jóvenes, o como producto de la ignorancia, del no saber sobre algo o no conocer lo necesario para así no errar. Por otro, se parte del supuesto de que una escogencia correcta llevará a una actuación correcta, posibilidad que tiene como requisito el uso de la razón, que lleva al asentimiento, tomando como base juicios rectos y estables.

El juicio recto es producto de la razón y tiene como objetivo alejar del error y, necesariamente, de la ignorancia. Es la base para una vida feliz (*Sobre la vida Feliz* 5,3 y 6,2). Para lograr un juicio recto y estable, y como consecuencia ser feliz, han de cumplirse ciertos requisitos: primero, conocer la realidad, es decir, escoger y rechazar cada cosa, sin temer lo que se rechaza ni ensalzar lo que se elige (*Epístola* 31,6) o, en términos de P. Grimal (2013, p. 368), reevaluar todos los elementos que conforman la realidad. Segundo, debido a que la razón es la que va a determinar su actitud ante los bienes que se gozan (*Sobre la Vida Feliz*, 6,2), es necesario aceptar y acomodarse a las condiciones de vida que ha correspondido vivir, sean cuales sean, es decir, hay que:

[...] habituarse a la condición de uno y quejarse de ella lo menos posible y atrapar todas las oportunidades que uno tenga a su alrededor [pues] nada hay tan amargo que no encuentre en ello algún consuelo un espíritu ecuánime (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo*, 10, 4).

Además, siempre con el fin de lograr juicios rectos, se presenta como tercer requisito, el diferenciar entre lo que acerque a la virtud y lo que de ella aleje, lo cual está directamente vinculado con el hecho de no confundir diferentes e indiferentes, ya que es propio del juicio recto, “[...] considerar que todas las cosas en conexión con la virtud son bienes y bienes iguales entre sí” (*Epístola* 71, 33).

Finalmente, se debe agregar como cuarta condición para un juicio recto, el no hacer de los sentidos el criterio primordial ni único para diferenciar y analizar los acontecimientos cotidianos, ya que estos conducen al error, son la base y motor de las pasiones y, en ese sentido, se convierten en el camino más directo a la desviación de lo virtuoso (*Epístola 124, 3-4*).

Pero, aun con la capacidad humana de emitir juicios rectos y de apegarse a ellos, se puede permanecer en estado de ignorancia, errar debido a la inexperiencia o debido, precisamente, a los juicios incorrectos e inestables. Esas son posibilidades que deben aceptarse, para, a partir de la aceptación, por ejemplo, aprender y cambiar la vida cotidiana o aplicar de manera adecuada la justicia en espacios políticos.

Por eso, ante el desconocimiento y las posibles confusiones acerca de qué es la justicia y cómo aplicarla, Séneca debe enseñar sobre ella, debe clarificar qué es y qué no es y designar a su concepto las notas distintivas (*Epístola 45, 7*). Esta tarea es necesaria para todo aquello que esté vinculado con la consecución de la virtud, lo cual ayuda a maximizar, no solo la correcta aplicación de la justicia, sino también el mejoramiento humano, que, en el pensamiento senequiano, refiere especialmente a lo moral y no, por ejemplo, a las mejoras materiales y a la adquisición de riquezas.

Según el cordobés, el mejoramiento humano es posible porque toda persona es un proficiente, un caminante hacia la sabiduría. El proficiente es un iniciado, amante de la virtud, quien, debido a sus inseguridades, todavía no tiene el bien perfecto: la sabiduría. Séneca clasifica a los proficientes en tres tipos (*Epístola 75*), que se diferencian según la cantidad no explícita de males que hayan vencido y según el esfuerzo que hacen para llegar a la virtud, la honestidad y la sabiduría, aun cuando no lo logren plenamente.

Los proficientes, que apenas inician su camino hacia la sabiduría, se encuentran en los alrededores de ella. Desde la exterioridad, han renunciado a pasiones y vicios y han conocido las verdades que deben conocer. Sin embargo, por sus inseguridades, reinciden en los defectos que han intentado evitar (*Epístola 75, 9*). Estos proficientes primerizos son los que levantan los ojos contra la fortuna, se le enfrentan y, aun así, desfallecen (*Epístola 71, 28*). Los segundos son los que se han desprendido de los males más graves del alma, pero todavía pueden decaer (*Epístola 75, 13*), y los terceros se libran de muchos y graves vicios, pero no de todos, mostrando firmeza ante la fortuna, sin lograr vencerla en su totalidad (*Epístola 75, 14*). El proficiente se diferencia del sabio según qué tan enferma esté su alma. El sabio no cae ante la enfermedad; el proficiente, si se descuida, más bien se agrava (*Epístola 72, 6*).

El proficiente es alguien que, en su búsqueda de la virtud, con el fin de mejorar, como si fuera un ovillo de lana, se deja manchar por tintas, sabiendo que la impregnación de la virtud no será nunca superficial, sino profunda y duradera (*Epístola 71,31*). Mejorar es factible

porque, como señalan V. Juliá y M. Boeri (1998, p.39), contrario a los estoicos anteriores, es decir, a Zenón, Cleantes y Crisipo, Posidonio y Panecio¹⁵, Séneca no asume la distancia irreconciliable entre el sabio y el ignorante.

Mientras que para Zenón de Citio¹⁶, la virtud es propia del sabio y el vicio lo común en el ignorante, siguiendo la misma tendencia argumentativa, Cleantes niega gradación alguna entre la virtud y el vicio. Para él, todos reciben de la naturaleza la posibilidad de ser virtuosos. De esta manera, quien lo logra es bueno y quien no lo hace es malo¹⁷ y, como consecuencia, es o no virtuoso; no existe intermedio.

En cambio, en Séneca, cada uno, pese a los errores que pueda cometer, por encima de sus propias cualidades y limitaciones, tendrá la opción de mejorar y estar en continua autoconstrucción. El humano, siempre imperfecto, no encuentra en sus limitaciones una sentencia absoluta al estancamiento, por lo contrario, proyecta su mejoramiento continuo y, aunque nunca llegará a la perfección consumada, se enfrenta a la adversidad para superarla. Cada vez que de alguna manera venza a los avatares de la fortuna, dará cuenta no solo de su entereza de ánimo, sino de su avance en la intención y posibilidad de aprender y progresar, de llegar a ser virtuoso.

En el mejoramiento moral de cualquier ser humano, sea o no que se desempeñe en puestos vinculados al gobierno o la ley, deben incluirse la enseñanza y el aprendizaje de la justicia, la cual está permeada por múltiples factores que influyen y determinan lo que se entiende por ella y cómo se aplica.

La precisión de lo que es o no justicia, a nivel conceptual y a nivel práctico, es importante, porque, a partir de ella, se puede determinar todo aquello que sea su contrario, y así actuar de la mejor manera posible, cuando hay que administrarla. En otras palabras, en el momento en que se tiene claro qué es la justicia y qué no es, se puede, en los campos político, administrativo y personal, llevar a cabo acciones apegadas cada vez más a la virtud.

Por ello, como a los niños que aprenden a escribir, expresa Séneca, hay que tomar la mano del aprendiz de justicia para que, como si estuviera dibujando trazos, cada acción sea

¹⁵ Séneca menciona a los estoicos griegos, Zenón, Cleantes y Crisipo, como referentes del estoicismo que él mismo intenta fundamentar, defender y criticar. En *Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 1,7 y 1,10, afirma seguir su doctrina por no haberse involucrado en asuntos políticos, sin descartar la importancia de hacerlo si así lo permiten u obligan las circunstancias. De igual manera, se constata la presencia de los estoicos medios Panecio y Posidonio, al afirmar, siguiendo a Panecio, que la educación no elimina pero sí disminuye los defectos naturales (*Epístola* 11,1) y que las pasiones, al ser un terreno resbaladizo, deben evitarse (*Epístola* 116,6). Por otra parte, Posidonio es mencionado para explicar que la realización de las tareas que le son asignadas a los seres humanos deben tener como contrapeso la calidad en lugar de la cantidad (*Epístola* 79,28), y que las riquezas no son un bien ni infunden seguridad (*Epístola* 87, 35), sino que, por lo contrario, estimulan para que aquellos que están dispuestos a hacer el mal, lo hagan (*Epístola* 86,31).

¹⁶ Cfr. Estobeo, *Églogas* II 7, 11g, pág. 99 W [S.V.F. I 216]. En: A. Cappelletti (1996).

¹⁷ Cfr. Estobeo, *Églogas* II pág. 65,7 W [S.V.F. I 566]. En: A. Cappelletti (1996).

llevada a cabo de la mejor manera. El acto de llevar de la mano y de hacer los trazos, le ayudará al pupilo a entender cuál es la conducta a la que debe aspirar (*Epístola* 94, 51). Es decir, a la manera del intelectualismo socrático, el proficiente aprenderá a ser justo, por el entendimiento de lo que es la justicia y por ponerla en práctica en los espacios en los que se desenvuelva.

Finalmente, por lo anterior, ya sea que se entienda la justicia como cualidad de la persona, como meta que implica procesos y pasos para alcanzarla, o como una práctica, en los tres casos, es siempre necesaria su delimitación conceptual y no se debe perder de vista que todo humano puede errar, por lo que es necesario examinar las variables que determinan las diversas situaciones vinculadas con la justicia.

2. La justicia: caracterización, delimitación y problematización de sus alcances

Antes de conceptualizar la justicia, es necesario reconsiderar tres asuntos. El primero de ellos es que, cuando se hace referencia a cualquier virtud, esta se especifica y concreta en tres niveles: en la persona que la posee, siendo una cualidad; en el proceso para alcanzarla, siendo una meta, y en las acciones necesarias para llevarla a cabo, siendo una práctica. El segundo se refiere a lo que aquí se llama efecto prisma o prisma senequiano. Séneca desea que el ser humano sea virtuoso; para ello, debe ser sabio, honesto, justo y, como consecuencia, será feliz. Finalmente, el tercero es que las virtudes pueden ser personales o políticas.

Por ejemplo, sobre las virtudes personales, en la *Epístola* 45,7, el cordobés, luego de advertirle a Lucilio que los vicios se pueden presentar disfrazados de virtud, le explica que la temeridad se disfraza de fortaleza; la moderación, de indolencia y la timidez, de precaución. Asimismo, en la *Epístola* 66,13, se incluyen como virtudes personales la tranquilidad, la sencillez, la liberalidad, la constancia, la ecuanimidad y la tolerancia, mientras que, en la *Epístola* 67,10, se explica que, para actuar de manera honesta (que puede ser tanto en el espacio personal como en el político), se necesita de la fortaleza, la paciencia y la firmeza, al igual que de la prudencia. Serán virtudes políticas, sin dejar de ser virtudes personales, por ejemplo, la clemencia, que debe instaurarse en palacio porque es escasa (*Sobre la Clemencia* I 5,4), y la justicia, que cuando está presente en una casa, la convierte en una pequeña república (*Epístola* 47,14).

Así, en el prisma senequiano, las múltiples virtudes, ya sean personales o políticas, como la sabiduría, la honestidad y la justicia, son formas en que la virtud se manifiesta. Cada una de las virtudes, que se reflejan según sean las acciones que se requieran para lograr el objetivo de la felicidad, son caras de un solo prisma, cuya base o núcleo es la virtud como meta ideal de la vida humana.

2.1. La justicia como virtud

Como se ha señalado en líneas anteriores, Séneca presupone igualdad entre todos los seres humanos y apuesta a esta condición como base para potenciar mejoras continuas en las relaciones humanas. Una de las vías para alcanzar estas mejoras es hacer que la justicia esté presente en aquellos espacios que la demandan, para que no solo se logre su adecuada administración, sino también su reparto y disfrute (*Consolación a Polibio* 10, 1-2 y *Consolación a Marcia* 16, 6).

Cuando se hace referencia a la justicia como virtud, se convierte en una cualidad que todo humano puede tener y en una meta que es posible alcanzar (*Epístola* 90, 3, *Consolación a Polibio* 17, 2, *Sobre la vida bienaventurada* 20). Pero, si lo que se enfatiza es su aplicabilidad, lo que interesa es dar a conocer los alcances y consecuencias que de ella devienen. En este caso, se está ante una virtud, cuya práctica adecuada, bajo las circunstancias que así lo permitan, ayuda a quien la recibe a cambiar para mejor (*Sobre la Ira* II 13, 3) y alejarse del mal (*Sobre la Clemencia* I 19, 7). Esto es así, porque la justicia, al ser una virtud, es un bien y ningún bien que sea un verdadero bien¹⁸, desmejora la condición humana.

Al afirmar la justicia como virtud, sus posibilidades de alcance y aplicación se amplían al ámbito de las relaciones sociales cotidianas, ya que la justicia no atañe únicamente a lo político, lo jurídico y lo legal, aun cuando este sea su espacio por excelencia (J. Annas, 1995, p. 291).

Se respalda la aplicación de la justicia en los espacios de orden cotidiano a partir de su democratización, ya que ella es para todos e, idealmente, debe ser cumplida por todos. De igual manera, la aplicación de la justicia está presente en los ámbitos de orden político y administrativo, debido a la relación que el cordobés establece entre la justicia y el derecho natural, la necesidad de apego a las leyes y el uso del poder, que no debería nunca ser abusivo.

¹⁸ Séneca diferencia entre bienes verdaderos y falsos. Por ejemplo, se está ante un bien verdadero, cuando se llega a la sabiduría por vía de la filosofía y cuando se desea la virtud por ella misma. Por lo contrario, los bienes falsos se caracterizan por ser pasajeros, engañosos y por generar inestabilidad anímica. Las riquezas y el poder político son bienes falsos. Quien tiene riquezas deberá estar siempre vigilante de no perderlas, quien se entrega a las pasiones corpóreas y los vicios que de ellas nacen, más que hacer del cuerpo una utilidad, lo convierte en una atadura. Y el poder, uno de los bienes falsos más engañosos, lo que hace es ubicar a quien lo detenta en una servidumbre debido a que el poderoso pierde su tranquilidad y su libertad, al estar continuamente siendo vigilado por todos y al estar sujeto a las expectativas que sobre su conducta depositan los otros, ya sean los gobernados o aquellos de quien se vale para llevar a cabo sus funciones.

Dado que la virtud es un ideal de la vida humana, la justicia, vista como una virtud, no se restringe a espacios específicos, ya que puede ser cualidad, meta y práctica de todo aquel que así lo desee. Esto es así porque:

Unas veces la virtud se expande en gran amplitud y gobierna reinos, ciudades, provincias, dicta las leyes, cultiva las amistades, distribuye los deberes entre los parientes y los hijos; otras veces se circunscribe a los estrechos límites de la pobreza, del destierro, de la orfandad; con todo, no queda empequeñecida si de una categoría más alta desciende a un nivel inferior, de la categoría real a la de simple ciudadano; si de una jurisdicción pública y extensa se encierra en el reducido espacio de una casa o de un rincón (*Epístola 74, 28*).

De esta manera, aun cuando todo ser humano pertenece a la comunidad política, y en Séneca, se imbrica lo personal con lo político; por el hecho de que no todos cumplen con funciones políticas formales, la justicia, al igual que cualquiera otra virtud, puede hacerse presente por lo menos en dos ámbitos: en el político-jurídico-legal, por vía de la clemencia, y en el cotidiano, por vía de los beneficios, cuyo uso adecuado es, por sí mismo, una forma de justicia.

La virtud es para todos. La justicia lo es también porque, para ser virtuoso y, en consecuencia, justo, solo basta desearlo (*Epístola 80, 4*). Sin embargo, la suficiencia del deseo es cuestionable. Con la ligazón de la virtud al deseo, parece, de primera entrada, que el deseo de ser justo desplaza y supera cualquier estamento sociopolítico del ser humano y cualquier cualidad específica o extraordinaria con la que cuente un aprendiz de justicia.

Parece que, por un lado, para ser justo no se requiere ser funcionario político, no es necesario ser parte del Senado, ni es tampoco indispensable trabajar en ámbitos que estén relacionados con las leyes, con el derecho y con la administración de la justicia. Y, por otro, parece también que, para ser justo, al ser la justicia un bien, el común y corriente de los romanos solo deberá desearlo (*Epístola 80,4*). Sin embargo, no es así, ya que el alcance y la aplicación de la justicia obligan a cumplir con ciertos requerimientos.

En términos cotidianos, para hacer justicia, para alcanzar esta virtud como meta personal y para aplicarla de manera adecuada en los espacios políticos y legales formales, se deben cumplir dos requisitos. Primero, que existan y se mantengan las condiciones idóneas que permitan su aplicación. Segundo, que se tome en cuenta el carácter cambiante de todo lo humano, es decir, que las formas en que la justicia se materializa no son homogéneas ni son estáticas por ser un producto humano. Tanto lo que se haga con la justicia como el sujeto que la aplica están influenciados e, incluso, determinados por factores externos o internos, que pueden alejar de la normativa referente a la aplicación de la justicia y pueden, también,

como es de esperarse, alejar al administrador de la justicia de su benévola intención de ser justo.

Los dos requisitos señalados ponen en jaque la aplicabilidad de la justicia y de la propuesta ético-moral de Séneca, ya que, lo que inicialmente son cualidades inherentes al ser humano, como su bondad y la tendencia a la virtud, chocan con la realidad material del entorno que a cada ser humano le influye y determina, a la vez que limitan la implementación de acciones político-administrativas adecuadas y más cercanas a la virtud.

De esta manera, aun cuando la virtud es para todos, el alcance real de la justicia como virtud o la forma en la que esta se manifieste, podrá variar debido a que no todas las personas han avanzado la misma distancia y de la misma forma en el camino hacia la virtud y, por ello, ni todos son igualmente justos, ni son tan justos como idealmente deberían de serlo. Se necesita, entonces, más que el deseo de ser justo.

Quien vaya a ser justo, además de quererlo, tendrá que examinar detalladamente todo lo que esto implica. Por ejemplo, alguien puede desear ser justo al agradecer el haber recibido un beneficio, pero la persona a quien se dirige el agradecimiento ha muerto, con lo que se elimina, de manera inmediata, no solo el poder agradecer el beneficio, sino también la intención de serlo.

Finalmente, la justicia está enlazada con la legislación y el derecho¹⁹ como forma de regulación de las relaciones humanas, a partir de las ideas de derecho natural y de igualdad como cualidad que se les adjudica a los humanos por el solo hecho de serlo. Se relaciona con las leyes debido a que estas fueron creadas para que, precisamente, la justicia se hiciera manifiesta en el cotidiano vivir de los seres humanos y se relaciona con la igualdad natural porque, al ser todos iguales por naturaleza, se espera que la aplicación de la justicia no tenga distingo alguno, lo cual reforzaría lo que se afirmó en líneas precedentes, que su reparto sea igual para todos (*Consolación a Marcia*, 16,6) y su disfrute lo sea en adecuada medida (*Consolación a Polibio* 10, 1-2). Pero, una cosa es caracterizar y definir la justicia y otra, la manera en que se aplica en la cotidianidad, por lo que se hace necesario examinar los límites conceptuales y prácticos que en ella se encuentran.

¹⁹ Se constata la presencia de temas jurídicos y legales en la obra senequiana en estudios como el de R. Castejón (1967-1968, p. 443-445), quien indica que pese a la supuesta confusión entre Derecho y Moral, en Séneca se encuentra una distinción entre ambos órdenes de filosofía práctica. Son huellas jurídicas de su pensamiento: el señalamiento de la necesidad de ser buen ciudadano y el acatamiento a la autoridad, las argumentaciones a favor del pacifismo, las aseveraciones relacionadas a la regulación castigo, (que se ubicarían en el Derecho Penal), al igual que las especificaciones sobre las tareas del gobernante y lo referente a la esclavitud como institución sociopolítica de su época. Por otra parte, O. Marlasca (2010, p. 150-153), da cuenta de los aspectos jurídicos de la obra senequiana, a analizar palabras clave como: *administrador*, *aequitas*, *clemencia*, y al aseverar que el cordobés discrepa de la mentalidad jurídica de su tiempo y apuesta por un derecho más equitativo, que esté más libre de formalismos.

2.2. Límites conceptuales y prácticos de la justicia: la distancia entre lo ideal y lo real

En la obra filosófica del cordobés, al caracterizar y definir la justicia se presenta la común distancia entre el deber ser y el ser, entre lo ideal y lo real. La justicia como cualidad, meta y práctica se plantea de una manera siempre ideal que, en el plano de la realidad, evidencia algunas dificultades. Son varios los supuestos teóricos que Séneca establece para fundamentar la viabilidad de la justicia, a saber: (a) la idea de igualdad entre los seres humanos y que la justicia contribuye a mantener esa igualdad en lugar de eliminarla, (b) la asociación de la justicia con el cambio, siempre para mejor, del ser humano y de sus condiciones sociopolíticas y cotidianas, (c) el supuesto de la bondad humana y (d) la consideración de la justicia como una virtud. Pero, en la vida práctica, la forma en que se implementa la justicia, sin desdeñar su necesidad, dista de ser una aplicación pronta y eficaz.

2.2.1. La justicia y la igualdad

Primero, al presuponer una igualdad ontológica, se hace caso omiso a la situación de desigualdad en la que se encontraban inmersos los romanos. Asumir que, por naturaleza, todos los seres humanos son iguales y desear la supresión de las diferencias, que son producto de la convención y conveniencia de la organización y estructura sociopolítica del momento, no elimina la diferenciación entre las personas y tampoco suprime la necesidad política que subyace en esta diferenciación, al igual que las consecuencias que de ella se siguen.

Un ejemplo cercano al cordobés es su propuesta de buen trato a los esclavos y a los gladiadores, ambos, grupos necesarios para fines políticos y económicos en Roma. Pero antes, es necesario esbozar la posición ambivalente que él mantuvo a este respecto.

Aun cuando Séneca desea que el trato hacia los esclavos sea más humanizado, la mejora en las relaciones y el trato humano hacia ellos no eran ni revolucionarios para la época del cordobés, ni propios del estoicismo. La mejora en el trato hacia ellos era una práctica que se daba desde cuatro siglos antes de Séneca, pues “[...] la elegancia moral entre los nobles y los poderosos imponía cierto afán de mostrarse sencillos ante los inferiores; de fácil acceso a todos, clemente para con los vencidos; al menos si se pudiera hacer esto sin causarle ningún daño; a eso se llamaba la virtud de humanidad [...]” (P. Veyne, 2013, p. 150).

Pese a lo anterior, su posición rompe, aunque sea de manera parcial, las tradiciones establecidas y lo hace parcialmente porque el cordobés se mantiene del lado convencional conservador de la historia y de las prácticas romanas, a la vez que expresa la necesidad de ir más allá de los ordenamientos sociales establecidos para su época. Por ejemplo, apegado al lado conservador, considera a los esclavos como una propiedad (*Epístola 27, 5*), seres

inanimados, “cosas”, de las que se puede hacer comercio y uso (*Epístola* 26, 6-7), que son parte del patrimonio del amo (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 11,1). Contrario a lo anterior, en aras de un trato más humanizado hacia ellos, afirma que, aun cuando todo está permitido en el trato, lo primordial no es establecer el número de vejaciones a las que se les puede someter o que puedan soportar; lo que importa es recordar que, por derecho natural, la misma naturaleza impone un límite.

Séneca sabe de su ambivalencia y acepta la complejidad del tema (*Epístola* 47,11) y, partiendo del hecho de que lo que diferencia a una persona de otra no es su función en la sociedad sino sus costumbres (*Epístola* 47,15), establece como norma de trato que se viva con el inferior de la misma manera que el superior quisiera que se viva con él (*Sobre los Beneficios* II I). Igualmente, pide tener siempre presente que la cantidad de derechos que tiene el amo sobre el esclavo son los mismos que sobre el libre tiene su dueño, tal vez haciendo referencia con esto, a dios (*Epístola* 47,11) o, incluso, al gobernante, que tiene poder máximo y absoluto sobre aquellos que gobierna (*Sobre la Clemencia* I 21, 2 y I 26, 5).

Para Séneca, “la grandeza moral está en la libertad de obrar, la demuestre el ciudadano libre o un esclavo” (M. Suances, 1988, p. 18). Es decir, lo moral no se asienta en lo estatuido externamente por la sociedad, como lo son las jerarquías sociopolíticas que hacen que algunos sean libres y otros no, sino en la capacidad de cada uno de actuar de manera virtuosa.

La esclavitud se mantuvo. Es acertado afirmar que las condiciones de excepcionalidad de los esclavos de los que Séneca se sirvió, junto a su deseo de proteger a los gladiadores, resultaron insuficientes para eliminar esta institución política y económica. También es necesario afirmar que la eliminación de la esclavitud, aun con las nobles intenciones del cordobés, habría sido una tarea imposible. Los esclavos y los gladiadores siguieron siendo necesarios para el mantenimiento de la vida contemplativa de los libres. Los gladiadores fueron pieza clave de los espectáculos, que se utilizaban como una forma de distracción ante las situaciones adversas de la realidad sociopolítica vivida por los romanos. De hecho, si se deja de lado el matiz religioso de los espectáculos, como explica L. Friedländer (1967, p.6-12), estas actividades se convirtieron en un recurso útil, tanto para los poderosos como para el pueblo.

Para los poderosos, como el emperador, fueron una forma de ganarse el favor de la población que estaba bajo su dominio y una forma de mantener su buen ánimo a partir de las dádivas y de la diversión (D. Kyle, 2001, p.8). Para el pueblo, se convirtieron, por un lado, en un recurso de expresión de las disconformidades políticas en relación con lo que se vivía diariamente y, por otro, en una vía de peticiones extravagantes para saciar su sed de disfrute y su sed de sangre. Esto último es un problema por sí mismo, porque el “disfrute de la sangre”

conlleva al debilitamiento de lo político, al aceptar, aunque sea de manera tácita, la muerte de congéneres, lo cual es contrario al bienestar común.

Séneca repudia los espectáculos debido a la violencia que implican contra personas y animales. Es por la muerte violenta y el derramamiento de sangre que se presencia en ellos, que el cordobés advierte una cualidad romana de la cual, al parecer, no se siente orgulloso, una realidad que le incomoda: el romano se complace con las matanzas, ya que desde pequeño ha sido acostumbrado a ello (*Sobre la Ira* 5, 4). Por eso, afirma que en la sociedad romana se elogia al que vuelve ensangrentado de un combate (*Epístola* 66, 50, *Sobre la Providencia* 4, 4) y, en ese sentido, por la apetencia a la muerte y a la sangre, el romano deja de ser un agente humanizador de las relaciones con sus congéneres.

Como consecuencia de lo anterior, la aceptación acrítica de la complacencia en la sangre debilita, tanto en la cotidianidad romana como en la filosofía del cordobés, dos asuntos: por un lado, la pretensión de ampliar vínculos humanos más sanos y, por otro, el entendimiento de todos como una gran fraternidad y comunidad que va más allá de los límites geográficos y de las estratificaciones políticas. Se debilita la idea de que cada uno se inclina al amor hacia los otros y, con ello, al amor como fundamento de lo político.

Pese al problema que representa lo anterior, es importante enfatizar que el cordobés, al ubicar en las costumbres el criterio diferenciador entre las personas y no en las estratificaciones sociales preestablecidas, mantiene dos fundamentos de su filosofía: primero, la supremacía de las buenas acciones y costumbres, es decir, el hecho de ser virtuoso se ubica por encima de los estamentos sociopolíticos impuestos y, segundo, también mantiene sus intereses de mejora de trato entre congéneres, dentro del marco de la consecución de la virtud.

No es el rango, no son los indiferentes, ni es la libertad, lo que distancia a unos de otros. Lo que diferencia y distancia a los seres humanos, lo que posiciona y cualifica a una persona como diferente, como igual o superior a otra, es lo que hace, sus costumbres (*mores*). Esto reafirma, ya en la práctica del diario vivir, que la virtud como meta humana es posible, que no es una categoría abstracta de la propuesta senequiana o un ideal de conducta imposible de realizar. Sin embargo, es obligado tener presente que la condición de ser virtuoso, igual que la de ser sabio, honesto, justo y feliz, serán únicamente realizables dentro de los límites imperfectos humanos, nunca de manera plena y total.

2.2.2. La justicia y el poder

Otro asunto que refleja la distancia entre la conceptualización de la justicia y sus alcances reales en la vida cotidiana es su relación con el poder. Si bien, en lo conceptual, la justicia se dirige siempre al equilibrio y se opone al abuso de poder, el cual, como cualquier

exceso, es un desequilibrio, su puesta en práctica no quedará nunca exenta del poder mismo ni de su posible uso abusivo.

De la misma manera que no se puede negar que siempre habrá injusticias, tampoco se puede negar el poder, que se encuentra anquilosado en todos y cada uno de los espacios de desarrollo humano y se presenta allí donde, según B. Goodwin (1988, p.10), “[...] están los recursos (personales, económicos, morales, ideológicos, etc.), [y] opera a través de la persuasión, tanto como lo hace a través de la amenaza, despliega sus recursos tanto como los retiene”.

Séneca y Nerón, Polibio, Lucilio, Claudio, Agripina, entre otros, tentados por las circunstancias o no, obligados o no a cumplir sus funciones, se encuentran colocados en un eje espacio-temporal en el que no carecen de los recursos que permiten el poder y en el que, valiéndose de la persuasión o de la amenaza, hacen uso de ellos, según convenga o sea necesario.

De lo anterior se sigue, entonces, que existe un ejercicio de poder inherente al orden social, cuyo uso y despliegue es generalmente desigual, condición a la que no escapa la justicia. Al estar inmersa dentro de un espacio de poder que le demanda ser aplicada, puede reforzar, a partir de los rangos preestablecidos por la sociedad, tanto la diferencia como el poder abusivo que ella debe regular y del cual intenta escapar.

La justicia puede reforzar diferencias y el poder por dos razones: primero, porque quien aplica la justicia está en una posición superior que por sí misma le confiere poder; segundo, porque el justo es considerado como poderoso. Al que hace justicia le suceden dos situaciones: o se asume a sí mismo como poderoso o es visto por los otros como tal. Sucede así porque se parte del hecho de que el justo sabe qué es lo que se espera de las personas y, al saberlo, se le da la potestad de aprobar o sancionar conductas. Con la aceptación de conductas, al aprobarlas, refuerza lo que la sociedad entiende como correcto y, con la sanción, le recuerda a cada uno y al pueblo, las normas que determinan lo aceptable o no, al igual que la necesidad de cambiar la conducta inaceptable por una que sí concuerde con lo que la sociedad espera. Precisamente por esto, por la aceptación o rechazo de conductas personales y sociales, según los parámetros que la misma sociedad establece, la aplicación de la justicia cumple con la función ética de ordenamiento de la conducta individual y social, que se materializa, ya sea en el personaje del justo, en las instituciones formales o informales que son propias de la aplicación de la justicia, o en las costumbres y prácticas cotidianas que está llamada a regular.

La conjunción poder-orden-autoridad está siempre presente. El que aplica justicia se posiciona como superior ante otro que se encuentra en desventaja, que es asumido como inferior y está ubicado, en la mayoría de los casos, en condiciones controversiales y opresivas. Es el gobernante, el ejecutor de la ley, el administrador de justicia e, incluso, el padre o madre

de familia, quien en una posición de superioridad y de poder, valora los hechos y estipula qué se debe hacer ante la comisión de una falta cotidiana (doméstica) o de faltas que violentan el bien y el orden público.

Lo anterior demuestra, por un lado, que aun con la intención senequiana de un trato igualitario entre las personas, el poder y la diferenciación que se establece a partir del orden social son imposibles de eliminar; por otro, que la aplicación de la justicia, tendiente a disminuir la diferencia entre las personas, puede más bien, en algunas ocasiones, reforzarla.

Un ejemplo que respalda cómo la aplicación de la justicia se convierte en un instrumento de diferenciación, a la vez que contribuye al mantenimiento de un orden diferenciado entre las personas y en la organización de la sociedad, es la conformación de tribunales que dictaminan sobre la conducta de particulares. De inicio, una vez conformado el tribunal, este debe observar al infractor de la ley como sospechoso de la transgresión y, aun con el sopeso de todos los elementos relacionados con la acusación, ya sea que sea declarado culpable o no, permanece la condición de haber sido acusado, razón por la cual, el mismo Séneca indica que es necesario diferenciar entre buenos y malos, ya que, al eliminar tal distinción, lo que se sigue es confusión y brote de vicios y la aplicación indiscriminada de la clemencia, lo cual, para él, no es recomendable (*Sobre la Clemencia* I 2,2).

Pero aun con la asociación de la justicia con el poder y pese a que la justicia puede reforzar diferencias entre los seres humanos en lugar de igualarlos, ante la debilidad humana y su propensión a hacer el mal, las leyes y los tribunales de justicia siguen una necesidad, un instrumento de orientación y rectificación del quehacer humano.

El ser humano no sabe, desde el nacimiento, determinar la diferencia entre lo bueno y lo malo, entre lo correcto e incorrecto, pues lo que se incluya como adecuado o inadecuado dentro de esos binomios morales, al ser una convención social y política, debe aprenderse. De hecho, si desde el nacimiento se supiera qué es lo que la sociedad valora y espera como conducta adecuada, dejaría de ser necesario enseñar el camino hacia la virtud y se truncaría de tajo la posibilidad de mejoramiento moral. No habría norte, ideal de conducta a seguir o conducta por perfeccionar. Pero, como la realidad es otra y sí es necesario aprender a ser mejor, pues se tiene madera para la virtud pero no la virtud misma (*Epístola* 66, 3 y *Epístola* 90, 46), la razón de ser del humano es precisamente esa: el aprendizaje para la mejora continua.

2.2.3. La justicia como cambio y ligamen con el derecho natural y la legislación

Por otra parte, dentro de los límites conceptuales y prácticos de la justicia, es necesario discutir su valoración como herramienta que ayuda a cambiar para bien a quien la recibe, y el ligamen que se establece entre ella, el derecho natural y la legislación.

Sobre lo primero, sobre la asociación entre la justicia con el cambio de conducta de aquel que la recibe, es necesario establecer que del hecho de que una persona reciba justicia, no se sigue el cambio de su conducta. Por ejemplo, de forma merecida o no, puede suceder que alguien que haya infringido la ley, reciba una pena según el delito cometido o reciba clemencia y, aun así, recaiga en una conducta inapropiada.

Asimismo, vinculado con el derecho natural y la legislación, cuando Séneca, en un acto de convicción que apunta a la bondad natural humana, afirma que la justicia va más allá de códigos civiles (*publicas tabulas*), lo que hace es, queriéndolo o no, poner en evidencia la deficiencia de estos códigos y las posibles falencias en su aplicación. Por ello, probablemente, ante las fallas de lo estipulado por la ley, se vuelve hacia el derecho natural de ser tratado con justicia y hacia la bondad natural, para que cada uno mejore su conducta. Se vuelve hacia Nerón, hacia cualquiera otro, y le exhorta a que encuentre su tendencia al bien, se concilie con ella (*Sobre la Clemencia I 1, 3-4*) y, como consecuencia, potencie una adecuada aplicación de la justicia.

El cordobés ha constatado situaciones que le generan disconformidad. Por un lado, la sociedad en la que se encuentra inmerso da muestras de desmejora en los aspectos morales, al igual que mantiene prácticas de justicia que, para Séneca, no contribuyen al mejoramiento humano, sino que exacerban la comisión de delitos. Por otro, Nerón, como aprendiz, no parece cumplir con lo esperado, ni en el plano personal ni en el plano del ejercicio del poder. Séneca sabe del aumento de maldad en su medio (*Epístola 75*), ha presenciado el trato deshumanizado que han recibido los gladiadores y los esclavos (*Epístola 7, 3 - 47, 11* y *Sobre la Clemencia I 18,3*), y se enfrenta, día a día, al carácter antojadizo, volátil, caprichoso y extravagante del emperador. Tratando de hacerles frente a estas situaciones, aun cuando la poca experiencia relacionada con la edad no es la única razón por la que una persona actúe de manera no virtuosa, incita a Nerón a no dejarse llevar por los arrebatos de la juventud o por la rebeldía, sino a respetar, incluso, hasta la sangre más despreciable²⁰ y a apegarse a

²⁰ Muchas son las aseveraciones despectivas que hace Séneca sobre personas que para él son despreciables o indeseables por el hecho de no ser, no querer ser o no poder ser virtuosos. Esto es contrario a la afirmación de que toda persona puede llegar a ser virtuosa sin importar sus cualidades personales o sus condicionamientos sociopolíticos, y también entra en riña con propuesta de igualdad y humanización de las relaciones interpersonales, como vía para el mejoramiento individual y del género humano en su totalidad. La calificación de una persona como despreciable se fundamenta en su alejamiento de la consecución de la virtud y en el apego a las pasiones. Para el cordobés, son despreciables: los esclavos y gladiadores (*Epístola 70,19-22*), los niños (*Epístola 77,14*), los cobardes

las leyes (*Sobre la Clemencia I* 1, 3-4). Esta petición, aun con el peso de todas las influencias externas a las que se enfrenta el ser humano, le ayudará en tres asuntos: primero, a mantener como meta la justicia en la sociedad romana; segundo, a imbricar lo personal con lo sociopolítico, y tercero, a mantener el camino estoico de la acción, que también va de lo personal a lo sociopolítico.

Si se logra lo anterior, Nerón, que aun cuando tiene un puesto de poder, en su calidad de ser humano puede representar a cualquier congénere, puede, como individuo, mejorar su conducta personal y, a partir de ello, hacer que otros le imiten para promover una sociedad más virtuosa. Si lo anterior no es suficiente, en el apego a las leyes, que están hechas para el mantenimiento del orden social y político, al igual que en el cuestionamiento y la modificación de aquellas que pongan en riesgo la administración de la justicia, se encontrará el recurso que permitirá a cada uno retornar a su bondad natural y hacerla extensiva a lo sociopolítico.

2.2.4. La justicia como virtud

Al afirmar que la justicia es una virtud, lo será predominantemente de individuos, no siempre de grupos, por ejemplo, de una nación. Sin embargo, con basamento aristotélico, no se puede olvidar que aquel individuo que sea justo contribuirá a la justicia de su pueblo²¹ y, por ello, será también virtuoso. El que es justo contribuye a la justicia de su pueblo debido a la imbricación de lo individual-personal con lo social-político, que es, como señala G. de León (2013, p. 474), pieza inherente del proceso educativo romano, ya que, en este sistema de educación, son partes importantes e inseparables la subordinación del individuo a la comunidad y la consagración de todo ciudadano a la *civitas* de la que forma parte.

Aun cuando ser justo no se logra de la noche a la mañana y es tarea que, como virtud, se aprende, todo aquel que decida ser justo, al lograrlo se convertirá en virtuoso. Esto es así debido a la llamada implicación recíproca de las virtudes, que para Séneca refiere al hecho

(*Epístola* 24,9), los afeminados (*Epístola* 78,25), las mujeres (*Epístola* 51,12) y aquellos que tienen una limitación física (*Epístola* 66,3) o mental (*Epístola* 94,36). El tirano también puede incluirse dentro de la categoría de despreciable, pues él, por no controlar sus pasiones, ejerce su poder de manera abusiva, y, como consecuencia de su alejamiento de la virtud, se ensaña a placer en contra de sus inferiores. Lo anterior, lleva a que gobierne por espacios breves (*Sobre la Clemencia I* 11,4), contrario al rey, quien al actuar pensando en el bien del pueblo (*Sobre la Clemencia I* 12), aumenta las posibilidades de que este le proteja, y, con ello, asegura su permanencia en el poder por más tiempo.

²¹ La relación directa entre el tipo de individuo que se es, el tipo de gobierno que corresponde a cada pueblo y cómo esto puede afectar el grupo sociopolítico al que se pertenece es establecida por Aristóteles en *La Política* Libro IV, capítulo primero. Por ejemplo, se afirma que el pueblo que esté dispuesto a sufrir y tolerar, deberá ser gobernado por un rey; mientras que el que esté dispuesto a que muchos administren el Estado, tendrá como mejor gobierno el de los aristócratas (Libro IV, capítulo tercero).

de que la virtud “[...] adopta una u otras cualidades, según la clase de actos que ha de realizar” (*Epístola* 66,7). La virtud:

[...] tiene diferentes formas y cada una de ellas es un conocimiento concerniente a un determinado aspecto de la acción; pero la acción virtuosa es una unidad que presupone la posesión total de las virtudes. Por eso, quien tiene una virtud las tiene todas [...] (V. Juliá y M. Boeri 1998, p. 35).

F. Morales (2008, p. 61) coincide con V. Juliá y M. Boeri en que la implicación de las virtudes se suele conectar con la idea de que no se puede tener una virtud sin, al mismo tiempo, tener todas las demás. Por otra parte, al aceptar que por la unidad de las virtudes, cada virtud individual es manifestación de un único estado del alma, una disposición del carácter que se manifiesta de diferentes maneras, según sea necesario, y los nombres de cada virtud serían expresiones de los diversos ámbitos en que ella se ejerce, respalda lo que aquí ha sido llamado prisma senequiano.

2.3. La promoción de la justicia

El análisis de las obras de Séneca permite afirmar que existen dos formas básicas de promoción de la justicia: primero, el ejemplo y, por derivación, la conducta ejemplar del gobernante. Segundo, el examen detallado de las condiciones de quien aplica la justicia y de las variables que circundan la falta cometida, elementos que deben ser tomados en cuenta por el hecho de que aquel que desee ser clemente, además de volverse ejemplar para otros, cuando aplique justicia, debe someter a un escrutinio detallado todas las variables que influyen o determinan la comisión de la falta.

2.3.1. Los ejemplos y la conducta ejemplar del gobernante

Séneca se vale de ejemplos de la naturaleza, de la historia y hasta de sí mismo, para incentivar la conducta que desea que otros sigan. También, como es sabido, recurre a ejemplos de varones y, en casos excepcionales, de mujeres (*Consolación a Marcia* 1,1), niños (*Epístola* 77,14), esclavos y gladiadores (*Epístola* 70, 20 y 22), cuyas hazañas o formas de vida le ayudan a que sus corresponsales comprendan lo que se desea lograr y a que se motiven para ello.

Son múltiples los ejemplos que Séneca utiliza como motivación para aquel que desee tener y conservar una conducta virtuosa. En las epístolas, menciona a Sócrates y Marco

Catón²². Sócrates es ejemplar por decidir someterse a las leyes y mantenerse en la cárcel, aun cuando pudo fugarse o acabar con su vida por ayuno (*Epístola* 24,4 y *Epístola* 70,9). Catón, por su parte, debe ser acogido por Lucilio como personaje ejemplar e ilustre (*Epístola* 65,10), por ser un hombre de bien (*Epístola* 11,10), que puede ser considerado como preceptor (*Epístola* 25,6). Asimismo, es ejemplar por oponerse a la guerra civil (*Epístola* 14 y 95), por su despojo de bienes materiales (*Epístola* 87,10) y, en particular, porque el haberse quitado la vida es ejemplar a nivel político (*Epístola* 67, 7 y 13).

Unido a este ejemplo, como recurso para ser virtuoso, está el hecho de que lo azaroso y difícil de la vida exige detenerse antes de actuar y obliga a examinar, de manera detallada, como si se estuviera frente a un mercader, el precio que se deberá pagar por lo que se desea (*Epístola* 42, 8). Todo esto supone un análisis de los aspectos que influyen o determinan aquello que debe llevarse a cabo y contribuye con la tranquilidad del ánimo, pues el determinar qué debe hacerse, qué evitarse y para quién se actúa, ayuda al humano a conseguir sus metas y a no desperdiciar sus recursos (*Sobre los Beneficios* I XII).

Asimismo, unido a los ejemplos como referente para una conducta virtuosa y al análisis de los factores que circundan una acción, está la conducta ejemplar del gobernante. El deber del emperador de dar el ejemplo no es circunstancial, es un recurso propio de la Antigüedad que refuerza, como lo indica I. Martínez (2015, p.78-79), que parte fundamental del pensamiento romano se dirigía más a aplicaciones prácticas y a la resolución de problemas inmediatos, que a la elaboración de categorías abstractas, lo cual está presente en toda la obra senequiana.

El emperador debe ser un ejemplo para su pueblo; sus acciones personales y las acciones vinculadas a su gobierno deben tener, como motivación y meta, la virtud. Para que Nerón sea ejemplar, el cordobés le asigna la tarea de ser guardián de las leyes, a la vez que le solicita que, con sus acciones, despierte el deseo por la justicia, el aprecio a las virtudes y la aversión a los vicios (*Sobre la Ira* 1, 6,3). Le solicita que él mismo sea ejemplar, de manera tal que sus acciones hagan que el pueblo quiera ser siempre dirigido con justicia, sin importar el espacio en el que se encuentren y las funciones que deban desempeñar.

Esta petición solo será posible si demuestra con su conducta aquello que está demandando del pueblo y a lo que le está incentivando. Solo si su conducta es justa y se inclina a la justicia, lo que requiere que sea adversa a los vicios, potenciará que el pueblo le

²² Marco Porcio Catón fungió como cuestor de Roma aproximadamente en el año 65 a.C. Fue llamado también Catón de Útica o Catón el Joven, para diferenciarlo de su abuelo, quien era conocido como Catón el Viejo o Catón el Censor. Ante la victoria de Julio César, que convirtió a Roma en una dictadura, Catón de Útica decidió darse muerte abriéndose las entrañas, por lo cual se le consideró virtuoso y un ejemplo político que debía seguirse. Catón es un personaje ejemplar para Séneca, que lo asume como uno de los pocos seres humanos que dan cuenta del ideal del sabio estoico. Probablemente en Catón está aquel sabio que aparece cada quinientos años (*Epístola* 42,1).

imite. Para ello, debe siempre revisar sus acciones y hacer un uso adecuado del poder. Por ejemplo, puede valerse de la excitativa al uso benéfico del poder y de la incentivación a la clemencia, para demostrar su interés y aprecio por los gobernados, lo cual tendrá, como consecuencia, el favor del pueblo y el resguardo de sí mismo como gobernante, pues la “única protección inexpugnable es el amor de los ciudadanos” (*Sobre la Clemencia* I 19,6).

Lo problemático de esta motivación a una conducta ejemplar es, en primer lugar, que aun con su utilidad, el llamado a ser ejemplar no significa llegar a serlo y, en segundo lugar, si se toma como referente la idea de los textos llamados *espejo del príncipe*, se presenta el problema de que es Séneca el que se ubica como espejo frente a Nerón, no el emperador frente a sí mismo. Al ser esto así, se está en presencia de una posible distorsión o contradicción, pues los tratados de esta índole invitan a que el príncipe se vea a sí mismo y no a que tome a otro, en este caso Séneca, como imagen de referencia para el análisis de su conducta y su mejoramiento.

Pese a esta dificultad, si se sigue la posición de E. González (2016, p. 71), quien establece que este tipo de tratado se caracteriza por ser escrito por un maestro para un gran rey, por un maestro para su alumno, y también, si se sigue la propuesta de D. Nogales (2006, p. 9-10), donde se explica que en estos escritos se recogían directrices morales básicas y de gobierno para inspirar la actuación de un buen monarca, el maestro, Séneca, sí puede ser espejo de Nerón, ya que el cordobés busca encauzar adecuadamente la conciencia del príncipe, con el fin de asegurar la buena marcha del reino. Y, sumado a esto, se encuentran en *Sobre la Clemencia* dos ideas más que D. Nogales le atribuye al recurso formativo del texto especular: la primera, que solo el rey sabía gobernarse a sí mismo y, la segunda, que al tener el gobernante una conducta ejemplar, el pueblo le imitaría, aun cuando sea más fácil imitar los vicios.

Sin importar lo anterior, ya sea que Séneca se asuma como el ejemplo especular para Nerón o que él, como maestro, le invite a mirarse a sí mismo para encontrarse de nuevo con su bondad humana, la posición de poder en la que se encuentra el emperador le obliga a una conducta intachable, porque así lo requiere su rango o porque en su conducta ejemplar se encuentra una estrategia para el mantenimiento de su puesto, gobierno y poder.

2.4. Examen de las variables vinculadas a la aplicación de la justicia

De la misma manera que frente al mercader se valoran las circunstancias, los riesgos y las ventajas para la obtención de algún producto deseado (*Epístola* 42,8), la promoción y aplicación ideal de la justicia obliga a dos previsiones básicas: primero, el examen crítico de las condiciones de quien la aplica; segundo, el examen de las variables que circundan la falta cometida.

Dentro de las condiciones particulares del administrador de justicia se encuentran la excepcionalidad del gobernante y la necesidad de que la aplicación de la justicia no sea algo meramente apegado a procedimientos en donde, según sea el problema que se desea resolver, se seguirán procedimientos preestablecidos para lograr un resultado esperado. Asimismo, dentro de las variables que circundan la falta cometida se incluye el dar respuesta a las preguntas de quién, cómo, por qué y bajo qué circunstancias se cometió el ilícito.

Esto es de importancia, porque Séneca se flexibiliza en la aplicación de justicia ante los crímenes cometidos por los seres humanos y pide a los administradores de la justicia que examinen detalladamente todo lo concerniente al crimen antes de emitir un criterio sobre la pena que corresponda. Sin embargo, cuando el crimen se comete contra el emperador, esta flexibilidad desaparece, situación que puede ser producto de la necesidad, de un recurso discursivo o de una estrategia política, ya que no se puede olvidar que a quien escribe sobre estas temáticas en *Sobre la Clemencia*, es a Nerón, quien, por su poder, puede poner al mismo Séneca en compromiso o peligro.

2.4.1. La excepcionalidad del gobernante

El gobernante está en condición de excepcionalidad porque, pese a que su puesto es una servidumbre (*Sobre la Clemencia* I 8,3), se le ubica en el mismo nivel de los dioses aun sin serlo. Tanto el emperador como los dioses están encadenados a sus funciones (*Sobre la Clemencia* I 5,5), entonces, la tarea del emperador es comprender que de nada le serviría ser un dios, si el uso del poder para con el pueblo no es benévolo (*Sobre la Clemencia* I 6 y I 7,2).

Aun cuando al emperador le es adjudicado tal grado de poder en la tierra, que es de su potestad quitar la vida o mantenerla a quien considere merecedor de ese favor (*Sobre la Clemencia* II 21,2), no puede olvidar que lo esperado es que sea justo, pues si los dioses son benévolos y justos con los humanos, incluso con los poderosos que son propensos a cometer delitos, será todavía más loable que el emperador se muestre benevolente con sus gobernados (*Sobre la Clemencia* I 7,2).

Además, contribuye a la excepcionalidad del emperador su relación con las leyes, pues en razón del puesto que ejerce y el poder que implica, él puede actuar o no dentro de los márgenes de la ley. Sabe de la ley, pero si lo desea o si las circunstancias le obligan, tiene licencia para ir más allá o ubicarse por encima de ella. Ejemplo de esto sería lo expresado por Egisto:

¿Es que es así? ¿Se puede negociar un perdón mutuo? ¿Es que es desconocida o nueva para ti la justicia de los reyes? Con nosotros son jueces mezquinos; consigo mismos, justos. El mayor privilegio de la realeza considera que sólo a ellos se les permite lo que no se permite a los otros. (*Agamenón* 270)

Se está, entonces, frente a un gobernante o un administrador de justicia, que en razón de la investidura de poder que se le ha otorgado, puede valerse de sus atribuciones para hacer lo que desee. La investidura de poder de la que puede hacer uso el emperador o el administrador de justicia hace que, frente a una situación de conflicto en la que se debe determinar si se perdona o no una falta, la dinámica sea siempre desigual: irremediablemente, el poderoso estará siempre en una situación de supremacía frente al oprimido. Así, ante la posibilidad del perdón hacia los humanos, sin importar si el perdón lo otorgará un dios o un humano cuyo puesto de poder le ubica como superior, como señala Egisto, se presenta una aplicación diferenciada de justicia que implica, en sí misma, una idea de moral diferenciada entre las partes y que se justifica en el rango de los involucrados.

A los reyes, y probablemente a cualquier superior, se les permite lo que no se les permite a otros, que son los subordinados; los unos pueden valerse de su posición privilegiada para protegerse y, si es el caso, proteger o desproteger a otros; los otros, los inferiores, deben, por necesidad o conveniencia, someterse a un poder que, lejos de ser neutral, como debería de ser la justicia, se vuelve hacia sí para su propio mantenimiento y conveniencia.

2.4.2. La aplicación de la justicia

Lo señalado anteriormente evidencia, al igual que sucede con el poder, que el problema no está en la justicia misma sino en la manera en que ella se aplica, pues la justicia está dirigida a hacer el bien. En la aplicación de la justicia, la dificultad primordial se asienta en el humano. Es él, necesariamente, quien aun apegándose a la bondad que le es propia y a la justicia misma, por múltiples factores, subjetivos o no, producto de las circunstancias o no, deberá de aplicar la justicia de manera adecuada y en el intento de hacerlo, como ser humano, puede cometer errores. Por ello, sin menospreciar las tendencias y bondades naturales que el cordobés le atribuye a los humanos, entre ellas, la tendencia a la conservación, la posibilidad de aprender del error, la inclinación al bien y el amor a congéneres, debido a que hay una discordancia entre la justicia ideal y la manera en que se materializa en la cotidianidad, se torna necesario que su aplicación se haga de manera responsable y que todas las acciones humanas tengan como criterio la justicia misma (*Sobre la Clemencia* II 2, 2).

La autoconservación, aun cuando permite la supervivencia de cada uno y por extensión de su grupo de pares, no es suficiente para la correcta aplicación de la justicia. Quien aplica justicia, a sabiendas de la necesidad y de la sensatez de apegarse a las leyes, puede no hacerlo, ya sea por conveniencia, por estrategia política, por situaciones apremiantes que le llevan a una lectura apresurada o caprichosa del crimen, o por apego a subjetividades que condicionan su accionar, y cuando esto sucede, se aleja de la tendencia a la conservación humana. Como ejemplo de cómo las subjetividades pueden afectar la

adecuada implementación de la justicia, sirva la situación de Nerón, quien, al parecer, se vio obligado a continuamente lidiar entre sus deseos o tendencias naturales al exceso y exhibicionismo, las pautas de conducta que exige su cargo y lo que Séneca le intenta inculcar. La extravagancia, el exceso y el exhibicionismo de la conducta del emperador son referidas tanto por los historiadores antiguos como Suetonio, Dion Casio y Tácito, como por varios analistas posteriores del pensamiento de Séneca y Nerón.

Así, L. Astrana (1947, p.378-379), refiriéndose al emperador, explica que hubo que luchar para arrancarle los malos resabios de su primera educación, el gusto por los caballos, por la música, la pintura, la cinceladura y la escultura. E. Elorduy (1965. p. 186) afirma que la educación filosófica ya estaba vedada a Nerón, por ser un alumno incapaz de educación seria, con un temperamento imaginativo, cruel, sádico y algunas veces bueno, que no le permitió seriedad ni respeto hacia las personas y las cosas. R. Contreras (1975, p.35-37) asevera que es conocida la pasión de Nerón por el deporte y el arte y que rindió tributo público a las Musas de manera extravagante, mientras que E. Champlin (2008, p.280) cataloga al joven emperador de extravagante y escandaloso, siempre en tensión entre sus deseos y responsabilidades. Finalmente, J. Romm (2014, p. 33-61) enfatiza en sus rarezas vinculándolas con el regicidio. Pese a lo anterior, el cordobés apuesta a un Nerón, en calidad de gobernante, que sea responsable en la aplicación de la justicia y le pide que haga de ella uno de los criterios necesarios para su accionar político.

Pero la aplicación de la justicia no se reduce a los ámbitos de orden político, legal, y administrativo. Otro de los espacios que a ella compete es la cotidianidad y es ahí donde la justicia se puede relacionar con los beneficios, con el intercambio de favores que se llevan a cabo dentro de los márgenes de la vida cotidiana, sin que ello signifique, por su puesto, que el intercambio de beneficios es ajeno a los ambientes políticos, legales, administrativos.

3. La justicia en el ámbito social: los beneficios

Los humanos viven en sociedad debido a que la convivencia les trae beneficios²³. De hecho, para el cordobés, la vida humana está fundada en favores y en la armonía, que tienen, a su vez, como base el amor hacia los otros y la ayuda recíproca (*Sobre la Ira* I 5,3). El dar y recibir

²³ En la *Epístola* 8 se sintetiza lo contenido en *Los Beneficios*. Séneca le recuerda a Lucilio que él deberá hacer favores sin importar si le serán retribuidos o no, que aquel que desee ser un hombre de bien deberá inclinarse hacia el beneficio recibido aun cuando la misma persona que le benefició le cause algún daño posteriormente. De igual manera, se enfatiza en el agradecimiento como acción propia de la excelencia de conducta del sabio y se menciona que al agradecer, al igual que con cualquiera otra virtud, no se debe esperar nada a cambio, ya que la recompensa del agradecimiento está en el agradecimiento mismo.

beneficios es lo que les da fuerza a los seres humanos (*Los Beneficios* IV, XVIII) y los eslabona entre sí (*Los Beneficios* I IV).

Como tópico de estudio, los beneficios pertenecen al área moral de la filosofía²⁴ cuya primera parte es “[...] la investigación destinada a asignar a cada uno lo suyo y a valorar cada cosa en su justo precio [...]” (*Epístola* 89,14). En *Los Beneficios*, con el fin de ser justo en lo que se otorga y lo que se recibe, se explica que el beneficio, al igual que cualquier virtud, se debe realizar sin esperar nada a cambio y también se establece que, para no exceder las calidades de quien recibe el beneficio, es necesario que se valore qué se da, a quién se da, cuándo, por qué y dónde se da lo que se quiere dar a otro (*Los Beneficios* II XVI).

Asimismo, se afirma que el intercambio y las retribuciones de bienes y servicios serán solo posibles si las condiciones así lo permiten, pues debido a factores internos o externos que pueden afectar tanto al que beneficia como al que retribuye, no necesariamente se podrá otorgar o retribuir el beneficio, aun cuando lo ideal es hacerlo (*Los Beneficios* III XXXIV y XXXV).

Un ejemplo de factor externo que afecta la dinámica de los beneficios es que la persona a quien va dirigido el agradecimiento ya no esté viva, o también, como ejemplos de factores internos, están el olvido del beneficio (*Los Beneficios* I VII), al igual que la codicia, al no pensar en los logros conseguidos por el acto de beneficiar, sino en lo que se intenta conseguir como consecuencia del favor realizado (*Epístola* 81,28).

Para Séneca, hacer un beneficio correctamente es una virtud, lo que pone de nuevo en evidencia el problema de la posibilidad real y de los alcances de aquello que la virtud engloba. El acto de hacer beneficios, como práctica común y necesaria para los seres humanos, estará siempre supeditado a qué tan cercana o lejana se encuentre la persona de la virtud, ya que si bien es cierto se tiene la capacidad de hacer el beneficio, en el proceso de hacerlo pueden suceder situaciones que alejen de su sentido real, por ejemplo, que se mire la recompensa posible, en lugar de optar por hacer el beneficio en razón del beneficio mismo.

Este alejamiento del sentido real del beneficio no es más que una evidencia de dos situaciones comunes: por un lado, la discordancia entre lo que se desea hacer y lo que realmente se hace, por otro, la debilidad del carácter humano, quien, al parecer, pese a sus esfuerzos, siempre se mantendrá en calidad de proficiente, debido a que la condición

²⁴ Según se estipula en la *Epístola* 89, el cordobés divide la filosofía en tres partes: la moral, la física y la lógica. La moral incluye la valoración de cada cosa en su justo precio, el estudio del impulso moderado y sereno que conduce a las cosas y la búsqueda de concordancia entre el impulso y la acción, para que la persona pueda conservar la armonía consigo misma. La segunda parte de la filosofía es la física o filosofía natural, que se ocupa de los seres corpóreos e incorpóreos. La tercera parte refiere a la lógica, que se encarga del estudio de los discursos, que son llamados retóricos cuando atienden a las palabras, su sentido y ordenación, o son llamados dialécticos, si atienden a los términos y su significado, esto es, al contenido de las cosas y los vocablos que los expresan.

consumada y real del sabio es humanamente imposible. Día a día, el proficiente, deseando ser virtuoso y a la vez atrapado en su imperfectibilidad, luchará contra la fortuna y los límites caprichosos del azar, que le envía pruebas para recordarle su nimiedad y para incentivarle a superarla (*Epístola 73,9*).

Aun así, pese a la imposibilidad real de llegar a ser sabio y pese a las desavenencias de la cotidianidad, Séneca apuesta al avance, al mejoramiento humano y enlaza en su propuesta moral lo personal con lo sociopolítico, lo que permite afirmar dos asuntos de importancia: por un lado, que en la vida cotidiana se podrá ser justo por la práctica correcta de la beneficencia, es decir, por el uso y la retribución adecuada del intercambio de bienes, favores y servicios entre los humanos. Por otro, que gracias a los beneficios, lo concerniente a lo moral en la filosofía de Séneca se transforma en un asunto sociopolítico, porque en la beneficencia está imbricada y transversalizada por la justicia.

Cuando Séneca indica que se debe tasar el valor justo de las cosas, no se refiere únicamente a los bienes materiales que se puedan obtener o entregar a otros; la tasación, cobrando un matiz moral, se extrapola a todo aquello que pueda afectar el equilibrio anímico y sociopolítico del ser humano. Así, si se quiere ser justo, sabio, honesto, virtuoso, y como consecuencia, feliz, todas las acciones humanas deberán ser revisadas con el fin de determinar si se encuentran dentro del marco de lo que se considera virtuoso y correcto. Todo ser humano deberá preguntarse para sí y para el afuera, para la exterioridad, si lo que realiza está siendo realizado, entregado y retribuido por las razones correctas y correctamente. ¿Pero qué sería lo correcto? Lo justo. No dar ni recibir más de lo que corresponde (*Epístola 89,14*).

Quien otorga el beneficio lo hace por voluntad propia, sin coacción externa, da porque quiere dar y en el acto de dar encuentra su retribución. Idealmente, no entrega en miras a otros beneficios que pueda obtener, solo da y eso le parece suficiente. Por el contrario, si quien hace el beneficio, lo hace con el fin de obtener ventajas, lo que muestra es, además de ser ambicioso, ser poco virtuoso y, con ello, inserta injusticia pues la relación entre las partes implicadas se torna desigual, al esperar algo más de quien recibe el beneficio. Quien actúa de esta manera destruye el beneficio y su intención, a la vez que ni siquiera ha comprendido que el funcionamiento de la comunidad humana está regido por la igualdad entre los congéneres y por la justicia como instrumento que mantiene esa igualdad, la cual, aunque puede ser valorada como un ideal, es la que motiva el trato humanizado entre congéneres.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede afirmar que en el pensamiento senequiano se encuentran tres ideas o manifestaciones de justicia: la primera, una que engloba la idea de justicia como virtud; la segunda, una idea general que se materializa a nivel social entre aquellos que intercambian bienes y servicios, es decir, por los beneficios que este intercambio genera (cuando se ha decidido hacer el intercambio de manera justa); y tercera, una forma

más específica de materialización de la justicia que atañe a prácticas administrativas propias de los espacios legales, que es la clemencia.

4. La justicia en el ámbito administrativo

Cuando se hace referencia a hacer justicia en el ámbito administrativo, se reduce la administración adecuada de la justicia a situaciones en las que se involucran dos tipos de personas: quienes han cometido un delito y quienes, en razón del puesto que ejercen, se encuentran en la obligación de restablecer el orden que se ha perdido ante la comisión de la falta.

Séneca considera que no se deben tratar por igual ni los delincuentes, ni sus faltas, ni los procesos de justicia. Con miras a un perfeccionamiento de la aplicación de la justicia, invita a examinar y a discriminar los distintos tipos de delito, los castigos y los errores en la ejecución de la pena, al igual que los condicionantes que los afectan.

4.1. El examen del delito

Debido a que Séneca pretende que el emperador demuestre ser justo en las acciones que impliquen la justicia, desde el punto de vista administrativo, se requiere del análisis minucioso de los factores que influyen o determinan la forma en que esta se aplica y sus alcances.

Dentro de los elementos que se deben analizar están la determinación del tipo de falta que se ha cometido y la pena que ante ella corresponde. Asimismo, debe incluirse en el análisis, la explicitación de quién comete la falta y las condiciones bajo las cuales ha sido cometida, pues de esto depende la severidad de la pena que se imponga. Finalmente, habrá que incluir el examen de dos posibles errores en la aplicación de la justicia. Primero, los excesos en lo que pueda incurrir quien ejecuta la pena, en la mayoría de los casos el enañamiento contra el criminal, como producto del apego a la ira o del placer ante el dolor del otro y, segundo, las fallas en la clasificación del delito.

4.2. Condicionantes en la comisión de la falta

Respecto a quien comete la falta, el cordobés afirma que si:

Es un niño: quede disculpado en atención a su edad, no sabe si hace mal. Es un padre: o ha sido tan bueno que incluso tiene derecho a ultrajar, o quizá esos mismos buenos servicios suyos son los que nos ofenden. Es una mujer: se equivoca. Es un mandado: ¿quién, si no el injusto, se irritará contra la obligación? Es un perjudicado por ti: no es ultraje sufrir lo que hayas hecho tú primero. Es un juez: debes confiar más en su dictamen que en el tuyo. Es un rey: si castiga al responsable, acata la justicia, si al no responsable, acata la suerte. Es un animal irracional o similar a un irracional: lo imitas si te indignas. [...] Es un dios: malgastas tu esfuerzo cuando te aíras con él tanto como cuando le ruegas que se aíre con otro. Es un hombre bueno quien te ha hecho el ultraje: no lo creas malvado: no te preocupes; dará a otro las satisfacciones que te debe a ti y ya se las ha dado a sí mismo quien ha obrado mal (*Sobre la Ira II 30,1-2*).

De lo anterior se deduce que Séneca establece el entendimiento y la valoración de las faltas, considerando varios aspectos. Primero, el rango natural, doméstico, social o político al que pertenecen los seres que habitan el mundo: dios, rey, juez, hombre bueno, padre, mandado, perjudicado, mujer, niño y animal. Segundo, la etapa de desarrollo en la que se encuentra el que delinque, es decir, la edad y, con ello, la menor o mayor capacidad racional y posibilidad de incurrir en el error. Como explica M. Graver (2007, p. 163), cometer un error no es algo malo, pues es una característica inherente a la condición humana, producto de la confusión o de la falta de guía. Tercero, la obligación y derecho del que actúa, pues si se es mandado a cometer un ilícito, no parece existir posibilidad de negarse a hacerlo y, si ya se ha recibido daño, es esperable, aunque no deseable, que se quiera devolver el daño a quien lo causó.

Por otra parte, tomando como base la cita anterior (*Sobre la Ira II 30,1-2*), es problemático que, para los dioses, exista la posibilidad de cometer un error o una falta. Ellos, por su calidad de perfectos, no se equivocan y no se entrometen en los asuntos humanos, excepto para ser bondadosos con ellos, mediante la adjudicación de pruebas que les ayuden a mantener entereza frente a las adversidades. Por más contradictoria que pueda parecer la bondad de los dioses hacia los seres humanos, esta se manifiesta en el sometimiento a pruebas para que sean cada vez mejores. Esto es necesario, “pues para el conocimiento de

uno mismo es preciso pasar alguna prueba: nadie ha advertido de qué era capaz si no es intentándolo" (*Sobre la Providencia* 4,3).

Entonces, si los dioses no se equivocan, el inconveniente radica, al parecer, en la forma en que el humano tasa las acciones divinas. No tiene sentido alguno enfadarse con los dioses ni pedir que se encolericen con los hombres que han agraviado a otros hombres, pues, tanto los hombres como los mismos dioses, pueden resarcir cualquier falta que se haya cometido, lo cual es posible por el parentesco que se guardan entre ellos.

Los dioses poseen racionalidad perfecta; los seres humanos, perfectible (*Epístola* 92,27). Eso es lo que les une en condición y les separa en grado y, precisamente por eso, es que el hombre bueno, aun en su calidad de imperfecto, puede enmendar las faltas cometidas, llegar a ser sabio, a la vez que ser ubicado en la misma posición de los dioses, aun sin serlo.

En situación similar se encuentra el rey, a quien, debido al puesto político que desempeña, le suceden dos situaciones: por un lado, se le ubica y asume como superior a cualquier otro ser humano; por otro, aun cuando siempre estará vigilado por los dioses, es aceptado y valorado por sus subordinados como si fuera un dios, sin serlo. Jerárquicamente está por encima de sus gobernados, a la vez que, por ser un ser humano, está por debajo de los dioses, aunque sea considerado como tal.

La diferencia entre dioses, reyes y humanos comunes está en las acciones. Los dioses no se equivocan; otorgan pruebas al humano, al igual que el maestro lo hace con el alumno aventajado, para fortalecer su carácter al tener que aprender de la adversidad (*Sobre la Providencia* 4,11). Cuando el rey se equivoca en la aplicación de la justicia, lo hace por azar; cuando no se equivoca, es porque se ha apegado a la justicia. Los otros, los gobernados, cualquier subordinado, cualquier romano, solo yerran. Si se alejan de la virtud debido a los errores que cometen, no se pueden amparar en el azar para justificarse. Han errado y la responsabilidad recae inevitablemente sobre ellos por ser imperfectos. En el caso de los dioses, como para ellos no hay posibilidad de error, es el humano, en calidad de mortal, quien malentende lo que le brindan en su diario vivir.

Todos los seres humanos pueden errar, incluso aquellos a quienes se les asigna la tarea de hacer justicia. Para los jueces, el saber, el conocimiento y el respeto a ese conocimiento, son los criterios de determinación de una buena acción. Se parte del hecho ideal de que el juez, comparado con quienes no tienen esta investidura, ante lo que tiene que resolver, dictamina adecuadamente, y lo hace así, porque tiene el conocimiento y la sensatez suficientes para hacerlo.

Por otra parte, cuando Séneca se refiere al padre, apela a dos asuntos. Primero, al derecho tutelar sobre los hijos y la familia extendida romana. Segundo, a los beneficios que ha otorgado como padre, los cuales, cuando no son bien recibidos o son mal utilizados, le

otorgan, si no el derecho de cometer algún delito, la atenuación del castigo si este ha sido cometido.

El derecho tutelar es extensivo, ya que, una vez adjudicado a dios, puede transferirse al rey, al padre o a aquel que sea entendido como superior en relación con otro, que guarda dependencia directa o indirecta por encontrarse en menor rango o en situación de desventaja o sumisión. El ejemplo que refuerza el carácter extensivo del derecho tutelar, que es en sí mismo una forma de sumisión, se encontraría en aquel que es mandado a cometer una falta. Así, suponiendo que un esclavo es mandado por un superior a cometer un delito, el esclavo, en calidad de mandado, no parece tener opciones para incumplir lo que se le ha ordenado y, en ese sentido, se ve obligado a acatar y consumar el crimen.

Siempre en esta dinámica extensiva del derecho tutelar y de opresión, la situación de las mujeres y los niños es todavía más particular. Aun cuando Séneca no niega la capacidad racional a ningún ser humano, los niños y las mujeres no la han desarrollado a plenitud, por lo que, en primera instancia, si se es niño, la comisión del crimen se atribuye a la edad y a su circunstancia de no ser racional pleno, lo que le excusa en gran medida. Si se es mujer, la situación es todavía un poco más compleja, porque la atribución de responsabilidades ante una falta cometida implica, al igual que en los niños, su capacidad racional incompleta, la condición tendenciosa femenina de errar (idea senequiana que podría entenderse ya sea como prejuicio personal o de la época) y la vinculación de su irracionalidad o racionalidad incompleta con las pasiones, cuyo receptáculo y motor por excelencia es el cuerpo.

Tomando como referente de comparación al hombre racional, la mujer es y será siempre irracional. Se le ubica en la categoría de animal, porque lo que predomina en ella es lo corpóreo y pasional. De ahí que su capacidad de determinación de lo correcto y lo incorrecto quede disminuida o anulada. Sirva como ejemplo la siguiente cita, donde se recalca la irracionalidad de las acciones femeninas, el uso del cuerpo como prostituido y la ingenuidad en la que incurría el hombre racional por creer que la mujer le podía hacer daño:

A algunos los posee una locura tan grande que piensan que una mujer puede hacerles ofensa. ¿Qué importa cuán hermosa es la suya, cuántos porteadores tiene, cuán recargadas sus orejas, cuán ancha su litera? De todos modos es un animal sin seso y, si no acceden a ella el conocimiento y una vasta erudición, violento, inmoderado en sus pasiones (*Sobre la Constancia del Sabio* 14, 1).

Así, desde las situaciones particulares que vive cada uno, ser un dios, un rey, un padre, un hijo, un mandado, una mujer o un niño, se enlaza aquí lo moral con el “saber del crimen”. El darse cuenta de la falta cometida y sus implicaciones, se torna fundamento o consecuencia

inevitable para la delimitación de un crimen y sus penas, al igual que lo es la diferenciación entre el bien y el mal.

Quien delinque debe saber que ha incurrido en una falta y que de ella se siguen consecuencias, ya que existe gran diferencia entre no querer cometerla y no saber que se la está cometiendo (*Epístola* 90, 46). Cuando no se desea cometer la falta, se presupone determinación y decisión ante la posibilidad de infringir la ley; cuando no se sabe que se comete, media la ignorancia. Por otra parte, si se comete la falta sin saberlo, sin conocimiento de causa y de las consecuencias que de ella se siguen, que es lo que sucede con los locos, siempre similares a un ser irracional, se quedaría exonerado, pues el uso de su capacidad racional está trastornada pero no anulada (*Epístola* 94, 36).

No es que el loco o el que “no sabe” deje de ser racional; lo que sucede es que las condiciones en las que se ve sumido no permiten que el ejercicio de su racionalidad sea pleno, por lo cual no tiene claridad en lo que hace. El estado alterado de su racionalidad no le elimina la capacidad racional, pero sí altera la manera en que expresa su racionalidad. Por ejemplo, se explica que el loco, al igual que el ignorante de la verdad, achaca a los fenómenos naturales, como las tormentas, la causa de posibles daños infligidos por los dioses al humano (*Sobre la Ira* II 27, 2), situación inadmisibles para el cordobés, debido a que la única fuerza de los dioses es benéfica y a favor de los humanos.

Saber, conocer que se está cometiendo una falta, se presenta, entonces, como requisito para enfrentarse a lo que se requiere resolver en el campo moral y de la justicia, si es que estos campos admiten alguna separación. Tal es así que si el examen de las variables externas que circundan el crimen no es suficiente para evitarlo, o cuando sea posible, para atenuar la pena que a él corresponde, Séneca exhorta a volverse sobre sí y a recordar que la justicia es para todos.

El volverse sobre sí, como acción personal, individual, reflexiva, para que el administrador de justicia encuentre en el respeto a sí mismo, una razón suficiente para no caer en extremos cuando aplica la justicia (*Sobre la Clemencia*, I 1, 4 y *Sobre la Clemencia* I 1,8), se une con el derecho a la justicia que tienen todos los seres humanos y, con esto, por afirmarlo de alguna manera, lo personal se vuelve sociopolítico.

Luego, al analizar una falta, se debe considerar la edad del infractor y la experiencia vinculada a ella. En *Sobre la Ira* III 25,2, Séneca arguye que hasta los más sensatos se equivocan y que la inexperiencia puede hacer que cualquiera se vuelva iracundo. Explica que el joven puede errar cuando no tiene para sí buena defensa, lo cual estaría relacionado con la corta edad y poca experiencia de vida, ya que durante la juventud se es poco diligente en el deber, poco moderado con las palabras y poco parco en la bebida (*Sobre la Ira* III 25,2). Es por esto que el mismo Nerón debe cuidar sus acciones y no dejarse llevar por los arrebatos propios de su edad manceba (*Sobre la Clemencia* I 1,3), pues, como advierte Agamenón, al

ser dominado por las pasiones, caería en uno de los vicios más comunes de los jóvenes: el no poder gobernar los impulsos (*Las Troyanas*, 250).

Por otra parte, unida al conocimiento, está la voluntad (*voluntas*). La consideración de esta facultad humana como un elemento que influye en la comisión de una falta, lleva a cuestionar hasta dónde el intelectualismo socrático favorece la lectura de Séneca sobre las acciones humanas.

Si se hace una lectura negativa del intelectualismo socrático, el no saber qué es correcto o incorrecto atenúa el crimen y convierte el desconocimiento en una justificación válida para llevar a cabo el acto ilícito. De igual manera, siempre en negativo, un escenario peor sería que el malhechor, aun sabiendo qué es el bien y el mal, decida cometer la falta. Por el contrario, bajo una mirada positiva, es precisamente por el error humano que se puede avanzar, pues una vez cometido, se abre la posibilidad de su rectificación, y así, poco a poco, se avanza en lo que concierne a lo moral y a la sabiduría.

En cualquiera de los casos que se han analizado, sea el que refiere a un rey, un padre, un hijo, un mandado, una mujer o un niño, a excepción de los dioses, ya sea que no se tenga claro qué es el bien y el mal, o que voluntariamente y con conocimiento de lo que se hace se cometa el delito, correspondería al maestro y a la sociedad misma, al igual que a las instituciones formales o informales vinculadas con la justicia, enseñar qué es lo que sí encaja dentro de los parámetros de una conducta virtuosa esperada. Y, uno de los recursos para esta enseñanza, por vía del gobernante y del administrador de la justicia, es la clemencia y todo lo que ella implica, incluido lo que respecta a castigos y penas.

4.3. Delitos, castigos y errores en la ejecución de la pena

4.3.1. Delitos públicos y privados

En Roma, los actos ilícitos se clasificaban en públicos y privados. Los delitos públicos, como la traición y la sedición, eran aquellos que, de manera directa o indirecta, afectaban el orden y la seguridad del Estado o la comunidad y que, en razón de ello, requerían de órganos estatales para el establecimiento de una pena pública, ya fuera física o pecuniaria. Cuando era física, implicaba maltrato directo al cuerpo del delincuente; cuando era pecuniaria, el pago se trasladaba, en la mayoría de los casos, a las arcas del Estado. Eran delitos privados los ilícitos que lesionaban a una persona, un interés particular, familiar o patrimonial, cuya comisión era llevada a cabo por el delincuente directamente o por encargo y cuya pena pecuniaria favorecía a la víctima, por ejemplo, el homicidio y el robo (C. Ferrinni [2017], F. Vidal [2001], A. Solarte [2004], R. Bauman [2004]).

Séneca, aun cuando no refiere a los crímenes de su época específicamente como públicos o privados, tiene claro el aumento de maldad, vicios y criminalidad que acecha en derredor (*Epístola* 75,15). El cordobés da cuenta de la existencia de ambos tipos de faltas, critica la comisión y el castigo de crímenes contra pueblos y naciones como algo permitido en lo público, avalado por el Senado y otras autoridades, en contraposición a lo que se prohíbe en privado, a la vez que, dentro de esta misma crítica, señala la existencia de asesinatos y homicidios (*Epístola* 95, 30). También refiere a la comisión de crímenes públicos, cuando se lamenta de la desgracia del derramamiento de sangre humano (*Sobre la Clemencia* I 26,2). De igual manera, en varias ocasiones, hace alusión a crímenes privados, por ejemplo, al mencionar a Alejandro de Macedonia, quien, en estado de ebriedad, mata a su amigo por la espada (*Epístola* 83,19) y luego se abate en tinieblas deplorando el crimen sin tener dominio de sus pasiones (*Epístola* 114,29).

La cantidad y variedad de crímenes que Séneca observa a su alrededor le valen como argumento moral para justificar la necesidad de la proficiencia como aquella condición en la que se avanza en el camino hacia la virtud, que libra de muchos y graves vicios y que ayuda a que, poco a poco, el que desea ser virtuoso muestre firmeza ante ciertas situaciones de la vida cotidiana, aunque en otras todavía ceda (*Epístola* 75,14). Tal es la necesidad de la proficiencia para Séneca que, pese a la obvedad, será preferible estar incluido en el grupo de proficientes, aunque todavía no se sea sabio, que en el de los criminales (*Epístola* 75,15), quienes, por su astucia o por cuestión de suerte, pueden salir airosos.

Esto es así porque, aun cuando existe la posibilidad de la proficiencia y se asume que las leyes ayudan al orden, a la vez que hacen desistir del crimen, los criminales pueden escapar de ellas, del juez y de las penas (*Epístola* 94,37). Sin embargo, ante esta situación, Séneca explica que, si bien se puede evadir la ley, ningún ser humano, proficiente o vicioso, cuando comete una falta, puede escapar de sí mismo ni tampoco del miedo (*Epístola* 97, 16). El peso de la falta cometida no recae en la exterioridad: el castigo del crimen está en el propio crimen (*Epístola* 97,14).

Tal es la importancia que atribuye Séneca al hecho de desear, cometer e, incluso, elogiar un crimen (*Sobre la Ira* III 14,4), que es secundario si se llega a consumir o no. En cualquiera de estos casos, es decir, si se desea, si se comete o si se elogia el crimen, se queda éticamente comprometido (*Sobre la Firmeza del Sabio* 7,4). Sucede de esta manera porque el crimen guarda, en sí mismo, un peso moral que se evidencia en el miedo, la falta de seguridad por la huida constante y en el hecho de saber que este se ha cometido o deseado cometer. La interiorización de la falta, y lo que ella implica, es y será, según Séneca, pena suficiente.

El cordobés, de nuevo distanciándose de los estoicos que le anteceden, flexibiliza su valoración sobre los crímenes y los castigos que a ellos corresponden. Ejemplo notorio de

esto es la aclaración que hace de que, aun cuando dos personas hayan perpetrado el mismo delito, no se sancionará con la misma pena si en la comisión de la falta media la omisión o si se ha procurado con intención de ser perjudicial (*Sobre la Ira* I 19, 5- 6). A esto debe sumarse que, ante un ilícito, es necesario examinar si se ha cometido por error, si hay presencia de arrepentimiento (lo cual genera esperanza de cambio) y si la perversidad está o no en lo hondo del espíritu. Todo esto muestra que, si hay factores atenuantes del delito, aun cuando se haya cometido, conceder impunidad no perjudica ni al que la recibe ni al que la otorga (*Sobre la Ira* I 19,5).

La posibilidad de ofrecer impunidad o clemencia es muestra de la humanización, ya no solo de las relaciones humanas, sino también de los procesos penales que pondrían en riesgo la vida de aquel que comete una falta. De hecho, para M. Ducos (1993, p.133), debido a que Séneca valora de manera detallada los múltiples factores que circundan un crimen, es que se adelanta a sus coetáneos en lo que refiere al derecho penal.

Entonces, ante un crimen cometido, no corresponde únicamente analizarlo con detalle, apearse a la ley y a los castigos que en ella se estipulan. Habrá que actuar humanamente y, cuando las circunstancias así lo permitan o incluso cuando así lo desee el emperador, exonerar de la pena a quien se pueda. Esto último es un beneficio no solo para el que ha cometido el delito; favorece también al que aplica la justicia, porque da muestra de su bondad, ya que, como todos los humanos pueden cometer errores y de alguna manera ser malos y maltratar a otros (*Sobre la Clemencia* I 6 1-2), cuando el administrador de justicia perdona, se está perdonando a sí mismo también (*Sobre la Clemencia* I 5,1).

Sin embargo, hay una excepción: el regicidio. El matar al supremo gobernante es considerado como el peor crimen público que se pueda cometer. El problema de este crimen mayor se señala en *Sobre la Clemencia* I 4,3, pues debido a que el rey como cabeza y el pueblo como cuerpo son uno solo (*Sobre la Clemencia* I 4, 2), cuando se mata al rey, el que ha cometido el regicidio, además de atentar contra la cohesión del Estado, ejerce violencia contra la comunidad y contra sí mismo, contribuyendo, de esta manera, a una doble disolución, la personal y la colectiva, a la vez que dinamitando el funcionamiento regular de la vida política en la que se encuentra incardinado (F. Martínez, 2017, p. 60).

El emperador deberá siempre ser protegido, porque, como expresa Séneca, valiéndose de Virgilio y haciendo alusión a las abejas, “[...] mientras el rey está a salvo, el acuerdo es total; cuando lo pierden, rompen su palabra” (*Sobre la Clemencia* I 4,1). Con esta afirmación se alude a dos asuntos de importancia: por un lado, que la salvaguarda del rey, que es la cabeza, ayuda a la cohesión del pueblo como cuerpo; por otro, que el rey, como sujeto racional, usa adecuadamente esta capacidad en favor del pueblo e incluso de sí mismo. Sin embargo, esto no sucede siempre así, porque si bien la racionalidad es característica distintiva de todos los seres humanos, tanto el emperador como cualquier otro ser humano

pueden actuar de manera no racional en cualquier momento, poniéndose en riesgo a sí mismo y a los gobernados.

De igual manera, debe considerarse la supremacía de la cabeza-razón sobre el cuerpo-pasión, pues si el pueblo-pasión se ve bien dirigido y se siente protegido por el emperador-razón, mantendrá su palabra, su deseo de resguardo al supremo gobernante, debido a que este le protege y le desea bien. Por el contrario, si el pueblo se ve amenazado o desprotegido por parte del emperador, la intencionalidad de salvaguardia hacia el gobernante disminuye o se anula, lo que hace que el pueblo, siempre en condición de inferior, pese a la fidelidad debida al emperador, porque se ha roto el pacto de seguridad mutua (*Sobre la Clemencia* I 19,6), renuncie a ella para así causarle algún daño o matarle.

Séneca sabe que los tiranos han matado reyes por utilidad pública (*Sobre la Clemencia* I 12,1), pero eso no significa que acepte el regicidio, porque en esta forma de muerte, los pilares en los que se yergue la esperanza de cambio en las relaciones entre congéneres se debilitan más que nunca. Al matar al rey se desvanece el sentido de comunidad, se compromete la mejora de las relaciones humanas y, lo que en un inicio fue conservación, se convierte en destrucción, aun cuando en todo ser humano exista bondad inherente.

Cuando el emperador ha sido dañado, la supuesta cohesión de cabeza-cuerpo y la necesaria funcionalidad entre las partes que integran esta cohesión, se rompe al máximo y de manera inmediata. Básicamente, cuando el agraviado es el regente superior, el interés público deja de ser importante, pasa a un segundo plano, porque nada, absolutamente nada, puede ubicarse por encima de la muerte del emperador y todo aquel que ose atentar contra él merece castigo.

4.3.2. El problema de los castigos

Los castigos responden a la necesidad de la sociedad de restablecer el orden y el equilibrio que se ha perdido por la comisión de faltas públicas o privadas y, como medida de reordenamiento de conducta, son una práctica común que es avalada por la sociedad y se diferencia según sean las costumbres y las normas legales de cada una. En Roma, se caracterizaron por ser particularmente crueles. Pero antes de continuar, es necesario hacer alusión a lo difuso de los términos remedio y castigo, además de abarcar el problema de la aversión humana hacia este último.

Castigo y remedio son palabras que, en la obra de Séneca, se utilizan mayoritariamente como sinónimos (*Epístola* 94, 24). Sin embargo, es posible establecer algunas diferencias. Al parecer, el castigo se aplica en ocasiones en las que se haya comprobado una falta identificada dentro de los márgenes de la ley, que infrinja el orden establecido por la comunidad a la que se pertenece. En contraste, el remedio, que tiene la cualidad de ser de

más fácil aplicación, parece ser propio de situaciones de enfermedad emocional o física (J. Mariné, 1996, p. 22).

En lo afectivo emocional, el consuelo y el tiempo son remedios ante situaciones de duelo (*Consolación a Marcia* 1,6), mientras que son remedios de enfermedad física: el sangrar (*Epístola* 70,16), el ayuno (*Epístola* 68, 7), al igual que todas las acciones que estén encaminadas a la mejora de la salud recetadas por un médico, por ejemplo, el practicar el remo cuando se presentan problemas de respiración (*Epístola* 78, 5).

Los castigos, que según Séneca eran particularmente punitivos en su época y se mantenían como producto del uso de la costumbre, se diferenciaban según fuera el crimen que se cometía, pues no se castigaba igual al que cometía un crimen público, uno privado o uno de orden político, como es el caso del regicidio. Se caracterizaban por ser físicos, por lesionar directamente el cuerpo de malhechor y por contar con una intención aleccionadora pública (D. Kyle, 2001, p.7), pues la mayoría de ellos eran aplicados en espacios en lo que pudieran ser observados por el pueblo. Por ejemplo:

“[...] una ejecución era una ocasión pública para que el populacho fuera citado con una trompeta y fuera entretenido con el espectáculo de criminales decapitados, golpeados hasta morir, ahogados en un saco, tirados desde la roca Tarpeya, quemados vivos o arrojados a animales salvajes” (R. Bauman, 2004, p.18)²⁵.

Ejemplos de castigos comunes utilizados en la época de Séneca eran: ser abrasado por el fuego, ser atado a cadenas, arrojar a alguien desnudo al mar desconocido para que quedara sepultado en el estómago de un monstruo desmesurado o mantener entre la vida y la muerte a los enfermos (*Consolación a Marcia* 10,6). De igual manera, otro de los castigos era ser azotado con varas por gladiadores recién contratados (*Apocolocintosis* 4,3) y también se estipula como castigo común, aunque no fuera de orden físico, el ser entregado a las Larvas (*Apocolocintosis* 4,3), es decir, a los espíritus malignos vinculados a la locura, que, según lo explica A. Guzmán (2013, p.189-190), eran seres que tenían como función el martirizar en el ámbito de ultratumba.

Asimismo, dentro de los castigos vinculados a crímenes con algún matiz político, los más comunes eran, por un lado, el ser obligado a quitarse la vida propia, considerado este castigo como un favor del emperador hacia el sentenciado y, por otro, el destierro, que era una conmutación de la pena, una sustitución del mandato de la auto-aniquilación o de la pena de muerte ejecutada por otro, ordenada por el emperador.

²⁵ Traducción propia.

Ante la existencia de los castigos, se presentan dos problemas: el hecho de ser contrarios a la naturaleza humana y su supuesta necesidad y valoración positiva como correctores de conducta. El cordobés afirma que el ser humano no es amante del castigo porque este causa daño (*Sobre la Ira I 5-6*), pero también afirma que, cuando sea necesario utilizarlo, deberá de ser bajo el buen juicio y no bajo el dominio de la ira (*Sobre la Ira I 15, 3*).

Los castigos, aun cuando se supone son necesarios para el restablecimiento del equilibrio que se ha perdido por la comisión de una falta, son contrarios a la naturaleza humana. Por una parte, el restablecimiento del equilibrio perdido implica necesariamente dañar a un congénere, aun cuando se supone que el castigo estaría justificado. Por otra, sumado al daño que se le hace al merecedor de castigo, el acto de castigar va en contra del equilibrio de la naturaleza, la cual, al ser modélica de conducta para la sociedad humana, no admitiría que se maltrate a las personas y, mucho menos, que se use el exceso como excusa de rectificación de conducta.

4.3.3. Errores en la ejecución de la pena

Finalmente, dentro de los factores que deben analizarse en relación con la asignación de penas y su ejecución, se encuentra el apego a las pasiones por parte de aquel que las adjudica o las aplica. Si esto se da, si hay apego a las pasiones, se está en presencia de errores de ejecución de la pena que afectan a ambas partes. Quien se apega a las pasiones, particularmente a la ira, se aleja de la razón. Si el administrador de justicia se ensaña con aquel que debe recibir la pena, muestra poco autocontrol y, al dejarse llevar por la ira, al estar dispuesto, por ejemplo, a propinar azotes y provocar desgarraduras sin que el castigo mismo así lo dicte, cae en salvajismo, porque sus acciones ni siquiera obedecen a venganza, sino que se realizan por placer (*Sobre la Ira II 5,2*). Atado a la perversión, el que castiga se ha olvidado de la clemencia y, con ello, se ha alejado de cualquier vínculo entre los humanos.

5. La clemencia: una virtud que da cuenta de la justicia

Ante el mantenimiento incuestionado de las múltiples prácticas punitivas que son comunes en la época del cordobés, y considerando que esto es para Séneca un motivo de preocupación y un incentivo al cambio, porque lo que desea es fortificar los lazos humanos, la clemencia es presentada como una de las soluciones a lo que acontece, como forma alterna a la justicia tradicional. Además, la práctica de la clemencia es viable y especialmente necesaria, porque aun con la bondad inherente que el cordobés le adjudica a todos los seres humanos, ninguno, incluido el que desea ser virtuoso, queda exento de cometer errores.

De hecho, aun cuando todo ser humano pueda someterse o ser sometido a un proceso de enseñanza y aprendizaje que le ayude en su mejoramiento moral, siempre existe la

posibilidad de que se desvíe del camino para ser virtuoso e, incluso, de que infrinja la ley. Es decir, en realidad, los procesos de formación por sí mismos no exoneran a nadie de la comisión de faltas privadas o de orden público, por lo que es al sistema sociopolítico y legal al que le corresponderá restablecer la justicia que se ha disuelto.

Sin olvidar que la justicia va más allá de lo estipulado en códigos civiles (*publicas tabulas*) (*Sobre la Ira* II 28, 2), el enseñar qué es la justicia, cómo aplicarla y, con ello, potenciar el ser justo, es una tarea que Séneca le atribuye al gobernante (*Sobre la Clemencia*, I 18, 3). Por extensión, se atribuye también al ejecutor de la ley, al administrador de la justicia y al maestro, porque todos ellos deberían dirigir sus acciones personales, legales y políticas al bien común, que incluye en sí mismo el bien moral.

La enseñanza de lo que es la justicia es posible por dos razones. Primero, porque el fundamento de la justicia no yace en la ley, sino que recae en la igualdad ontológica entre los seres humanos y en la tendencia a la protección de sí y los congéneres, en la necesidad de conservación individual y social. Segundo, esta justicia e igualdad pueden ser asumidas y aplicadas tanto por aquellos que, en razón de su puesto, se desenvuelven en espacios políticos y legales formales, como por el romano común, ya que todo ser humano, sin importar la función que cumpla, es tendiente a ella. Si se hace caso omiso a la jerarquía sociopolítica preestablecida, y si se asume una posición más flexible en lo que respecta a la aplicación de la ley, se puede ser justo en la cotidianidad y en cualquier espacio en el que el ser humano se desenvuelva y una de estas formas de ser justo es la clemencia. Esta puede ser considerada una virtud identitaria del romano, aunque en mucho es utilitaria debido a los beneficios directos que ofrece al emperador.

Vinculado con la idea de la clemencia como virtud identitaria del romano, P. Castro (2011, p. 58-60), al preguntarse por qué este busca crear una cultura basada en la clemencia y cómo esto contribuye a su identidad, explica que, valiéndose de esta virtud y del trato humanizado hacia otros, se busca establecer, directa o indirectamente, orden y paz sobre los dominios que son objeto de su conquista, lo cual ocurre porque son las mismas conductas romanas, valoradas como virtuosas, las que se toman como referente para el logro de la paz y el orden deseado.

Al parecer, entonces, lo que inicialmente se plantea con fines de conquista de tipo territorial, se transforma en un fin ético, en una forma de establecer qué conductas son ideales, imitables, y cuáles de ellas ayudan a mantener el orden sociopolítico romano. Es decir, ya sea que se incite a la conducta de ser virtuoso o que dentro de esta conducta virtuosa ideal se dirijan los esfuerzos a que se aprenda a ser justo y clemente, lo que se busca es, al parecer, el mantenimiento de lo que se necesita en la sociedad. De esta manera, la intención ética del aprendizaje de una conducta y su permanencia en la sociedad se enlazan con la intención y

necesidad sociopolítica del mismo sistema y de la estructura de la sociedad a la que se pertenece.

Lo personal se une con lo sociopolítico. El aprendizaje de ser justo, sea para Nerón o para el administrador de justicia, por vía de la clemencia, o para los romanos en general, por la práctica de acciones justas dentro de las cuales se incluyen los beneficios, se encuadra en el espacio político y se convierte en elemento identitario del romano, quien busca ser virtuoso y quiere que otros lo sean, lo cual, al fin y al cabo, coincide con sus creencias e intenciones cosmopolitas.

Séneca desea que Nerón sea clemente en sus acciones personales y también en sus funciones de gobierno. Sin importar las estratificaciones sociales, económicas o políticas y las funciones que debe cumplir el emperador, el cordobés hace de la clemencia la vía por la cual se aprenderá a ser justo y, con ello, virtuoso. Pero no es tan simple como se plantea, pues como virtuoso en proceso, como simple proficiente, como aprendiz en construcción, al igual que cualquiera otro, Nerón se enfrenta al hecho de que la virtud requiere de contrincantes para fortificarse.

Todas las trabas internas de tipo personal o externas, como los azares de la fortuna, son las que pondrán en evidencia lo difícil que es para el ser humano mantenerse en el camino a la virtud. Esas trabas, como las pasiones, que son en su mayoría una forma de exceso, deberán superarse día con día. Son las que le darán al ser humano la capacidad de comprender que, pase lo que pase, la virtud estará por encima de la maldad y que, contrario a lo que la mayoría sostiene, los vicios se adquieren y mantienen a grandes costes (*Sobre la Ira* II 13,3). El que desea aspirar a la virtud, aun cuando crea falsamente que es más fácil mantenerse en la malignidad que en aquello que ayude a ser sabio, bueno, honrado, justo y feliz, es decir, virtuoso, no debe olvidarse nunca de que “el cultivo de la virtud es simple, [mientras que] el de la maldad es múltiple y abarca desviaciones [...] sorprendentes” (*Epístola* 122,17).

Si se afirma que es más fácil cultivar la virtud que mantenerse lejos de ella, pese a las múltiples trabas que pueda implicar ser clemente, aplicar esta virtud en los espacios políticos y legales, será más fácil que ser vicioso y, en ese sentido, la clemencia se convierte en una forma de hacer justicia que ayuda, a quien la pone en práctica porque le dirige a la virtud. Como virtud ideal del gobernante, pasa a ser una instrumentalización de la justicia, cuyo fundamento y medida es la moderación. La justicia es la que lleva a determinar que una acción sea clemente o no; sin embargo, no debe olvidarse que la medida es posible, porque la justicia se acomoda a la naturaleza. En ella, está contenido el equilibrio y, por ello, la justicia no podrá nunca inclinarse a ningún exceso ni a ningún defecto, porque si lo hace, potencia su propia eliminación. Y si la clemencia se basa en la justicia y, a la vez, se dirige a ella, esta virtud será

también una forma de medida ante los excesos de aquellos que, en la adjudicación y ejecución de penas, se dejan llevar por sus pasiones, dando con ello ejemplo de desequilibrio anímico.

Pero, todavía más importante, la clemencia como una de las formas de materialización de la justicia, recordará al humano que el acto de ser justo se realiza en atención a los demás, es decir, es un beneficio. La justicia, al igual que todas las virtudes, no exige nada excepto la oportunidad de ser practicada; se aleja de ambiciones, glorias e intereses personales y, como toda virtud, se basta a sí misma (*Epístola* 113, 31). La clemencia recordará la viabilidad de ser justo, pues ella, al igual que lo político, está dirigida al bien común. Favorece a quien la pone en práctica y, también deviene en ventajas para el pueblo que la recibe. Así, como Séneca le explica a Nerón:

Hay que reconocer que ninguna de las virtudes es más afín al hombre, puesto que ninguna es más humana, y esto no sólo hay que reconocerlo entre nosotros que defendemos que el hombre es un animal social, engendrado para el bien común, sino incluso entre los que entregan al hombre en manos del placer, entre aquéllos cuyas palabras y actuaciones se enfocan en provecho propio; pues, si aspira a la tranquilidad en su vida privada, lo ha hecho con una virtud inherente a su naturaleza, virtud que ama la paz y contiene las manos. (*Sobre la Clemencia* I 3,2).

Llevar a cabo actos clementes es posible por las mismas razones que la justicia lo es. Se está frente a un ser humano, ya sea el emperador, el político, el legislador, el administrador de justicia o el común de los romanos, que, por naturaleza, en razón de su propia tendencia a la autoconservación y la de sus congéneres, se aleja de los excesos y encuentra en el equilibrio su posición ideal.

Si en la aplicación de la justicia el desequilibrio le atrapa, por ejemplo, por vía de la ira, la venganza o el ensañamiento, se levanta ante él la racionalidad, que le permite detenerse, observar y examinar las situaciones sobre las cuales debe emitir juicio y a partir de las cuales debe actuar. Siguiendo el camino estoico de la acción, habiéndose detenido, observado y examinado las variables que se deben considerar en la aplicación de la justicia, a sabiendas de que es una virtud y que es debido apegarle a ella, puede aplicarla y, cuando los casos así lo ameriten, valerse de la clemencia para que la justicia mejore su gobierno, beneficiándose no solo a sí mismo, sino a otros.

Si aun con lo anterior se dubita en la aplicación de la justicia, no se olvide nunca que no solo son las razones externas las que incitan a ser justos. Séneca, apeguándose al estoicismo, reitera que si no se encuentran razones en la exterioridad que den fundamento a la necesidad y beneficios de ser justos, habrán de encontrarse en la interioridad. Quien desee

ser justo y clemente, debe volverse hacia sí mismo, para encontrar en su interior lo que Séneca, dirigiéndose hacia Nerón, llama auto-respeto (*Sobre la Clemencia*, I 1, 4 y *Sobre la Clemencia* I 1,8), que, por extensión, potencia el respeto hacia los demás.

6. Conclusiones

La necesidad senequiana de hacer del emperador un gobernante justo va más allá de la estipulación de la clemencia como virtud especial del gobernante o de las ventajas que conlleva el hecho de ser clemente. Séneca desea esto para Nerón, porque cree en una bondad natural humana de la cual el gobernante no escapa y que trasciende los límites administrativos de la adecuada aplicación de la justicia, pues ella misma, incluida la clemencia como una de sus especificaciones, se amplía a los espacios sociales cotidianos por vía de los beneficios.

La bondad natural a la que el cordobés apuesta choca de manera abrupta con dos niveles de acción humana que darían cuenta, si no de su imposibilidad, por lo menos de su dificultad. A nivel personal-individual, la bondad natural, que ayuda a fundamentar la autoprotección y conservación de sí y de otros, se enfrenta a su propia superación debido a que cualquiera, por razones internas o externas, aun siendo bueno por naturaleza, puede actuar mal de manera ocasional o de manera reiterada, ganándose así, el calificativo de malo. En el plano sociopolítico, esa bondad adjudicada por Séneca a todos los seres humanos se ve opacada por las costumbres del lugar en el que se vive. Toda conducta individual es producto y, en alguna medida, copia de lo que se hace en la sociedad a la que se pertenece, de manera tal que, a cualquier ser humano, Séneca le recomienda que, antes de emitir un juicio, se detenga y recuerde que “cuando juzgues sobre las costumbres de uno solo, medita sobre las de todos” (*Sobre la Ira* II 13,1), ya que “[...] las costumbres las tomamos de los que viven con nosotros” (*Sobre la Ira* III 8,1).

Si la bondad natural es superada por limitaciones internas del que desee ser bueno y también puede estar condicionada y ser superada por factores externos, como las costumbres de la sociedad en la que se vive, la adjudicación de bondad al emperador, por parte de Séneca, obedece, primero, al simple hecho de que es un ser humano. Segundo, a una medida de precaución, pues, sabiendo el cordobés que Nerón, debido a su poder, puede actuar con malevolencia o incluso no apegarse a ninguna ley, y con ello, actuar a su antojo, se vale de la bondad para mantener la esperanza de que el emperador, no haga uso abusivo de su poder y, más bien, actúe de la forma en que los gobernados esperan y necesitan, de manera justa y virtuosa.

El emperador goza de condiciones particulares que, por casualidad, antojo, necesidad o conveniencia, le protegen, de manera especial, ante las situaciones adversas de la vida. La

situación de los romanos comunes, es diferente, pues, lo que el romano del diario vivir realice será cuestionado, tasado y penalizado desde su nuda condición de subordinado. Por esto, se puede afirmar que, en las obras del cordobés, se plantea, justificada o no, una moral diferenciada, ya que el gobernante y el gobernado son vistos de manera disímil. Al gobernante se le permiten acciones, apegadas o no a la ley y a las costumbres, que para el romano común no serían factibles pues, en caso de llevarlas a cabo, pondrían en riesgo su vida.

Nerón y los romanos comparten su calidad de humanos, pero las condiciones especiales en la que se encuentra el emperador, hacen que Séneca esté atento para que él no se aleje de la virtud. Precisamente, ante la inminencia de la tiranía y la crueldad (*crudelitas*) de la que puede valerse el emperador, el cordobés, recordándole que la justicia va más allá de fórmulas legales²⁶, le pide que aplique la justicia de manera responsable (*Sobre la Clemencia* II 2), y es en ese sentido, que la clemencia se convierte en la alternativa que permitirá solventar las deficiencias existentes, tanto en las leyes como en la aplicación adecuada de la justicia.

Otro elemento que debe considerarse es la pertinencia de la justicia ante lo que se vive cotidianamente. Para el cordobés, lo que sucede en derredor es caótico y, en la mayoría de los casos, humanamente desdeñable, pues todos, a la manera de los espectáculos, están dispuestos a observar matanzas y a matar, para mantener seguro su espacio en el banquillo del teatro de la vida. Ante esto, ¿a qué recurre? A la justicia. Recuerda que, por naturaleza, se tiende a la protección de sí y de los otros; que una forma de protección es la de ser útil y cooperativo entre congéneres y, como es debido según el estoicismo, que lo que se debe hacer debe hacerse de la mejor manera posible y de forma responsable.

La responsabilidad es para consigo y los otros y, por ello, se convierte en una nueva forma de protección y de conservación. Sin embargo, Séneca sabe que se puede hacer todo lo contrario, es decir, ser irresponsable. Si esto sucede, se pierde la conexión con el linaje humano y, por ello, es necesario examinar las circunstancias, y, en aras a ser virtuoso, detenerse, observar, analizar, imaginar y practicar otras formas de relacionarse, más humanizadas y justas, dentro de las cuales está la clemencia.

Pero, debido a que aun cuando se profesa la igualdad entre todos los seres humanos, sus acciones son particulares y, por lo tanto, no homogéneas, la aplicación de la justicia no es fácil. Quien desee ser justo, habiendo comprendido que nadie actúa de manera idéntica al

²⁶ El cuestionamiento a las formas tradicionales de hacer justicia, y la afirmación de que la clemencia va más allá de las leyes, como explica C. Codoñer (2007, p. 105), está relacionado con la llamada fórmula política, que, de acuerdo con era un procedimiento jurídico ordinario en el cual se involucraban un acusador y un defensor para establecer la base sobre la que se desarrollaría el juicio, la cuestión sobre la que se debía debatir, al igual que los términos legales bajo los cuales se llevaría a cabo todo el proceso.

cometer un delito, y con el fin de no alejarse del equilibrio estoico al que está llamado, debe analizar el máximo de variables vinculadas al asunto que debe resolver.

Lo anterior, no es solo una práctica objetivamente necesaria para el buen curso de las acciones legales, sino que también ayuda al administrador de la justicia y al delincuente. Al primero, le ayuda porque, al examinar con detalle cada caso, se protege y da cuenta de su interés de ser justo y virtuoso. Al segundo, le ayuda porque, como consecuencia del examen detallado que realiza el administrador de justicia sobre la falta cometida, puede suceder, por ejemplo, que le perdonen la vida, que le disminuyan en cantidad o modifiquen en calidad la pena que le corresponde, que se la conmuten o, incluso, que no se la impongan.

Cuando se examinan todas las variables alrededor de la comisión de una falta, Séneca recalca diferentes aspectos de su doctrina. Por un lado, la vulnerabilidad humana y la forma en que la etapa de vida en la que se encuentra cualquier ser humano afecta las acciones que realiza, de lo cual es ejemplo la consideración de la edad del niño y la inexperiencia del joven. Por otro, la rigidez o flexibilidad del sistema de ordenamiento social romano, al ubicar en el mismo nivel a los dioses, el hombre bueno y el padre, amparándose en la cualidad extensiva del derecho tutelar. De igual manera, la importancia medular que tienen el ejercicio racional y el saber, como criterios para actuar y la debilidad humana, al criticar el apego a las pasiones, en especial a la ira, como forma de ensañamiento en la aplicación de un castigo. Igualmente, es parte de su doctrina la consideración de la distancia entre la normativa y la aplicación de la justicia, ya que, pese a lo estipulado y a la existencia de diferentes tipos de castigos, según el crimen sea público o privado, es la voluntad del emperador o su mandato a quienes aplican justicia, la que va a determinar el futuro inmediato del criminal.

Finalmente, unido a lo anterior, al examinar las variables relacionadas con la comisión de un delito, el cordobés hace patente que Nerón, aun cuando claramente está en una posición privilegiada, puede, en tanto humano, representar a cualquier romano. La aplicación de la clemencia, al igual que el uso adecuado del intercambio de los beneficios, da muestra de la justicia. Además, dan cuenta de que, pese a la inclinación del humano a errar, la perfectibilidad de las acciones, el mejoramiento moral y de las relaciones humanas en el camino a la virtud, son posibles.

CAPÍTULO 2

EJERCICIO DEL PODER Y FORMA DE GOBIERNO

Pero un hombre bueno ni puede hacerse, ni comprobarse tan presto.
 ¿Sabes a quién calificaría yo ahora de hombre bueno?
 A ese, que lo es de segunda categoría;
 porque el otro quizá, como el fénix,
 nazca una vez cada quinientos años.

Epístola 42,1

INTRODUCCIÓN

En este segundo capítulo se desarrolla la temática del poder, su ejercicio y la forma de gobierno ideal que Séneca propone para la Roma del momento y que establece como meta para que Nerón pueda mantener su gobierno.

Para lograr lo anterior, primero, se justifica la presencia de teoría política en la filosofía del cordobés, debido a que sí existe en ella un análisis sobre el poder que busca explicarlo, justificarlo, criticarlo y fundamentarlo, al investigar su adquisición, mantenimiento, organización y división.

En segundo lugar, se explicita cómo el poder es una forma de dominación, para, posteriormente, como tercer apartado del capítulo, considerar las formas en que el poder se manifiesta, es decir, por la coerción, la persuasión y la retribución. Seguido de este tema, como cuarto apartado de trabajo, se analizan las limitaciones internas y externas que la realidad le impone al poder neroniano, aun cuando este es catalogado como absoluto. Estas limitaciones refieren, en lo interno, a la necesidad de que el emperador domine sus pasiones y, en lo externo, a que considere que, aun cuando su poder es calificado como absoluto, puede verse restringido por las insurrecciones, la estructura política en la que está inmerso su ejercicio y la consideración de la unión del emperador y el pueblo como uno solo. Finalmente, también son limitaciones externas al poder absoluto el hecho de que el emperador esté expuesto y, en alguna medida, determinado por la opinión pública, al que la propiedad privada, entendida esta como la tenencia de bienes y como la vida de cada ser humano, que es inalienable.

Como quinto apartado del capítulo, se desarrolla el tema de la monarquía imperial como forma de gobierno ideal para la Roma del momento, y luego, ocupa el sexto y último lugar, el análisis de la posibilidad o no de ejercer de manera virtuosa el poder.

1. La presencia de teoría política en la obra senequiana

En los escritos del cordobés se encuentra diseminado mucho de lo que atañe a la teoría política, la cual se caracteriza esencialmente por englobar y tratar de dar respuesta a la conducción de las situaciones sociales humanas, tomando como eje central el poder. En relación con el poder, la teoría política se encarga de explicarlo, justificarlo, criticarlo y fundamentarlo, al investigar, entre múltiples variables, su adquisición, mantenimiento, organización y división, al igual que las formas en que se manifiesta (L. Strauss [1970], F. Pacheco [1980], B. Goodwin [1988], L. Bouza-Brey [1991] y J. Vallés [2007]).

Además, según W. Montenegro (1993, p.13-23), para poder teorizar sobre lo que acontece en los espacios políticos, se debe tomar en cuenta que todo fenómeno político se caracteriza por ser dinámico y permite transiciones lentas o abruptas, según sea que se les lleve a cabo desde la evolución o desde una revolución. Si se enfoca la mirada en la evolución, los cambios que operan en la sociedad son graduales y sistemáticos, sin empleo de violencia. Por el contrario, si se vuelca la mirada a la revolución, la implementación del cambio es de orden radical y está caracterizada por el uso de la violencia como instrumento que permite la toma del poder y el derrocamiento del gobierno de turno, para luego insertar los cambios que se desean.

Finalmente, el mismo autor afirma que toda teoría política contiene tres elementos esenciales, “[...] 1) el análisis crítico del pasado y del presente; 2) un programa para un futuro ideal; 3) [y] un método de acción mediante el cual se efectuará la transición del presente hacia el futuro ideal” (1993, p. 24-25), componentes que también están presentes en las obras del cordobés.

Séneca examina críticamente el presente y el pasado, al referirse a las conductas personales y sociales de su entorno que él considera necesario mejorar, por ejemplo, la vida desenfrenada de sus congéneres (*Epístola 47,7*) o la crítica que hace al maltrato hacia los esclavos (*Epístola 47*). También examina críticamente el pasado y el presente al enfatizar en la necesidad de retornar a la edad de oro (*Epístola 90,4*), época en la cual, revalidando lo que comúnmente es llamado estado naturaleza:

[...] los primeros mortales y los hijos que nacieron de ellos secundaban sin corromperse la naturaleza y reconocían a una misma persona como a su caudillo y su ley, confiándose a la decisión del mejor; porque es norma de la naturaleza someter lo más débil a lo más vigoroso. (*Epístola 90,4*).

La cita anterior, además de evidenciar la conveniencia de apegarse al modelo de la naturaleza, como sí lo hacían los antepasados, refuerza no solo la necesidad de un

gobernante supremo, sino que deposita en él la responsabilidad del restablecimiento del equilibrio en la dinámica sociopolítica, lo cual, idealmente, se logra por el poder que le ha sido otorgado al monarca, en conjunción con la fusión de este último con la ley.

Asimismo, refuerza que, si se parte de una idea de naturaleza equilibrada, ejemplar, modélica e imitable, las posibilidades de negar la urgencia del monarca y de la monarquía imperial como opción de gobierno ideal son mínimas, pues la naturaleza ya ha establecido la existencia de inferiores y superiores y que los inferiores estén sometidos por necesidad y de manera natural al poder del superior.

La consideración nostálgica de lo bueno del pasado y la necesidad de aplicar en el presente lo que en el pasado sí se hizo de manera correcta, está impregnada de moralidad. El pasado fue mejor debido al estado de inocencia en que todavía se mantenía en el género humano, un estado que debería de devolverse a los habitantes del presente (*Sobre la Clemencia* I 1,3), pues los antecesores se caracterizaron por ser “[...] varones de elevado espíritu, recientemente salidos, por así decirlo, de manos de los dioses; porque no hay duda de que el mundo, todavía no agotado, producía seres mejores” (*Epístola* 90,44).

Fue en el pasado cuando el ejercicio de gobierno era un servicio y no una forma de dominación y, de igual manera, en el pasado, los gobernantes, personificados en la imagen de Augusto, guardaban una conducta virtuosa, pues él se caracterizó por no perseguir con saña a aquellos que le causaban daño (*Sobre la Clemencia* I 10, 3) y por ser apacible y comedido en sus acciones (*Sobre la Clemencia* I 9, 1), aun cuando pudo haber actuado de manera violenta. Augusto, de la misma manera que deberían de hacerlo los gobernantes del presente en el que Séneca se encuentra, no permitía que la ira se albergara en él (*Sobre la Ira* III 23, 4), mostraba entereza de carácter aun cuando enfrentaba situaciones personales adversas como el duelo (*Consolación a Marcia* 15, 2 y *Consolación a Polibio* 15, 3), siendo así un gobernante virtuoso.

Otro de los elementos esenciales de la teoría política es la formulación de un programa para un futuro mejor. Aun cuando en toda la obra de Séneca están diseminadas afirmaciones que podrían ser catalogadas como pautas de orden político, es aceptado que es en *Sobre la Clemencia* donde dicho programa político se encuentra (I. Roca [1989], M. Griffin [2003], C. Codoñer [2007], S. Braund [2011]), ya que en este texto se integran una serie de patrones de conducta y acciones de gobierno que Nerón deberá utilizar para mejorar las relaciones con sus gobernados y para mostrarse como un gobernante virtuoso.

Entre las pautas de conducta, se encuentran el apego a la bondad en las acciones que se realicen (*Sobre la Clemencia* I 1,5 - II 1,1 y II 6,3) y la implementación de la clemencia como una forma de justicia. Dentro de las acciones específicas de gobierno están: la conformación de los aparatos que garanticen la seguridad del emperador y del pueblo, como es la seguridad militar que estará antecedida por un pacto de seguridad mutua (*Sobre la*

Clemencia I 19,5-6), al igual que el uso moderado del poder que detenta el gobernante, pues todo ser humano merece ser tratado con dignidad y el favor del gobernante, solo por el hecho de serlo (*Sobre la Clemencia I* 1,3).

Por otra parte, si se trata del proceso de transición a un futuro mejor como componente de la teoría política, es importante señalar la existencia de una separación difusa entre el programa de mejoramiento político, que se plantea como opción para corregir lo negativo e ineficaz del pasado y el presente, y el método de acción para lograr la transición, que responde a las acciones que conducen al cambio en la forma de gobernar.

Son dos las formas de transición política predominantes: la evolutiva y la revolucionaria. En Séneca, el paso a un gobierno mejor debe ser paulatino, evolutivo, en lugar de revolucionario, lo cual se respalda en la necesidad de resguardo ante lo convulso de la realidad que se vivía, la evidencia de indicadores teóricos que hacen que Séneca respalde el carácter evolutivo de la sociedad y de lo político y la relación de lo evolutivo con el poder neroniano.

El paso paulatino de una forma de gobierno a otro, está fundamentado en la protección. Para el cordobés, la realidad romana del momento se caracteriza porque sus miembros mantienen costumbres corruptas (*Epístola* 114,2). Considera que, aun cuando se necesita el cambio, no se puede realizar de manera abrupta, debido a la complejidad y riesgo de los ambientes políticos que hace que lo que más se tema sea la opresión de los poderosos (*Epístola* 14,4).

Igualmente, aun cuando el cambio político es necesario y, en alguna medida urgente, no se puede olvidar que es la realidad la que dicta cómo y cuándo se toman decisiones y cuál es el momento idóneo para actuar (*Epístola* 22,2), por lo que, si la realidad es riesgosa, lo prudente es apostar por cambios progresivos que ayuden a la mejora de la sociedad sin poner en riesgo la integridad del gobernante, de sus funcionarios y del pueblo.

De igual manera, Séneca reconoce un proceso evolutivo concerniente a la vida social y política, lo cual se constata en sus afirmaciones relativas a las fases del desarrollo humano y de otros seres vivientes. Toda la existencia consta de partes y presenta círculos mayores alrededor de otros más pequeños, que incluyen el nacimiento, la niñez, la adolescencia (*Epístola* 12,6), al igual que la vejez, la cual culmina, como es de esperarse, en la muerte (*Epístola* 70,2).

Asimismo, se reconoce la evolución en el campo de la ética, debido a la valoración positiva del aprendizaje como recurso para que el ser humano mejore. Todo humano, como los niños, aprende según un modelo (*Epístola* 94, 51). La proficiencia es posible gracias al aprendizaje (*Epístola* 75, 8-18), pues esta se entiende como estado humano que, poco a poco, debe ser superado con el fin de llegar a la meta de la virtud. Esta es alcanzable por todo aquel

que así lo desee, pues en todos los seres humanos se encuentra su simiente (*Epístola* 66, 3 y 90, 46).

Igualmente, puede respaldarse la idea senequiana de que la transición política debe hacerse de manera paulatina, en la manera en que el filósofo le propone a su pupilo que ejerza su poder, que debe ser diferente a la de los emperadores anteriores. El gobierno previo al de Nerón es el del emperador Claudio y a él le precede Calígula. Ninguno de los dos, uno por supuesta debilidad y torpeza (Suetonio, *Vida de los Césares* V 2-5), y otro por exceso de crueldad y desenfreno (Suetonio, *Vida de los Césares* IV 22, 32, 36), mostró ser tan buen gobernante como debieron serlo, por lo que el cambio en la forma de gobernar era necesario.

Sin embargo, ese cambio no podía hacerse de manera abrupta, todo lo contrario, debía de realizarse de manera paulatina y tenía que estar mediado por el equilibrio entre lo nuevo que se necesitaba y lo viejo que debía desecharse o preservarse, en razón de funcionalidad o disfuncionalidad. La Roma del momento, como señalan M. Assís y M. Giménez (2002, p.51), requería que ese cambio permitiera unir y respetar la nobleza con la *mos maiorum*, las costumbres de los antecesores. Séneca no está ajeno a esta necesidad. Él examina la realidad que le circunda y promueve transformaciones que abogan por una “[...] doctrina política, la de un estado y de una sociedad que se renuevan y se modernizan, encaminándose a un futuro en que se aúnen las ventajas humanas y sociales de la monarquía con la libertad” (A. Fontán, 1989, p. 232).

Sumado a esto, P. Fernández (1991, p. 203) explica que el filósofo encuentra la necesidad de legitimar el poder imperial a modo de una monarquía, por considerarla «la mejor de todas las instituciones de autoridad engendradas por la Naturaleza» (*Sobre la Clemencia* III 17, 2). Así, induce a Nerón a optar por una autoridad total, sagrada y solar, y le enseña la forma de ejercerla a partir de la ética y el espíritu humanista estoico. Esto permitiría al emperador tener una autoridad ciertamente despótica y, a la vez, conducirse como sabio (*Sobre la Clemencia* III 9-10).

En este sistema político propuesto como motor de cambio, la forma de gobierno y el emperador se identifican, son uno solo, de tal manera que no pueden separarse sin perjuicio. Esta fusión no es esperable, es necesaria, y no se reduce al hecho de que “[...] hace tiempo que el César se ha revestido del Estado [...] aquél necesita fuerzas y este una cabeza” (*Sobre la Clemencia* I 4,3), sino que se amplía, debido al vínculo de lo personal con lo social.

De la salud del emperador depende la salud del pueblo. El individuo es parte y extensión de lo social; la salud de su cuerpo está enlazada a la salud de su alma; sus acciones individuales afectan lo sociopolítico; el amor a sí mismo se extiende a los otros, a la patria y al cosmos. En síntesis, cada uno y cada sociedad muestra su condición virtuosa de la mejor manera, lo que es posible porque todos son tendientes a la mejora y porque el proceso de mejoramiento personal y sociopolítico se vincula con la capacidad de detenerse, observar,

analizar, imaginar y practicar un mejor mundo posible, que para Séneca yace en la monarquía imperial cuando de sistemas políticos se trata. Pero todo sistema político, ya sea nuevo, viejo o en transición, sea útil o inútil para los objetivos del pueblo y del gobernante, es, de manera indefectible, un ejercicio de poder y, en ese sentido, una forma de dominación por lo cual debe analizarse lo que Séneca comprende por poder, sus alcances y sus limitaciones.

2. El poder como forma de dominación

Las aseveraciones positivas sobre el poder que se encuentran en las obras de Séneca están relacionadas con su delimitación como capacidad para hacer algo y es este tipo de poder el que activa y mantiene la posibilidad de mejoramiento humano, ya que implica el tránsito de un estado actual a otro. Toda persona puede aprender y superar sus propios límites. Todos, pese a los condicionamientos que se puedan presentar en su intento de superar lo que les acontece, poseen los recursos necesarios para mejorar su estado inmediato. De no ser así, la propuesta ética del cordobés se tornaría inviable, pues la simiente de la virtud, y con ella la posibilidad de cambio, se encuentra en cada uno de los seres humanos. Sin embargo, paralelo a lo anterior, cuando el poder (*imperium*) es relacionado con el ámbito político, predomina el calificarle como una forma de dominación, aquel poder que por sí mismo implica jerarquía y, por ello, deviene en desigualdad entre las partes que están inmersas en su dinámica.

Sin importar el nombre que se le otorgue a los incluidos en la dinámica del poder, ya sea que se les llame gobernante/gobernado, dominador/dominado, superior/inferior, amo/esclavo, emperador/súbdito, la relación que se establece implica necesariamente una división entre las partes. Por lo anterior, los implicados pasan a ser y se mantienen como desiguales, debido a que los unos tienen, o se les otorga, mayor injerencia sobre los otros y sobre todo lo que a ellos atañe. Es esta dinámica y relación desigual la que permite la acción de gobernar, ya que presupone que los gobernados entregarán, por voluntad o por la fuerza, su autonomía a otro, a alguien a quien, por la adjudicación real o ficticia de características especiales, se le considera más apto para ejercer las funciones de gobierno a las que debe dedicarse y se le otorga entonces autoridad (*auctoritas*).

La autoridad, como señala J. Arce (2012, p. 194), es una cualidad que no se vota ni se decide, se entrega, se cede y, según explican M. Assís y M. Giménez (2002, p. 43-44), es uno de los componentes principales del poder supremo que en el período del imperio permitió delegar el poder en un hombre valorado como excepcional y determinó las relaciones entre él como líder gobernante y los ciudadanos.

La excepcionalidad ubica al gobernante por encima de los gobernados, por lo que la relación entre él y sus subordinados involucra sumisión. Se afirma que el grupo de gobernados cede su autonomía (autogobierno e independencia) por voluntad o por la fuerza, debido a que

el acto de ceder está directamente relacionado con la manera en que el gobernante ha llegado al puesto de poder y a la forma en que lo ejerce. Así, será muy diferente enfrentarse a un escenario en el que, por supervivencia o bienestar, se puedan comprender y aceptar las razones por las cuales es importante o necesario que alguien gobierne a otros, a encontrarse envuelto en una situación en la que, por un ejercicio de dominación vertical, unidireccional y despótico, el grupo gobernado no puede más que mantenerse en sumisión.

A lo anterior se suma la adjudicación del poder. Ese individuo que gobierna llega a gobernar porque se le ha colocado en una posición superior respaldada por una caracterización real o ficticia de su persona y de todo aquello que requiere el acto de gobernar. Nerón llega al poder por dos razones. Por un proceso de manipulación de circunstancias orquestado por su madre Agripina, es nombrado emperador, sin que su nombramiento implicara necesariamente que el joven gobernante contara con las cualidades personales, ni los instrumentos logísticos propios de la dinámica de gobierno, para ejercer su puesto de manera adecuada. Por otra parte, según las costumbres de la época, sin importar realmente lo que acontece a los gobernados en su cotidianidad, en la igualación del emperador a los dioses se demuestra y confirma su aprobación para ejercer el poder (M. Assís y M. Giménez, 2002, p. 52). Es decir, gracias al hecho de que el emperador es perfilado y observado míticamente como César, como un dios, puede ejercer el poder y, en realidad, no tendría razones para no hacerlo, ya que los mismos dioses lo avalan y lo protegen. El gobernante, en calidad de divinizado²⁷ es considerado como omnipotente y, por ello, solo basta con contemplarle para estar protegido (*Consolación a Polibio* 12,3) y, por ello, se le puede amar.

El poder del emperador es absoluto e, incluso, puede llegar a ser despótico, pues al estar ubicado por encima de las leyes (*Sobre la Clemencia* I 1,4), puede actuar de manera abusiva o corrupta (J. Barrasús, 2013, p. 41). Al ser esto así, los gobernados verán limitadas

²⁷ Sobre la divinización del emperador como gobernante, según C. Codoñer (2007, p. 5), en el soliloquio de Nerón (*Sobre la Clemencia* I 1-2) se encuentra la simiente de la divinización del poder absoluto, a partir del vínculo que Séneca establece entre el gobernante y los dioses. Por su parte, J. Blásquez (1999, p. 53-54), afirma que César había recibido, en vida, honores divinos y que, luego de su muerte, fue convertido en dios por Augusto, situación que a partir de ese momento permitió que los emperadores fueran vistos y valorados como dioses en la tierra, aun sin serlo. Según explica Suetonio (*Vida de los Césares* IV, 22), Calígula se atribuye a sí mismo una majestad divina, y a Claudio, habiendo sido proclamado dios luego de su muerte, Nerón le arrebató esta clasificación, que luego Vespasiano le devuelve (*Vida de los Césares* IV, 45). La idea de divinización de los emperadores se hace patente en las obras del cordobés, por ejemplo, primero, al catalogar a Augusto como gobernante divino (*Sobre la Clemencia* I 1,6 - I 9,1 - I 11,1 y *Sobre la Ira* II 5,5 - III 23,4 y 24,1). Segundo, al establecer un paralelismo entre la bondad y el poder de los dioses con la que debería ser propia del emperador (*Sobre la Clemencia* I 19, 8 - I 21,2 - 26,5 y II 6,3). Séneca califica a Nerón como un dios solar y es por eso que no puede ocultarse y a él se puede acudir (*Sobre la Clemencia* I 8,1 y I 3,3). De igual manera, el emperador está protegido por los dioses debido a que es por su favor que ha sido asignado como gobernante en la tierra.

o nulas sus oportunidades de reclamar mejoras sobre su condición de sumisión, ya que, ante el reclamo o la subversión, el emperador, como dios omnipotente, puede quitarles la vida.

Teniendo esto en cuenta, debido a que uno de los temores más fuertes del ser humano es el mal que ocasiona la violencia del más poderoso (*Epístola* 14,3-7), los gobernados deben evitar, a toda costa, molestar al emperador. Sus acciones deberán estar mediadas por la cautela y la previsión. Siempre, pese a todo, aun cuando le teman y aun cuando sus condiciones de vida sean precarias, tendrán que mostrarse leales al emperador para así poder salvaguardar su integridad, su vida.

En la figura del emperador se encuentra, entonces, un ejercicio de poder absoluto, que es delegado, protegido y validado por los dioses, que se mantiene, casi siempre, por vía del temor y de la inherente sumisión que implica la obediencia. Para L. Bouza-Brey (1991, p. 120-123) y B. Goodwin (1988, p. 10), esta es parte constitutiva de la dinámica del ejercicio del poder, porque este siempre va a requerir, de manera directa o indirecta, que unos hagan lo que no harían si estuvieran en otras condiciones.

Es decir, con el fin de ejercer poder sobre otros, es necesario que quienes se encuentren en condición de subordinación se autolimiten o sean limitados por parte del gobernante, para que actúen dentro del margen de las restricciones que les condicionan. Esto está directamente vinculado con el tipo de poder que se ejerce y las fuentes que lo constituyen.

3. Tipos de poder: coercitivo, persuasivo, retributivo

Al poder absoluto delegado, protegido por los dioses y mantenido comúnmente por el temor y la obediencia, se unen sus fuentes básicas, que aun cuando no son nombradas de esta manera en la obra de Séneca, sí se encuentran presentes. Estas fuentes del poder son la coerción, la persuasión y la retribución, y devienen por sí mismas en tres tipos de ejercicio de poder: el coercitivo, el persuasivo y el retributivo, respectivamente.

De acuerdo con L. Bouza-Brey (1991, p. 122), se está en presencia de poder coercitivo cuando se obtiene obediencia del gobernado por la privación o amenaza de privación de la vida, la integridad, las posesiones o la libertad, mientras que el poder persuasivo consiste en la obtención de la obediencia por la unificación de preferencias y prioridades ajenas con las propias, convenciendo a los que tienen que obedecer de la bondad, la justicia o corrección de los objetivos o modelo de orden proyectado, por parte del que tiene el poder.

Finalmente, la dinámica retributiva de poder se activa cuando en ella lo que sobresale es una relación de intercambio en la que media la utilidad mutua entre el que manda y el que obedece, ya que el obediente se mantiene en condición de sumisión con el fin de obtener algo por parte del que manda, a la vez que el que manda, recibe la ventaja de la obediencia de ese sobre el cual ejerce su poder.

En las obras de Séneca se encuentran estos tres tipos de ejercicio del poder, ya sea en la relación del emperador Nerón con sus gobernados, con su preceptor, con las estructuras y organizaciones gubernativas que le permiten su mandato, por ejemplo, el senado, las asambleas, las magistraturas, la milicia y los encargados de la aplicación de la justicia, o en las relaciones que él, como autoridad suprema, mantiene con los romanos que están bajo su dominio o, incluso, entre los romanos mismos.

El hecho de que el emperador, ejerciendo él mismo el poder o valiéndose de sus estructuras, organizaciones de gobierno y funcionarios, pueda amenazar con quitar la vida o, efectivamente, quitarla, se convierte en la máxima expresión de ejercicio coercitivo, que también se encuentra presente cuando se amenaza la integridad humana por los excesos en el castigo a un condenado a una pena.

Por otra parte, la relación de Séneca con el emperador es persuasiva, cuando el cordobés hace uso de los insumos doctrinales encontrados en *Sobre la Clemencia*, para convencerle de la pertinencia y conveniencia de la forma de gobierno a la que apuesta, que se caracteriza por hacer de la clemencia el medio y objetivo del acto de gobernar (L. Astrana [1947], L. de Oliveira [2000], J. Mangas [2001], C. Codoñer [2007], S. Braun [2009], I. Roca [2010] y J. Honorio [2018]).

Luego, Séneca y Nerón se involucran en una dinámica retributiva de poder, cuando el cordobés, sin importar si la intención era o no utilitaria para ambos, obtiene algún grado de obediencia del emperador para que establezca la clemencia como forma de aplicación adecuada de la justicia o lleve el gobierno de la manera más adecuada posible. Esto corresponde al llamado quinquenio neroniano, donde Séneca y Burro fueron los responsables de mucho de lo realizado exitosamente por Nerón.

Asimismo, se encuentra retribución en la dinámica social del buen uso de los beneficios, es decir, del intercambio de favores, al igual que la hay en la instrumentalización de Séneca hacia Nerón, con el fin de hacer eco de su doctrina. El uso que hace Séneca del emperador para dar a conocer su doctrina es evidente para M. Griffin (2003, p. 133 y 2001, p.76), porque Séneca cumplió con tres funciones que le trajeron beneficios a él como preceptor y político: primero, asumió la responsabilidad de la promoción del nuevo régimen; segundo, cumplió funciones de propagandista al estar asociado con la escritura de discursos y, tercero, estuvo siempre inmerso, aunque fuese por obligación, en las tareas en las que debía auxiliar a Nerón.

4. Limitaciones al poder absoluto

El poder adjudicado a Nerón es calificado como absoluto. Sin embargo, es necesario problematizar la distancia entre lo que se plantea en el plano conceptual e ideal de esta forma de poder y la realidad de su ejercicio.

El emperador, aun con su igualación a los dioses, no es un dios y, en ese sentido, el poder que detenta queda limitado no solo por su innegable condición humana, que le hace imperfecto, sino por factores externos e internos que le ponen freno a su ejercicio y le obligan a recordar que, como cualquier otro ser humano, en él están depositados los gérmenes de la ciencia, pero no la ciencia misma, que requiere ser captada por observación, cotejo y analogía de las acciones realizadas con frecuencia (*Epístola 120,4*).

La ciencia aquí refiere a la virtud, y de manera extensiva, se hace referencia con ella a la forma de hacer las cosas. La ciencia, en este caso, se entendería como todo aquello que es necesario para que el acto de gobernar del emperador sea virtuoso. Nerón, aun siendo emperador, no necesariamente contaba con ella, lo cual no solo riñe con las cualidades personales de él como agente político, sino también con lo que se entiende como poder absoluto y la forma en que este se ejerce y manifiesta.

El hecho de que no se posea plenamente ni la virtud ni la ciencia de gobernar de manera virtuosa, permite afirmar, por un lado, que tanto la virtud como la ciencia de gobernar son objeto de aprendizaje. Por otro, que debido a que el aprendizaje es necesariamente humano, en él se presentan limitaciones que pueden truncar la realización máxima de ambas intenciones: el ser virtuoso y el llevar a cabo un gobierno que no se aleje de la virtud.

El emperador, como humano, no es ni virtuoso ni buen gobernante de manera innata; debe aprender y practicar las cualidades que le permitan ser cada vez mejor como persona y como elegido para el dominio de los asuntos políticos. Debe, día a día, acercarse a la virtud, demostrar ser dueño de sí para que, por extensión, su autodomínio le permita dominar, gobernar a otros.

Con el fin de lograr ese gobierno sobre otros, que debe estar direccionado a la virtud, el emperador debe lidiar con diferentes situaciones y aprender a moderarlas, porque si esto no se logra, se pone en entredicho su capacidad gubernativa. Para gobernar de manera virtuosa, el emperador está en la obligación de regular y dominar situaciones externas e internas que pueden afectar su ejercicio gubernativo. Por ejemplo, en lo interno, tendrá que saber lidiar con la ira y las otras pasiones que pueden afectar su desempeño, mientras que, en lo externo, tendrá que estar al tanto y tratar de controlar circunstancias como las insurrecciones, la estructura política misma en la que se ve inmerso, la forma en que ejerce el poder, la influencia de la opinión pública y el dominio de la propiedad privada.

4.1. Limitaciones internas al poder absoluto: la ira, sus alcances, momentos y agentes

En consonancia con la época y el estoicismo que se promovía, para efectos de ejercicio del poder y de la forma de llevar a cabo el gobierno, como es propio de la antigüedad, lo que se le demandaba a un funcionario político era que fuera virtuoso, ya que, como Séneca lo explica y otros analistas de su pensamiento lo reafirman, “[...] el gobernante se elegía por su valor moral, por ello gozaban de suma felicidad los pueblos en los que no podía ser más poderoso sino aquel que era el mejor [...]” (*Epístola* 90,4). En esa época:

[...] lo que importaba era solamente el hecho de que los hombres libres no podían aceptar como maestro un hombre que no fuese capaz de controlar sus pasiones [...] (L. de Oliveira, 2000, p. 112)²⁸.

De igual manera:

[...] al funcionario de cargos públicos no se le exigía [...] un talento innato o unos especiales conocimientos, sino, por encima de todo, rectitud, honestidad e incorruptibilidad. [...] se le exigieron niveles culturales o conocimientos específicos adecuados a un oficio que se desempeñaba como honor, o sea, en razón de cualificaciones éticas, sociales y jurídicas o económicas y no en virtud de una preparación que hoy definiríamos como ‘profesional’ (J. Rodríguez, 1988, p. 407-408).

En el plano personal, debido a que Séneca plantea que el abuso del poder es la práctica más común y esperable en el campo político (*Sobre la Clemencia* I 5,4), y por el hecho de que este abuso está entroncado con las pasiones, si el gobernante desea ser virtuoso, no debe dejarse llevar por la ira, pues esta pasión demuestra irracionalidad y falta de dominio personal, elementos que, para efectos de desempeño en funciones políticas, van en detrimento de uno de los requisitos principales que debe cumplir el político: aprender a gobernarse a sí mismo para luego gobernar a otros (*Epístola* 37,4).

Así las cosas, con el fin de encaminarse hacia un adecuado ejercicio del poder, la restricción interna prioritaria a la que debe someterse el gobernante es la eliminación de la ira como pasión, la supresión de esa locura transitoria, que destruye a quien la alberga y echa abajo todo aquello que por ella es afectado (*Sobre la Ira* I 1, 2 y *Sobre la Clemencia* I 1,2). La eliminación de la ira requiere de la consideración de tres aspectos: su alcance, sus agentes y sus momentos de aparición.

²⁸ Traducción propia.

Según I. Pajón (2018, p. 11-25), cuando se señala que la ira debe eliminarse en el individuo, se está frente a un alcance de tipo particular, ya que es vivida de manera única por aquel que la padece, según sean sus características personales y las circunstancias inmediatas que le rodean.

Por otra parte, cuando se hace referencia a las consecuencias que la ira trae para los pueblos que de ella son presa, se le otorga a esta pasión un sentido histórico-político al ser catalogada como un mal propio de las naciones que está inmersa en un mal gobierno. Asimismo, aquí se agrega que la ira se convierte en un asunto político porque ella, al ser el motor de disputa entre partes, entre los pueblos o las naciones, lleva a matanzas y destrucción y, con esto, promueve el alejamiento del individuo o de los grupos que se destruyen entre sí, del principio de comunidad humana.

Sobre los agentes de la ira, como explica J. Barrasús (2013, p. 64-65), la extirpación de esta dañina pasión recae tanto en el que se desempeña activamente en labores políticas formales, como en aquellos que no se dedican a estas tareas, lo que, de nuevo, en consonancia con el estoicismo, da cuenta de la unión de lo personal con lo social y del influjo político que tienen ambos espacios, sin importar el rango u ocupación que se cumpla en la sociedad.

Finalmente, el mismo proceso de eliminación de la ira implica dos momentos y responsabilidades que pueden o no valorarse como irreconciliables. Por un lado, una vez aparecida la ira, quien la padece debe hacer todo lo posible por controlarla hasta llegar a su extinción. Por otro, cuando la ira no ha aparecido, lo que corresponde es revisar y controlar todo aquello que contribuya a su surgimiento, para así evitarla.

Sin embargo, no debe olvidarse que, aun cuando se logre el dominio interno o externo de la ira, a todo ser humano, especialmente al gobernante, se le presentan situaciones externas que escapan de su control y que van en detrimento de su poder.

4.2. Limitaciones externas al poder absoluto

Con el fin de llevar a cabo un gobierno regido por la virtud, el emperador, como detentador del poder supremo, debe regularse a sí mismo en la forma en que ejerce el poder, a la vez que está obligado, aun cuando su poder es catalogado como absoluto, a no abusar de él. Las mismas circunstancias y condiciones de este supuesto poder absoluto, se imponen como regulación. Por ello, en las obras de Séneca, pero especialmente en *Sobre la Clemencia*, según indica J. Honorio (2018, p. 77-81), se dan a conocer una serie de limitaciones al supuesto poder absoluto del emperador, como lo son: las insurrecciones; la estructura política en la cual y a partir de la cual se ejerce el poder (que obliga a restricciones del poder mismo); la fusión existente entre el emperador, el poder, el pueblo y la forma en que gobierna; la

opinión pública y, aquí se agrega, la propiedad privada, haciendo referencia con ella, por un lado, a la vida humana cuya posesión es inalienable y, por otro, a la tenencia de bienes materiales.

Previo a desarrollar lo anterior, se considera de importancia explicar algunos supuestos acerca de la dinámica del poder entre el emperador, el gobernante y sus súbditos.

El pueblo que debe ser gobernado requiere del gobernante, pues se asume que este último, tanto en lo personal como en lo político, sí sabe lo que hace, sí sabe gobernar, a la vez que sabe controlar sus pasiones. En ese sentido, como Séneca lo indica, se convierte en ese humano que, siendo el mejor, debe ser útil en el campo de la política, pues este tipo de trabajo solo incita a los mejores (*Sobre la Providencia* 5,4).

Con estas afirmaciones, aceptando de previo que el emperador, en comparación con sus gobernados, se encuentra y goza de superioridad material y de poder, se presenta y valida la idea de superioridad moral del gobernante sobre aquellos que están bajo su dominio, situación que se enlaza directamente con una de las características más comunes del ejercicio del poder político: el hecho de que es, en la mayoría de los casos, un poder de élites.

Según el análisis que hace I. Zeitlin (2001, p. 253 y 256) sobre la teoría de élites de R. Mitchels, en la estructura y dinámica de ejercicio del poder, en la relación entre el gobernante y los gobernados, se evidencia, por un lado, la creencia y aceptación tácita o expresa, presente en Séneca, de que el gobernante, en comparación con el pueblo, goza de cualidades superiores y diferenciadoras que le permiten asumir su puesto y acciones de poder. Por otro, que las masas, incapaces de gobernarse a sí mismas, se benefician del liderazgo del poderoso, en tanto este se encargará de tomar decisiones que satisfagan sus necesidades.

Desde esta perspectiva, siempre habrá necesidad de algún tipo de dirección, lo que refuerza la jerarquía entre el gobernante y los gobernados, entre el emperador y su pueblo. Séneca señala que el pueblo, además de estar siempre sometido y oprimido, está enfermo, refiriéndose con esto a su debilidad moral y a su torpeza para mantenerse en el camino de la virtud, en los espacios personales y políticos.

Aun con la excitativa senequiana al mejoramiento humano, la idea de una sociedad enferma remite a una valoración pesimista de las personas por parte del cordobés. El pueblo, inclinado más al vicio que a la virtud, deberá ser objeto de dominación al requerir de orden y control para reencauzarse en el camino a la virtud. Esto justifica la presencia, que es por sí misma otra forma de dominación, de un curador, un médico, un gobernante, un maestro o un sabio, que cumpla con la tarea de aplacar o eliminar sus padecimientos.

Por la superioridad que se adjudica al que se encuentra en una posición de poder, todo aquel que sea funcionario político y se dedique a la administración de la justicia o, incluso, el que tenga una posición de superioridad dentro de las relaciones y dinámicas cotidianas, como es el caso del *pater familias*, está en capacidad y tiene el deber, según Séneca, de hacer de

la relación desigual y del sometimiento, una acción moral. En otras palabras, de todo el que esté en una posición superior, aun cuando esto implica algún grado y forma de dominación, se espera que modifique para bien las conductas de sus subordinados, con el fin de acercarlos a la virtud, lo cual se logrará, según sea el caso, por vía del consejo, la enseñanza de mejores prácticas cotidianas y el uso adecuado del poder.

Ahora bien, lo anterior evidencia dos aspectos problemáticos. Primero, la imposibilidad de eliminación de la jerarquía, lo que disminuye la capacidad de los súbditos disconformes de rebelarse y, segundo, el debilitamiento de los fundamentos del mejoramiento humano al que apela Séneca.

La jerarquía siempre estará presente, pues aun con la bondadosa intención senequiana de optimizar las relaciones sociales y políticas, al ser imposible eliminar la relación desigual entre gobernante y gobernado, el sometimiento nunca dejará de ser tal. Sumado a esto, la relación jerárquica, al tener como presupuesto básico una moral diferenciada, una moral superior, contradice los objetivos del cordobés de promoción de vínculos humanos, cotidianos y políticos, más horizontales y humanizados. De hecho, esa diferenciación moral entre el gobernante y el gobernado que sustenta la jerarquía, solo será objeto de eliminación paulatina cuando el superior aprenda a gobernarse a sí mismo, para luego gobernar a otros de una manera menos vertical y más virtuosa.

Pero, el asunto no compete solo a la relación desigual, de poder, jerárquica y moralmente diferenciada entre el emperador y los súbditos. Si bien se le demanda al gobernante aprender a dominarse a sí mismo para así ejercer su poder sobre otros de manera más virtuosa, también debe controlar los aspectos externos que pueden afectar, directa o indirectamente, su desempeño.

4.2.1. Las insurrecciones

Existe una estructura tácita o expresa de poder que se sustenta en una estructura moral y material diferenciada que es la que fundamenta y mantiene las relaciones desiguales entre las partes involucradas en las funciones políticas. Pero siempre habrá oprimidos que muestren su disconformidad con respecto al gobernante o a la forma en que se gobierne, a la vez que siempre, inmersos en relaciones de poder, se presentarán tensiones y conflictos de intereses entre gobiernos, entre el emperador y sus súbditos y entre el emperador y los funcionarios que están a su servicio.

Los oprimidos o disconformes son entendidos como “los otros”, pues, de una u otra manera, no se dejan homogenizar por la forma en que el gobierno se lleva a cabo. Estos otros, que pueden ser los extranjeros, las mujeres, los niños y los esclavos, son objeto de cuidado para el gobernante y sus funcionarios, ya que podrían desequilibrar su poder. Dentro de este

mismo grupo, también se encuentran los insurrectos, quienes pueden ser tales en relación con el expansionismo territorial romano o en el sentido moral. Al no querer ser dominados por las estructuras de poder, siempre deberán ser sometidos a mecanismos de corrección de conducta, que en la mayoría de los casos implican alguna forma de violencia o, incluso, la pérdida de la vida.

Como ejemplos de la necesidad de rectificación de conducta y de la condición de desventaja en la que se colocaban quienes se involucraban en insurrecciones, se tienen, por un lado, la revuelta del pueblo romano ante la decisión del emperador de matar a su esposa Octavia y, por otro, el ejercicio de dominación de Nerón sobre los cristianos, vinculado al incendio de Roma.

En el año 62, el emperador, expresamente, había dicho que debería ejercer su poder de manera tiránica con tal de calmar los ánimos del pueblo, rebelado en su contra por su decisión de enviar a Octavia a la isla Pandataria para ejecutarla, todo con el fin de mantener su concubinato con Pópea. Pese a los intentos de Séneca de apaciguar la ira de Nerón (*Octavia* 438-592), este sofoca la revuelta con sangre (*Octavia* 819-845) y lleva a cabo su boda con Pópea al día siguiente.

Otro ejemplo vinculado con las revueltas y con la necesidad de reencauzar al revóluto en el camino “correcto”, es precisamente el relacionado con las circunstancias que ligan el incendio de Roma con Nerón y los primeros cristianos. Estos últimos se habían tornado amenazantes para el emperador, pues podían poner en riesgo el orden público. P. Fernández (1990 p.66-71) examina y contrasta las fuentes que se refieren al emperador y explica algunas de las razones históricas y geográficas que pudieron agravar el incendio, incluyendo como posible causa la persecución de los cristianos, como una forma de prevención de protestas y de levantamientos en contra del poder neroniano.

Según indica Tácito (*Anales* XV, XLIV), se rumoraba que Nerón era el responsable del incendio y, por ello, temiendo la sublevación de los cristianos²⁹ y para disimular sospechas, el emperador se dedicó a perseguirlos, castigarlos y matarlos, con lo cual logró desviar la atención sobre su supuesta responsabilidad en relación con el siniestro. De igual manera, al

²⁹ Si bien no existe una posición homogénea sobre la veracidad del vínculo directo entre Séneca y el cristianismo y tampoco sobre el intercambio epistolar entre San Pablo y el cordobés, hasta la fecha se mantiene la discusión académica al respecto. A lo anterior se suma la creencia de que Nerón fue persecutor de cristianos porque este grupo, al no ser adepto a las prácticas y costumbres neronianas, podía convertirse en amenaza al orden público. Considerar la relación de Séneca con el cristianismo es una forma de evidenciar cómo su filosofía trascendió el tiempo y vínculo con el emperador, pues algunos de los preceptos del cristianismo encuentran su fundamento en lo escrito por Séneca. Asimismo, la presencia de la filosofía senequiana en el cristianismo es analizada desde diferentes ejes, dentro de los cuales se encuentra el humanismo, al igual que el vínculo del cordobés con San Pablo respecto a la esclavitud (I. Roca [1965], C. Rodríguez [1997], M. Puga [2008], M. Rincón [2009], W. Acevedo [2012], S. Ibarzabal [1994] y P. Cabello [2014]).

perseguir y someter a los cristianos, Nerón asegura cierto orden ante este grupo, que, al no seguir una religión lícita, como sí lo hacían los judíos (B. Segura, 2002, p.459), cumplen con una característica más para ser considerados como amenazantes.

Así, los insurrectos, amenazantes para el orden público y político imperante, o, en el caso de los cristianos, probablemente amenazantes para Nerón, por razones de orden subjetivo, deben ser corregidos, de la misma manera que Séneca creía que debía corregir a aquellos romanos que, desde su punto de vista no cumplían con una conducta virtuosa y acorde a las costumbres aceptadas.

Esos insurrectos, los que por no actuar de la manera en que se espera, son considerados por Séneca como enfermos³⁰, necesitan ser corregidos por alguien, por el poderoso que sabe lo que hace, que se supone guarda una conducta adecuada y, por ello, si es necesario, matará, con el fin de mantener el orden.

Pero, en este caso, el mecanismo de corrección de conducta toma un giro, pues, aun con la idea de que el gobernante sabe lo que hace, es el pueblo el que está disconforme y el que, por vía de la revuelta, desea reinsertar el orden social y político. Es decir, Nerón es el que requiere que se le sancione y por ello, el pueblo cumple ahora, la función de corrector de conducta.

4.2.2. La estructura política, el emperador, el pueblo y el poder como uno solo

Otras de las limitaciones externas al poder absoluto del emperador son las que refieren a la estructura política en la que está inmerso el poder y la manera en que lo ejerce, la forma en que el emperador es visto en calidad de poderoso, cómo gobierna y la relación e implicaciones de lo anterior con el pueblo que está bajo su mando. Pero antes de continuar, es necesario distinguir entre poder y gobierno, ya que el poder se diferencia del gobierno, aunque el gobierno sea en sí mismo una forma de poder.

³⁰ En la propuesta filosófica de Séneca se halla lo que en términos actuales es llamado como biologización de lo social y socialización de lo biológico. Se biologiza lo social al tomar la naturaleza como arquetipo que debe imitar la sociedad y al fundamentar la igualdad sociopolítica en la autoconservación. También, en el uso de metáforas del reino animal (los humanos incluidos) y el reino vegetal para explicar lo que le sucede al humano y lo que acontece en su entorno. En todos los escritos del cordobés se encuentran comparaciones y homologaciones de lo natural con lo ético, lo social y lo político. Dos ejemplos serían, por un lado, el uso de la enfermedad humana para señalar a aquel que por diferentes razones no es virtuoso, que es el caso del ebrio y del glotón. Por otro, la catalogación de la sociedad romana como enferma por el hecho de ser presa de múltiples afecciones morales, situación que le recuerda a Séneca la urgencia de traer a la práctica la edad de oro en la que se gobernaba con sabiduría, no existía la avaricia ni el lujo y predominaba la inocencia (*Epístola* 90). Finalmente, la biologización de lo político se hace presente en el requerimiento de un emperador cuya salud sea extensible a los gobernados (*Sobre la Clemencia* II 2,1), un gobernante quien aun sabiéndose superior por naturaleza y teniendo bajo su dominio territorios y personas, tenga a su merced a sus súbditos y logre que trabajen para él sin maltratarlos, como lo hace la abeja reina (*Sobre la Clemencia* I 19,2).

De acuerdo con la propuesta teórica de B. Goodwin (1988, p. 274), el poder es “[...] la capacidad general de influir sobre otros que posee un político, un funcionario o cualquier otro individuo políticamente activo y la capacidad para hacer que otro haga lo que uno quiere”, mientras que, desde lo propuesto por L. Bouza-Brey (1991, p. 122) y J. Galbraith (2013, p. 15-41), como ya se ha señalado en líneas precedentes, existen tres tipos básicos de poder: el condigno o coercitivo, el compensatorio o retributivo, y el condicionado o persuasivo, cuya definición y puesta en práctica giran, respectivamente, alrededor de la amenaza de castigo, la promesa de recompensa y la persuasión, como formas que inducen a una persona a hacer o no hacer algo.

El gobierno, por su parte, refiere a la institución o instituciones que permiten la materialización del poder y tiene como elemento diferenciador el énfasis en lo individual o lo social, de manera tal que, dependiendo de ese énfasis, el gobierno tendrá un esquema individual o colectivo (W. Montenegro, 1993, p. 13,14).

Sobre la estructura del gobierno como limitación al poder absoluto, de primera entrada debe afirmarse que la forma de dominio y de poder que se ejerza sobre los otros la otorga la misma organización del gobierno. El emperador, si bien delega funciones específicas a grupos que deben cumplir con objetivos igualmente específicos, por ejemplo, las funciones de la milicia y del Senado, vive en él la fusión del poder y del gobierno, que al final, son uno solo (*Sobre la Clemencia I 4,3*).

Tal es la unión entre el emperador como persona, su poder y la forma en que lo ejerce con el pueblo, que en un sentido orgánico, al gobernante le corresponde extender su salud desde la cabeza hacia el resto del cuerpo (*Sobre la Clemencia II 2,1* y *Epístola 114, 24*). Esto solo es posible si, de antemano, el gobernante está sano y también si existe cierto grado de control del poder, que está mediado e instrumentalizado por la racionalidad. Por la razón (el emperador) que domina el cuerpo (el pueblo), se deberá llegar a un equilibrio, pues, como explica J. Honorio (2018, p. 85), en el sistema de gobierno neroniano se requiere de un ejercicio de poder centralizado pero regulado, no abusivo, el cual será ennoblecido por la figura del padre y la aplicación adecuada de la justicia. El poder se ennoblece, se vuelve menos abusivo, si se le relaciona con la figura del padre, quien apegado al amor filial, solo en momentos estrictamente necesarios, luego de haber descartado todas las opciones posibles, recurre a la violencia para corregir a sus hijos (*Sobre la Clemencia I 14,1-2*).

De igual manera, el ejercicio del poder será menos rígido por la justicia, porque la clemencia se convierte en requisito para el buen gobierno, a la vez que da cuenta de la necesidad de Séneca de defender los principios del estoicismo, que tiene como una de sus preocupaciones básicas a la humanidad, sus relaciones sociopolíticas y la necesidad del buen gobernar, aun cuando la voz popular afirma todo lo contrario:

Sé que de la doctrina estoica se habla mal entre la gente normal, como si fuese demasiado dura y fuese a dar consejos poco buenos a príncipes y reyes; se le objeta que niega al sabio la compasión, le niega el perdón (*Sobre la Clemencia* II 5, 2).

De hecho, Séneca refuta las inquietudes anteriores, vinculadas al mejoramiento individual y social, cotidiano y político, a partir de insumos teóricos que él mismo brinda. Es falso que el estoicismo no ofrezca consejos pertinentes a los políticos, de la misma manera que es falso que se le niegue al sabio la afectación por lo que en su vida cotidiana le acontece. Así, por ejemplo, son consejos políticos y de aplicación para todo ser humano: el recordatorio constante de la solidaridad entre congéneres, el derecho común y la amistad (*Epístola* 48,3), al igual que lo es el consejo que se le brinda a príncipes y reyes de estar pendientes del bien común y ser útiles a sus gobernados (*Sobre la Clemencia* II 5,2).

Así, la estructura política es una limitación al supuesto poder absoluto del gobernante, porque aun cuando se supone que todo el poder yace precisamente en el emperador, él, como autoridad suprema, para mantener su seguridad, su gobierno y la sumisión o protección del pueblo, debe estar en buenos términos con la milicia y, por ejemplo, pedir consejo al Senado o a funcionarios que cumplieran con tareas específicas de gobierno, de lo cual darían cuenta Séneca y Burro como partícipes y responsables directos o indirectos del quinquenio neroniano, la mejor época de gobierno del joven emperador.

4.2.3. La opinión pública

Otra restricción del poder se encuentra en la sujeción del emperador al escrutinio de la opinión pública (*Sobre la Clemencia* I 8,1), que inhibe en gran medida su libertad personal y política.

El emperador, por necesidad y obligación, debe ser cauto en todo aquello que exprese. No puede olvidar que siempre estará bajo la mirada de otros, quienes al vigilar su conducta, buscan regular sus acciones y dar cuenta de sus omisiones. Al ejercer su puesto de poder, entendido este como la mayor de las servidumbres en el campo de lo político (*Epístola* 22), además de ser objeto de vigilancia, mucho de lo que le era permitido como romano común, ahora le es prohibido (*Consolación a Polibio* 6). Peor aún, debido a la imbricación de lo personal con lo sociopolítico, su servidumbre puede ser mayor, ya que las ataduras implicadas en sus funciones políticas se unen a las de la servidumbre personal, aquellas que son fruto de la imposibilidad de autogobernarse ante el peso y dominio de las pasiones propias.

Lo que el gobernante decida o no hacer en lo personal puede traer consigo una opinión desfavorable por parte de los que están bajo su dominio. Nerón no es la excepción; es, en

alguna medida, ejemplo extraordinario de cómo el descontrol de las pasiones que pueden abrumar a cualquier ser humano, es objeto de censura, no solo por parte del pueblo, sino también por parte de los funcionarios de gobierno que trabajan para el emperador.

A este respecto, Séneca se encuentra en esa lucha constante. El joven emperador, aun cuando realizó gestiones políticas adecuadas y fue benevolente en algunos asuntos, le dio más importancia a sus desvíos, los cuales consistían en asaltos nocturnos, festines y excesos sexuales (Suetonio, *Vida de los Césares* VI 10 y 28-30). Otro ejemplo sería el mencionado anteriormente en relación con Octavia, porque el emperador da más importancia a su relación con Popea que al hecho de que, para mantener ese ligamen, debe matar a su esposa y calmar la disconformidad del pueblo con matanzas. Así, aun con su poder, estará siempre bajo la mirada de aquellos a quienes gobierna y de aquellos con quien mantiene, directa o indirectamente, relaciones políticas y eso es una forma de restricción al poder, no solo porque le puedan atacar, sino porque pierde libertad de acción en todas las actividades de gobierno en las que deba involucrarse.

4.2.4. La propiedad privada

Finalmente, se valora como un impedimento al poder absoluto del emperador lo referente a la propiedad privada, entendida esta como todo aquello de orden material que pertenece a los individuos y también entendida como la vida de cada persona, sin importar el grado y forma de libertad con la que haya nacido o que se le haya adjudicado a cada uno.

Sobre las propiedades materiales, ubicando en el mismo nivel y semejanza al gobernante y al sabio, Séneca explica que:

No hay prohibición para que una cosa no pueda ser del sabio y juntamente del que la posee, estándola dada y consignada. Por disposición del derecho civil son del rey todas las cosas, y contando aquellas de que él tiene universal posesión, están adjudicadas a particulares, y cada una le tiene propio, con lo cual podemos dar a los reyes casas, esclavos y dineros, y no decimos que le damos lo que es suyo porque al rey pertenece la potestad de todas las cosas, pero la propiedad de ellas, a cada dueño particular (*Los Beneficios* VII IV).

En los apartados VI y VII de la misma sección del texto, explica que el sabio posee lo mismo que los reyes, por lo que se le puede dar todo lo que es propio, sin que se sufra perjuicio. Esto es así porque Séneca, de la misma manera que separa la servidumbre política de la personal, separa la propiedad política de la propiedad privada. En el sentido político, todo pertenece al emperador, pero en lo privado, pese a la extensión y dominio del poder

político del gobernante, cada uno puede tener lo suyo, aunque sea, al igual que la vida, en calidad de préstamo.

La vida humana es también una propiedad. Pese a las múltiples limitaciones y condicionamientos de orden sociopolítico a las que estaban sujetos los romanos y pese a que, según las prácticas romanas del momento, era aceptado que el emperador le quitara la vida a cualquiera que él considerara merecedor de este castigo, la vida es de cada uno. Sin importar las determinaciones externas, aun cuando la vida pueda ser arrebatada, la vida no es de nadie más y, al morir, se llega a la libertad plena. El que muere, aun de manera injusta, si en su vida fue virtuoso, no tendrá nada que temer; ha dejado la vida, pero ha llegado a la mayor realización posible: ha ganado la libertad.

Entonces, la muerte se transforma en una reivindicación de la condición humana igualitaria en la que se fundamenta la doctrina senequiana. En la muerte, que iguala a todos porque a todos sucede (*Consolación a Marcia* 9,5), se encuentra la máxima realización humana de libertad. Por esta razón, sin importar si se muere por causa de otro o si se decide terminar con la vida propia, no se pierde nada, pues el sabio, al ser virtuoso, es dueño de sí, todo lo contiene en sí mismo y, al morir, se lleva todo consigo (*Epístola* 42,10).

De hecho, puede hacerse una analogía entre la muerte, lo político y el cambio al que apuesta el cordobés. El morir le permite a Séneca abrir la posibilidad de retorno a una condición anterior y mejor a la que se tiene en vida (*Consolación a Marcia* 19,5). Esto se encuentra ligado a la visión cíclica y progresiva de la vida, de la historia³¹ y de la política, en la que se exhorta a regresar a un estado que para él fue mejor, la llamada “edad de oro” y, a partir de ahí, avanzar con miras a la mejora continua de la condición política y personal de aquel que desee ser virtuoso.

Ahora bien, la vida política no es un espacio de libertad, es una servidumbre, es más bien un quehacer que aleja de la virtud y no favorece la realización humana en el sentido estoico, porque se caracteriza por insertar desequilibrios continuos en lo político. Además, si se considera que la única libertad plena yace en la muerte, el poder político del emperador, aun cuando se supone que es absoluto, al igual que su función política servil, nunca llevará a la libertad, porque estará siempre restringido por las mismas limitaciones que al poder se le imponen.

Las limitaciones al poder absoluto, nombradas anteriormente, evidencian el efecto ilusorio del poder y de la política. Todos aquellos que están vinculados a prácticas políticas

³¹ E. Rivera de Ventosa (1965) realiza un análisis de la filosofía de la historia en Séneca, quien se vale de las edades para explicar lo que al ser humano le acontece. Así, por ejemplo, al presentar como solución a la vida corrupta del momento, la vuelta a la llamada edad de oro, respalda la posibilidad de devolverse y enlaza con una idea de continuidad. Lo mismo sucede con las etapas del desarrollo humano: el nacimiento, la niñez, la adolescencia, la adultez, la vejez y la muerte.

como espectadores o como agentes, se encuentran inmersos en la falsa idea de libertad. Contrario a lo que se cree, al poder elegir, ser elegidos y ser regidos por un gobernante que se supone y se espera acepte y respete libertades mínimas para que la libertad total no se convierta en caos, en lugar de ser libres están siendo sometidos al poder de ese gobernante, que se vale de su posición, estructuras y ventajas personales y políticas, propias o adjudicadas, reales o ficticias, para mantenerse como superior y subordinar a otros. Esos otros serán los gobernados, quienes, aun pudiendo contar con mejores cualidades que el emperador, siempre serán vistos y estimados como inferiores, incapaces de gobernarse a sí mismos y, con ello, incapaces de gobernar a otros.

El efecto ilusorio de la libertad, frente a la realidad innegable de opresión, se da primordialmente por dos razones. Por un lado, porque si existe una estructura y detentación del poder, ni los gobernados ni el gobernante son libres o, en palabras del cordobés, debido a que el ejercicio político es una servidumbre, tanto para aquel que gobierna como para el que es gobernado, nunca la política será suficiente como para no morir (*Epístola 77,17*), para alejarse de ella. Por otro, ninguna regulación ni manejo de las restricciones externas o internas al poder absoluto, incluso tampoco el amparo y protección que el gobernante recibe de los dioses, harán que el accionar político y de gobierno quede exento de sus cualidades negativas. Siempre se perderá libertad y, en la mayoría de los casos, se llegará a ser objeto de múltiples y variadas restricciones y vejaciones, como consecuencia de la subordinación y sumisión que la actividad política implica.

Aun peor, debido al contexto en el que se desarrolla la historia de Séneca, de Nerón y de todos aquellos que les rodean, y por el hecho de que el ejercicio de poder neroniano fue, aun con las restricciones, un poder regido desde los límites de lo absoluto y lo despótico, todo aquel que estuviera en cargos políticos se vio obligado a vigilar continuamente lo que le acontecía, para no ser objeto de los abusos que el poder mismo permitía o simplemente para no perder la vida.

Pero, por otra parte, como producto de las complicaciones propias de la dinámica del poder político y las funciones que se cumplen a su alrededor, algunos, incluidos Séneca y Nerón, se mantuvieron en el poder y, al hacer esto, optaron por la servidumbre voluntaria, al retener esta condición y mantenerse en ella (*Epístola 22,11*).

4.2.5. La servidumbre voluntaria

La servidumbre voluntaria se refiere a la permanencia de una persona o un grupo en un estado de sumisión que coarta su libertad de acción, estado del que solo puede encontrarse salida total al quitarse la vida (*Sobre la Ira III 15,3, Epístola 92, 34*). Si bien la vida toda es servidumbre (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo 10,4*), y son los humanos los que se mantienen

en esta situación desventajosa, para Séneca, en la vida práctica, en relación con las funciones y deberes que el ser humano debe cumplir, la peor servidumbre es la política. Así se lo señala a Polibio, cuando le da a conocer que la suerte del puesto que desempeña le limita en su accionar, porque debido a sus funciones deja de ser un romano común (*Consolación a Polibio* 6,5). De la misma manera, se lo señala a Nerón, cuando le explica que, dado que su puesto político de emperador es el más alto, la servidumbre radica, precisamente, en el hecho de no poder ni disminuir esa altura, ni descender de ella con seguridad (*Sobre la Clemencia* I 8,3).

Pero la servidumbre no se reduce a la función política. Muchos asuntos pueden ubicar al ser humano en esta condición. Se puede ser siervo de cualquier pasión (*Sobre la Ira* I 10,2) o de cualquier vicio, como sería el caso de la ira y la tristeza, que darían cuenta de servidumbre de tipo anímica. Esta puede tener su causa en la tasación incorrecta de todo aquello que influye en lo que se debe realizar y en el hecho de que la persona asuma más tareas de las debidas u ocupaciones para las que no está capacitada.

Dos formas más de servidumbre serían la física y la material. Se es siervo de lo físico cuando la atadura de la persona está en los vicios vinculados al cuerpo; por ejemplo, cuando se cae en la glotonería, el alcoholismo o, incluso, cuando se es presa de la vanidad. Esto ocurre porque, si bien la razón de la vanidad es estética, el motor de su mantenimiento es el cuerpo como entidad física. La vanidad es la exhibición de un cuerpo que es considerado bello y requiere, desde la óptica de Séneca, el cuidarle en exceso. Al ser esto así, se cae en servidumbre. De igual manera, los bienes materiales, como las riquezas y la tenencia de terrenos, devienen en servidumbre, debido a que su poseedor queda obligado a velar por ellos.

Con el fin de comprender por qué un ser humano decide mantenerse en servidumbre, pueden considerarse dos asuntos más. Por un lado, la supuesta imposibilidad del romano de escapar al cumplimiento de los deberes domésticos y políticos que se le asignan; por otro, la falta de entereza para no dejarse dominar. La imposibilidad de escapar al cumplimiento de los deberes es un argumento que se debilita de manera inmediata, porque si el romano no cumplía adecuadamente sus funciones personales o políticas, o si las circunstancias políticas así le obligaban, podía quitarse la vida o autoexiliarse, opciones de las que dan cuenta, respectivamente, por ejemplo, Catón de Útica y Tiberio³². Por otro, la falta de entereza y poco

³² La muerte de Catón es considerada por Séneca, y por analistas posteriores, como una muerte ejemplar en el sentido político, pues él logra reavivar y mantener el ideal de libertad durante la época del imperio romano (V. Manzano, 2004, p.37). Catón, al darse muerte con la espada (*Epístola* 13,14), abrió el camino a la libertad (*Sobre la Providencia* 2,10). El caso del autoexilio de Tiberio es más controversial, pues se relaciona con asuntos políticos y personales. En lo político, con la necesidad de ceder el poder a los hijos de Augusto; en lo personal, con sus pasiones y perdición, con el odio a su esposa e hijos y con la necesidad de dar rienda suelta a sus desenfrenos sexuales y vicios (Suetonio, *Vida de los Césares* III).

dominio de sí al permanecer bajo el señorío de alguien o algo, es decir, el permitirse ser siervo, se vincula con el miedo a la libertad, tema que es trabajado por É. de La Boétie, hacia 1548, quien argumenta que el estado natural del ser humano es la libertad, debido a dos razones. La primera de ellas se refiere a la “[...] desgracia [de] estar sujeto a un amo del que jamás se puede asegurar que será bueno, porque dado su poder siempre estará en su mano ser malo cuando desee [...], [a la vez que] es molesto creer que haya algo público en ese gobierno en el que todo es de uno” (2016, p. 44. Segundo, no se justifica, bajo ninguna circunstancia, la obediencia a una autoridad que hace el mal, priva de placeres y logra sus progresos a partir del sometimiento de otros seres humanos.

Si lo anterior es así, dos respuestas tentativas darían razón para que Séneca y el pueblo se mantuvieran bajo servidumbre y bajo el dominio del gobierno de Nerón, el cual, valga aclarar, no refiere únicamente al cumplimiento de las funciones políticas, sino que va más allá de ellas, debido a que el emperador podía poner en riesgo a cualquiera, valiéndose o no de razones justificadas. La primera respuesta es que todos los que estaban sometidos al gobierno y la voluntad de Nerón no podían, debido al riesgo, sublevarse; la segunda, que los quehaceres políticos eran una pasión y, al ser tal, sus beneficios, aunque falsos, justificaron el riesgo para no renunciar a ellos. De ahí se concluye que el mantenerse en servidumbre voluntaria se daría por utilidad y por cobardía, por la minimización del deseo de libertad, ya que “incluso los bueyes gimen bajo el yugo. Y los pájaros en su jaula se lamentan” (É. de La Boétie, 2016, p.58).

5. La forma de gobierno ideal

Otro de los aspectos teóricos que permiten confirmar la existencia de teoría política en el pensamiento senequiano se encuentra en la propuesta y análisis sobre el gobierno ideal. Contrario a la posición de K. Loewenstein (1970, p. 29), quien afirma que en Roma la política se cristalizó en personalidades específicas pero no en ideas y programas políticos, y también contrario a la posición de J. Arce (2012, p.171), que señala que en el período romano no se creó teoría política, sino que se fundamentó la razón del funcionamiento político como tal, en esta investigación se mantiene que en las obras del cordobés sí se perfila una forma ideal de gobernar y una manera diferente de ejercer el poder.

La forma ideal de gobierno, como se ha afirmado en líneas precedentes, es la imperial monárquica, y el ejercicio del poder al que se apuesta, aun cuando nominalmente es el absoluto, es aquel que vaya de la mano con la virtud, en miras al mejoramiento humano y de las condiciones personales y políticas, tanto del gobernante como de los gobernados y de la sociedad en general. De hecho, debido al carácter práctico político de Séneca (M. Griffin, 1974, p.23), la intención de mejoramiento de la sociedad que subyace en este gobierno se

justifica en la percepción de la realidad del momento como una realidad caótica que debe ser reordenada, claro está, según los parámetros de la virtud.

La necesidad de la monarquía imperial está justificada en las obras del cordobés. Primero que todo, en *Los Beneficios* II XX, de manera expresa se afirma que el mejor estado que puede tener una ciudad es aquel que dirige un rey justo, aseveración que justificaría por sí misma la existencia de un emperador, la intención política del texto *Sobre la Clemencia* como programa de gobierno y la instrumentalización de la clemencia como virtud política para el buen gobernar del emperador. Segundo, varios elementos respaldarían la pertinencia de esta forma de gobierno, aun cuando no son justificaciones que se apliquen de manera exclusiva a ella, pues la mayoría pueden tener como base para su legitimación y su ejercicio, los problemas que el cordobés está señalando como particulares de la monarquía imperial³³.

Para Séneca, varias razones justifican este tipo de gobierno. En primer lugar, existe un caos ético en el pueblo romano que obliga a que alguien lo dirija (*Sobre la Clemencia* I 1) de mejor manera que lo han hecho los anteriores gobernantes. En segundo lugar, sin importar lo enmarañado del proceso previo a su subida al trono, a Nerón se le ha adjudicado el poder por sucesión, el cual, al estar protegido y avalado por los dioses (*Sobre la Clemencia* I 1,2), hace de su gobierno una opción deseable e inevitable, porque se espera que el gobernante haga con su pueblo lo que los dioses hacen con él, es decir, ser benévolos y justos (*Sobre la Clemencia* I 7,2). En tercer lugar, el rey deberá velar por los intereses y las carencias del pueblo para que, por necesidad, agradecimiento o mera sumisión, este le pueda proteger (*Sobre la Clemencia* I 13,4) y, con ello, el emperador mantenga su poder. Como cuarta razón, en el gobernante se fusiona el poder otorgado con las acciones políticas en las que materializa

³³ La generalidad de las razones que Séneca arguye para la implementación del gobierno monárquico imperial puede obedecer a que él las use como recurso discursivo para convencer a Nerón de la pertinencia, conveniencia y fortalecimiento de la nueva propuesta política. Esta situación, pese a que obliga en alguna medida a entender *Sobre la Clemencia* como texto retórico, no es ajena en la cultura romana, pues, como afirma Cicerón: “[...] siempre, y en toda parte del discurso, ha de guardarse el decoro de la persona que habla y de las que oyen” (*El orador* III 71). Es decir, la forma en que se expresa un discurso debe considerar en sí mismo las cualidades de quien lo expresa, el objetivo que se desea lograr y el público al que está dirigido, por lo que si *Sobre la Clemencia* se acepta como mero discurso, no debe olvidarse que Séneca, probablemente, además de estar fungiendo como preceptor funge como político en aras a los intereses de Nerón y del sistema político que desea implementar. El texto *Sobre la Clemencia* se convierte así en un discurso de dominación, lo cual puede ser constatado al problematizar el papel que juega la igualdad en su pensamiento, ya que si el cordobés está justificando la necesidad de un rey como gobernante del pueblo, la igualdad que propone, de la misma manera que sucede con los niños, las mujeres e incluso con los esclavos, es una igualdad que aplica solo a algunos, a los hombres ciudadanos por nacimiento o aquellos a quienes se les ha adjudicado la ciudadanía de alguna manera válida para el sistema en el que se vivía. La igualdad es entonces desigual y esta omisión puede darse por necesidad o conveniencia. Ante esto, dos opciones de interpretación son posibles: por un lado, que la igualdad es un mero recurso de dominación imperial, una forma ilusoria de hacer creer a los gobernados que serán observados y valorados como iguales, cuando en realidad no será así, y, por otro, que la igualdad que propone Séneca, aun teniendo como base la conservación biológica que se hace extensiva a lo sociopolítico y a lo moral, es un ideal que es superado por la desigualdad material.

su gobierno (*Sobre la Clemencia* I 4,3), por lo que, y esta es la quinta razón, el poder que detenta es absoluto, al punto de poder quitar o conservar la vida (*Sobre la Clemencia* I 1,2, y 5,4), sin que esto lo exima de la moderación (*Sobre la Clemencia* I 1,4) y de su aspiración a la virtud.

La moderación será posible en la persona del emperador, al estar obligado a controlar sus pasiones, particularmente la ira (*Sobre la Clemencia* I 1, 3 y I 7,4), y en las estructuras y organizaciones propias de gobierno. Esto es así porque, como bien explica J. Oller (2009, p.44), Séneca está dispuesto a mantener como cabeza de gobierno al emperador Nerón, siempre y cuando, como forma de control de su poder absoluto, el Senado y las otras instituciones cumplan con lo que le corresponde.

Asimismo, como no es posible separar al emperador de la forma en que gobierna (*Sobre la Clemencia* I 4), se presentan dos situaciones particulares. Primero, al fusionar la persona clemente con las acciones clementes que se realicen durante su gobierno, poco a poco se diluye el temor de los romanos a la tiranía del poderoso (*Epístola* 14) y se hace oferta de la nueva forma de gobernar que se propone, en la que el poder del supremo es aceptado porque está al servicio del pueblo (C. Codoñer 2007, XXXIX). Segundo, esta nueva propuesta política cuenta con una característica engañosa, pero llamativa para el pueblo: la imagen del emperador solar (*Apocolocintosis* 4,1 y *Sobre la Clemencia* I 8,4). Esta asociación del gobernante con el astro mayor yace en el mito de su extraordinario nacimiento, pues se creía que Nerón había sido tocado por los rayos del sol antes de que estos tocaran la tierra, y en el llamado quinquenio neroniano, la época en la que el joven emperador, bajo la dirección de Séneca y Burro, gobernó de manera exitosa.

Los romanos se encuentran frente a un emperador que, por estar asociado con el sol, según J. Honorio (2018, p.32), ilumina y protege con su luz, aunque realmente no es un dios. Por ello, como señala J. Bergua (1958, p.59), al ser escogido y aceptado por su pueblo como un dios (*Sobre la Clemencia* I 19,7) siendo un mortal, Nerón pasa a ser su representante, que tiene que cumplir en la tierra la voluntad de la divinidad, que es, en última instancia, aumentar la dicha humana (J. Mangas, 2001, p. 89).

Los dioses aman a los humanos; les aman de tal forma que por la amistad, confianza y semejanza que con ellos comparten (*Sobre la Providencia* 1,5), les han dotado de capacidades que les permiten perfeccionarse, dentro de las cuales destaca la justicia. De esta manera, cuando la justicia se aplica en la cotidianidad, por vía de un buen gobierno, lo que se demuestra es la presencia de los dioses en la tierra y la capacidad de los humanos de relacionarse con sus congéneres de la misma manera que lo harían los dioses con ellos, es decir, a partir de la bondad y el amor.

Así, “[...] la naturaleza inventó al rey” (*Sobre la Clemencia* I 19,2) y le adjudicó el poder que requiere para gobernar. Además, debido a que la naturaleza es creación de los dioses y

ha sido ella quien inventó al emperador, entonces ellos, siempre justos, han contribuido a la presencia del gobernante y su poder en la tierra. Por vía de la clemencia y del intercambio justo de los beneficios se muestra que nada de lo que ellos hacen es injusto, de manera tal que todo, incluyendo las adversidades humanas, tiene su razón de ser.

De hecho, las contrariedades cotidianas, producto de la fortuna o de los errores que cada uno comete, son presentadas a los humanos con la intención de fortalecer su virtud (*Sobre la Providencia* 2,4). En el nivel político, la función del emperador y su gobierno, de la misma manera que lo hacen los dioses con los humanos y los padres con los hijos, será su salvaguarda y la procura de su bienestar, con lo cual el gobernante se muestra como una persona virtuosa. Para lograr que el emperador sea virtuoso y lo sea también su ejercicio político, Séneca busca que se comprendan y respeten las posibilidades y límites reales del poder que le ha sido otorgado, lo cual, considerando que las decisiones eran tomadas por él, es de suma importancia (J. Oller, 2009, p.43).

Sin las restricciones al poder supremo absoluto reinaría el caos. El gobernante, producto del apego a las pasiones y a las licencias que el mismo poder le permite, estaría en completa libertad de hacer lo que considere conveniente o lo que desee, según sus necesidades e intereses personales o políticos.

Por lo anterior, ante la posibilidad real de un ejercicio gubernativo licencioso y frente al caos moral que Séneca le atribuye a Roma, la regulación del supuesto poder absoluto es necesaria y podrá llevarse a cabo por la implementación del gobierno monárquico imperial. Roma, el emperador mismo, Séneca, las estructuras y organización del poder y el pueblo, requieren de esta nueva forma de gobierno que, para ser exitosa, deberá estar mediada por la clave del cambio: la virtud.

6. Ejercicio virtuoso del poder y del gobierno

En líneas anteriores se indicó que en todo ser humano están depositados los gérmenes de la ciencia, pero no la ciencia misma y que la ciencia se capta por observación, cotejo y analogía de las acciones que se realizan con frecuencia (*Epístola* 120, 4). La ciencia refiere a la virtud que, a la vez, comprende la ciencia de las demás cosas (*Epístola* 95, 56), por lo que es indispensable determinar y aplicar sus notas distintivas (*Epístola* 45, 7), es decir, debe saberse claramente en qué consiste la virtud para luego poder entender sus alcances y aplicabilidad.

Si se toma lo anterior como referencia y se añade el hecho de que la virtud no cambia, sino que altera la materia que por ella es afectada (*Consolación a Marcia* 5,5), la virtud se

mostrará de diferentes maneras según sea el área humana en la que se torne necesaria y según sean las circunstancias que permitan su expresión.

Por ejemplo, si la virtud se enmarca dentro del campo y el accionar político, se materializará como un gobernante que sabe y puede tener dominio de sí mismo, como la clemencia en la aplicación de la justicia y como todo aquello que implique un buen gobierno. Si la virtud se relaciona con la sabiduría, se revelará como racionalidad, y si se vincula con las relaciones cotidianas entre amigos, se expresará como agradecimiento ante los favores recibidos. Estas manifestaciones no son excluyentes, más bien demuestran los alcances de la virtud y, a la vez, explicitan la correspondencia directa entre las acciones virtuosas con las necesidades y el área en la que deben hacerse acto.

Ahora bien, sin olvidar que las funciones políticas implicadas en el acto de gobernar estarán siempre influidas o determinadas por factores externos e internos sobre los cuales se puede o no tener margen de control, el gobernante, como humano que es, tiene la potencialidad de ser virtuoso y de impregnar de virtud las funciones que corresponden a su cargo. Esto es así debido a que en él está el germen de la virtud y es también así porque a todo ser humano le es conveniente ser virtuoso, pero especialmente al gobernante, pues si él mantiene como referente la virtud en su forma de ejercer el poder y de implementar el gobierno, lo que realice será visto como bello y magnífico, debido a que lo pone al servicio de los demás. Al hacer esto, “[...] se atiene a las leyes naturales” (*Sobre la Clemencia I* 19,1), en el sentido de servir a los otros y favorecer su conservación.

Sin embargo, aunque todo ser humano tiene el germen de la virtud y es conveniente actuar personal y políticamente de forma virtuosa, esas dos ventajas son insuficientes. Hay que enseñar qué es la virtud, se debe aprender a ser virtuoso y, para no perder el aprendizaje, la virtud debe practicarse. Lo anterior es posible porque la naturaleza ha permitido al humano acercarse a la realidad por dos vías que no son excluyentes: la acción y la contemplación (*Sobre el Ocio* 5,8, *Epístola* 95,10). Estas dos rutas determinan la forma en que debe enseñarse a aquel que desee aprender el camino de la virtud, y a la vez se convierten, según sea su contrapeso, en formas de vida. Habrá quienes tiendan a ser más contemplativos que activos y habrá otros que se apegarán a una tercera vía, defectuosa e indeseable para Séneca: la del placer (*Sobre el Ocio* 6,7).

En el espacio y en las acciones políticas se conjugan de manera innegable la contemplación y la acción, mientras que lo que refiere al placer, aunque puede estar presente, debe evitarse por el simple hecho de que aleja de la virtud como condición ideal de la vida política.

El placer estaría presente en espacios políticos, tanto de manera negativa como de manera positiva. De manera negativa, cuando el gobernante, dentro de las funciones políticas, se incline a todas aquellas acciones que para el cordobés le dañan como individuo y

perjudican las funciones políticas, por ejemplo, la ira, la gula, la ebriedad y los excesos sexuales. Un gobernante de este tipo estaría representado por Calígula e, incluso, por el mismo Nerón, ya que, valiéndose de su poder, ambos se caracterizaron por entregarse a variados excesos. Asimismo, Séneca recalca el problema del ensañamiento, producto del descontrol en la aplicación de las penas, lo que para él implica placer al hacer sufrir a otro, sin que sea realmente determinante si este es culpable o no. Luego, si se quiere dar lugar al placer en un sentido positivo, aunque siempre amenazado por todo lo que acontece en el ejercicio del poder, este estaría presente cuando el ejercicio político sea agradable y no se realice por obligación.

Por lo anterior, para el cordobés, con el fin de no ser presa de las pasiones, para que se actúe bien, es decir, de acuerdo a la virtud, es preciso que Nerón como emperador y todos aquellos que se desenvuelvan en la política, sepan los límites y alcances de sus funciones, al igual que el objetivo hacia las que se dirigen. Este saber solo es posible mediante la reflexión y el análisis como componentes propios del ejercicio contemplativo, de la reflexión y por la práctica como componente del ejercicio activo.

En el momento en que el político examina todo lo que va a realizar y las posibles consecuencias que se siguen de sus actos, convierte este examen en un recurso ético, ya que, a partir de sus análisis, idealmente podrá tomar mejores decisiones y llevar a cabo acciones acertadas más cercanas a la virtud, convirtiéndolas en muros de contención frente a todo aquello que puede destruir al gobernante, a cualquier otro político, al pueblo y a la forma de gobierno justa y equilibrada, es decir, virtuosa.

Pero el análisis va de la mano de la práctica y es aquí donde entran en juego dos asuntos: la precaución y la forma de aprendizaje. Séneca quiere que todo ser humano, especialmente aquel que se dedica a la política, sea precavido. Le hace a Marcia una advertencia que es transferible al político: que no se debe empezar algo que luego se quiso hacer de otro modo o no hacerlo (*Consolación a Marcia* 4,4), y a Polibio le recuerda que se debe hacer con moderación aquello que se hace con frecuencia (*Consolación a Polibio* 4,3).

El ejercicio del poder y todo lo que abarca el acto de gobernar no son acciones aisladas y de poca frecuencia; todo lo contrario. Día con día, el político debe llevar a cabo diferentes tareas y cumplir con funciones en las que media el poder y, debido a que los poderosos son propensos a utilizarlo abusivamente, todo ha de realizarse con cautela.

Sumado a lo anterior, cuando se trata, por ejemplo, de administración de justicia, que implica por sí misma el uso de poder y, por lo tanto, también puede ser abusiva, la cautela debe ser aún mayor, porque los excesos en la aplicación de penas no solo distancian al emperador o al administrador de la justicia de la virtud, sino que lo alejan de la idea de humanización que Séneca está promoviendo, cuya base es la bondad.

Toda acción del ser humano debe tener como referente y meta la virtud; nada debería escapar de ella. Son tantas las labores que desempeña el emperador como gobernante, y también tantas las que ejecutan los funcionarios que están a su servicio para que él se mantenga como el ser supremo, que ninguna acción, por más nimia que sea, debe tomarse con ligereza. El poder se ejerce todos los días y de múltiples maneras. Dado que este ejercicio tiene como una de sus posibles consecuencias la pérdida de la vida, es necesario que su referente sea la moderación.

Ahora bien, debido a que el poder, como fundamento y motor de lo político no se eliminará nunca, porque todo poder es por sí mismo una forma de dominación, para lograr la medida debe aprenderse la virtud y aplicarla en todas las acciones y funciones políticas que corresponde cumplir.

De acuerdo con el cordobés, el aprendizaje, como ya se ha señalado en líneas anteriores, se da por observación, cotejo y analogía de las acciones que se realizan con frecuencia. El emperador, el administrador de justicia, el político que pertenece al Senado, el soldado de la milicia o cualquier otro romano, observa lo que acontece en la realidad, coteja semejanzas y diferencias y, a partir de ellas, deduce y tasa ganancias o pérdidas. Sabe, por ejemplo, que el amor filial consanguíneo puede ser extensivo a la comunidad humana y con ello aprende su contrario: que la violencia no es una forma de conservar a los congéneres, ya que pone en riesgo la integridad de cualquiera, sin importar, en este caso, el cargo político que se desempeñe y las ventajas que de ese cargo devienen. Al lograr trasladar la necesidad de salvaguarda personal a la salvaguarda de los congéneres, hace de su proceso cognoscitivo, una vez más, un proceso ético.

Aunado a lo anterior, debido a que el gobierno justo solo será realizable si el emperador es medido en sus acciones, al aprendizaje deberán de sumarse los materiales y medios que se necesitan para potenciar un buen ejercicio del poder y, con ello, una forma adecuada de gobierno.

Los materiales y medios que se requieren para un buen gobierno pertenecen a dos niveles específicos: los personales y políticos. En lo personal, el cordobés desea, por ejemplo, que Nerón comprenda la importancia de ser clemente y, a partir de esta comprensión, que ponga en práctica esta virtud con el fin de mejorarse a sí mismo. En relación con lo político, pueden ser entendidos como materiales y medios, la misma organización política, la delegación y cumplimiento de funciones, las leyes e, incluso, aunque para la actualidad es cruel, toda la maquinaria punitiva con la que contaban los romanos para sancionar a quienes cometieran delitos.

Más importante aún, a todo esto deberá sumarse un gobernante que esté dispuesto a regir de forma virtuosa, lo cual es, por sí mismo, un problema para la práctica del ejercicio virtuoso del poder y del gobierno equilibrado y justo, pues, al depender de la voluntad del

gobernante y de otros recursos, estas tareas pueden verse estancadas, o bien, en el peor de los casos, anuladas. Sin embargo, pese a lo anterior, Séneca ofrece un recurso más: la conveniencia.

Aquel gobernante que lleve a cabo un buen gobierno, uno en el que el parámetro de las acciones sea la moderación y la meta, la virtud, tendrá más ganancias que pérdidas, tanto a nivel personal como a nivel político, ya que el pueblo, aunque sea de manera ilusoria, encontrará en él un referente de protección, al igual que una razón para serle leal y amarle, condiciones que le permitirán, al fin de cuentas, mantener su poder.

7. Conclusiones

Se puede afirmar que en el pensamiento de Séneca existe teoría política, pues, como se ha desarrollado en el capítulo, en sus obras se encuentra la explicación, justificación y crítica del poder, al igual que el análisis de sus recursos y manifestaciones. A esto se suma la fundamentación del por qué es necesario un cambio en la estructura y forma de gobierno, cuando estipula la monarquía imperial como el sistema político ideal para la Roma del momento.

Sin importar si Séneca deseaba o no beneficiarse de la cercanía de Nerón y de las funciones y ventajas políticas que le rodearon, la intención del texto *Sobre la Clemencia* sigue teniendo un contrapeso político que no se deslinda de lo ético, pues lo que se propone en este escrito son los elementos necesarios para que Nerón, al apegarse a un ejercicio moderado del poder, se acerque a la virtud.

Toda forma de poder es una forma de dominación. Este se manifiesta en las dinámicas coercitivas, persuasivas y retributivas que se dan entre el gobernante y los gobernados, o en cualquier dinámica en la que unos sean entendidos y asumidos como superiores a otros. Los gobiernos de los emperadores anteriores a Nerón le han demostrado al cordobés que el poder, como forma de dominación, como elemento esencial de formas de gobierno tiránicas, debe ser erradicado o, por lo menos, someterse a formas sistemáticas de moderación, lo cual será posible a partir de la humanización del emperador y de una práctica gubernativa que demuestre el interés del rey solar por apaciguar las pasiones contenidas en él mismo y en el pueblo, con el fin de ser virtuoso.

De igual manera, paralelo a ello, será necesaria la implementación de una forma diferente de gobierno, que es la monarquía imperial, la cual, idealmente impregnada de virtud, activará lo necesario para equilibrar tres pilares fundamentales: primero, el poder absoluto que se le ha otorgado al gobernante; segundo, las estructuras y organizaciones de gobierno y, tercero, las tradiciones que es conveniente mantener.

El cordobés sabe de las inclinaciones caprichosas del emperador, por lo que en *Sobre la Clemencia*, ante el poder absoluto, se presentan recursos para su regulación, que demuestran que ese poder, llamado absoluto, no es tal. Las mismas circunstancias contribuyen a limitarlo y, por ello, Nerón debe lidiar con asuntos internos y externos que afectan la manera en que su poder se ejerce y se manifiesta. Así, el emperador no será virtuoso si no controla sus pasiones, particularmente la ira, y tampoco logrará ejercer de manera efectiva y virtuosa su poder si no comprende y acepta las limitaciones externas que le afectan, como lo son las insurrecciones, la estructura política a la que él como gobernante pertenece, la idea de la fusión de gobernante con el gobierno y el pueblo, la opinión pública y la propiedad privada.

Por otra parte, pese a las dificultades que pueda implicar, Séneca anhela que el joven emperador mejore en lo personal y en lo político, que sea virtuoso en su conducta privada y que sus acciones de gobierno den cuenta de su interés por mantenerse en el camino de la virtud. Todo esto es posible porque el filósofo ve en su pupilo lo que ve en todo humano: bondad y madera para la virtud. Tomando como referente y fundamento la unión de lo contemplativo con lo activo, a la bondad inherente del emperador y al germen de la virtud, le suma el aprendizaje y la práctica como formas de aprehensión de la realidad, a la vez que la precaución y la medida como mecanismos de regulación.

Todo aquel que está en una posición de poder debe utilizarlo de una manera moderada y sensata, pues si no lo hace, demuestra haberse dejado dominar por las pasiones y, con ello, debilidad de ánimo y poco dominio de sí, lo cual es contrario a lo que Séneca recomienda para un ejercicio gubernativo virtuoso.

Así, pese a que la historia oficial solo da énfasis a los aspectos negativos y corruptos del poder que rodearon a Séneca y a Nerón, se considera que el cordobés, desde una postura crítica, insiste de nuevo, en la necesidad de hacer de la virtud una meta, un proceso y una cualidad que atañe a todo ser humano y a todas las áreas en las que se desenvuelve, incluido el controversial ámbito del quehacer político, con todos los matices y variables que le influyen y determinan.

CAPÍTULO 3

PASIONES Y RACIONALIDAD

Así pues, exige de mí no que sea parecido a los perfectos, sino mejor que los malos: para mí es bastante mermar cada día un poco de mis vicios y reprocharme mis errores.

Sobre la Vida Feliz 17,3

INTRODUCCIÓN

En las obras del cordobés, contrario a lo que se esperaría, aun cuando la racionalidad es catalogada como la cualidad distintiva y superior de los seres humanos, comparado con los otros seres vivientes que habitan el mundo, las alusiones a la razón y la racionalidad son menores en cantidad que las referentes a las pasiones. Esta situación podría entenderse como un indicador del por qué, aun cuando Séneca parece profesar fe ciega en la razón, en realidad, los alcances de esta capacidad humana son reducidos cuando del dominio de las pasiones se trata.

Razón y pasión se encuentran en lucha en toda la obra del cordobés, ya sea en los espacios cotidianos, personales, o en los espacios políticos formales donde se debe lidiar con situaciones relacionadas con la aplicación de la justicia o con la puesta en práctica de un gobierno virtuoso.

Por lo anterior, examinar el problema de la clemencia y, con ello, el de la justicia, remite precisamente a la manera en que Séneca valora la relación entre la racionalidad y las pasiones. Esto es así debido a dos motivos básicos: primero, porque basándose en la sobrevaloración de la razón y de sus alcances, el cordobés parte del supuesto de la existencia de una racionalidad que efectivamente permite al administrador de justicia, al gobernante y a cualquier ser humano, filtrar y controlar cualquier pasión; segundo, en este control se asienta la corrección, o no, de todo lo que implica el proceso de aplicación de la justicia.

Sin embargo, aun cuando se sobrevalora la racionalidad y ella es superpuesta a las pasiones, la descrita por Séneca es insuficiente; su omnipotencia es ideal, al evidenciarse que su función como reguladora de las pasiones es limitada, situación que deviene en desventaja para el que desee ser virtuoso, pues tanto la racionalidad como las pasiones, lucharán por su predominancia en la vida cotidiana humana, según sean las situaciones a las que se debe enfrentar la persona.

Es por ello que, aun cuando Séneca propone que la razón es la que domina en el acontecer humano, el objetivo principal del capítulo es dar a conocer la falencia, si no total,

por lo menos parcial, de la racionalidad en el control de las pasiones humanas y establecer las implicaciones que esto tendría en el campo de la política, ya que, si en un intento de objetividad y avaloratividad se le pide al político y al administrador de justicia actuar sin la mediación de las pasiones, esta demanda es imposible, debido a que no hay manera de que el accionar humano esté exento de ellas.

Para lograr demostrar lo anterior, se desarrollan los siguientes apartados. Primero, el tema de las pasiones como cualidad humana innegable, que hace al ser humano débil y malo en el plano real, a la vez que fuerte y bueno en el plano ideal. Segundo, en el entendido de que algunas pasiones pueden trabar el camino hacia la virtud, se delimita conceptualmente lo que se entiende por pasiones en el pensamiento de Séneca, se establece cuándo se les puede calificar, en razón de sus consecuencias, como positivas o negativas y también se analiza el amor como pasión positiva que permite lo político. Como tercer tópico del capítulo, se introduce brevemente de qué manera Séneca, comparado con los estoicos que le anteceden, abarca el tema de la racionalidad humana, para luego dar a conocer la insuficiencia de la razón en lo que refiere al análisis de la realidad y al dominio de las pasiones, que sería lo que corresponde al cuarto apartado de este capítulo. En quinto lugar, se trabaja el tema de la moderación como recurso senequiano para lidiar con las pasiones, lo cual lleva a reforzar su inevitabilidad y la supuesta falencia de la racionalidad en el dominio de ellas. A la vez, permite afirmar que, aun cuando la razón no derriba todos los vicios de una vez, eso no significa que no tenga participación en su dominio. Por otro lado, el aceptar la idea de la moderación permite dar más fuerza a la tesis de la inevitabilidad de las pasiones y obliga a pensar que ante ellas, lo propio es su regulación. En sexto lugar, se dan a conocer las implicaciones que tiene la pretensión de una actitud avalorativa por parte del político y del administrador de justicia en el cumplimiento de sus funciones, es decir, una postura objetiva y siempre ajena a las pasiones. Este tema se discute y ejemplifica al analizar lo que sucede con la clemencia y lo que acontece con Polibio, cuando el margen de acción está mediado por la supuesta necesidad y exigencia de la objetividad.

1. Características que ligan al humano con las pasiones: debilidad, maldad, fortaleza y bondad

Una de las tareas principales de la filosofía antigua fue el establecimiento de un perfil antropológico que permitiera explicar qué es el ser humano, qué se espera de él y cómo esto determina la forma en que se acerca al mundo para entenderlo y para ser su partícipe.

Desde el pensamiento antiguo hasta la actualidad, el binomio razón (*ratio*) y pasiones (*adfectus*) ha dominado como estructura básica en las diferentes respuestas a esta tarea y se encuentra, tal cual, en el pensamiento senequiano, debido a que el cordobés parte de la existencia de esta dualidad humana y la utiliza como base para explicar la dinámica entre el ser y el deber ser. Para Séneca, no se trata de cómo actúa cada uno, se trata de cómo debería ser su actuar según los parámetros del estoicismo que se está propiciando. Se trata de qué debería de hacer cada persona en su vida cotidiana, aun cuando siempre estará atada a los azares de la fortuna y, en alguna medida, ella le derribará.

Sumado a lo anterior, aun cuando la propuesta senequiana está dirigida a la mejora y el avance moral, el cordobés, valiéndose de una estructura en la que contrapone la realidad a la respuesta ideal esperada, califica a sus congéneres como malos y débiles en el plano real, y como buenos y fuertes en el plano ideal. Séneca da cuenta de la maldad del ser humano al explicar que se cometen faltas como consecuencia del apego a opiniones erróneas o porque el alma se deja atraer por la falsedad y se arrastra donde no debe ir (*Epístola* 95,14). También se refiere a la maldad, cuando asevera que cada día es más común el deseo de delinquir y menor la vergüenza de los seres humanos de alejarse de lo más justo y lo más equitativo (*Sobre la Ira* II 9,1).

De igual manera, presenta a todo ser humano como débil y perecedero (*Epístola* 58, 27), propenso a mayor debilidad por entregarse a los deleites (*Epístola* 55,1) y por su misma debilidad, poco tolerante al trabajo, al placer e, incluso, a sí mismo (*Sobre la Tranquilidad del Espíritu* 2,15).

Así, sin importar si cada uno sabe del valor y de la necesidad de ser virtuoso, quien desee serlo se enfrenta indefectiblemente a los obstáculos de la maldad y la debilidad, que ponen en jaque sus posibilidades de ser bueno y fuerte, al hacer de la virtud una tarea ardua, fatigante y trabajosa.

Además de lo anterior, el ser humano es un ser imperfecto que, en la mayoría de las ocasiones, actúa de forma apresurada e impulsiva, un ser cuyas características físicas le ubican como un animal más en el mundo y cuyos rasgos intelectivos y afectivos, le hacen un soñador perdido que se mantiene atado a una idea de eternidad, siempre falsa e imposible, cuando lo que prima es la innegable inminencia de la muerte (*La Consolación a Marcia* 11, 3-5). Es débil y proclive a la maldad, es errático en el uso de su capacidad racional y en el control

de sus pasiones, todo ello sin hacer ningún esfuerzo extra, porque es, por su estructura biológica, por las limitaciones de su racionalidad y por no controlar adecuadamente todo lo que le acontece, que falla.

Las desventajas se siguen sumando para el ser humano, porque aun con sus esfuerzos para actuar dentro de los límites de lo bueno y lo virtuoso, en realidad, ha hecho daño, puede hacerlo y seguirá haciéndolo. Así lo afirma Séneca:

Todos hemos cometido fallos: unos graves, otros intrascendentes, otros con premeditación, otros llevados de un arrebató o arrastrados por la maldad ajena, otros nos mantuvimos en nuestros buenos propósitos sin demasiada firmeza y perdimos nuestra inocencia a pesar nuestro y a pesar de nuestra resistencia. Y no sólo hemos delinquido, sino que seguiremos delinquiendo hasta el fin de nuestra vida (*Sobre la Clemencia I* 6,1).

De igual manera, como producto de la debilidad humana, frecuentemente suceden dos situaciones: primero, la inclinación a seguir la vía rápida para obtener lo que se necesita o lo que se quiere; segundo, la ubicación de la virtud en espacios y acciones erróneas. El humano, cegado por las supuestas ventajas de bienes falsos y engañosos que se le presentan como apetecibles, deslumbrantes y favorables, se aleja de la virtud en lugar de acercarse a ella. Ejemplos de esto serían las riquezas y los puestos políticos, pues aquellas obligan a su dueño a estar pendiente de ellas para no perderlas (*Epístola* 14,18) y estos muestran el poder como un placer y un beneficio, sin serlo realmente (*Consolación a Polibio* 9,5, *Sobre el Ocio* 8,1), lo que trae, como consecuencia, en ambos casos, desequilibrio anímico.

Aunado a lo anterior, el humano se confunde en la determinación de lo que le ayuda a ser virtuoso, busca la felicidad sin saber en qué consiste y se equivoca en el camino que a ella conduce (*Sobre la Vida Feliz* 1,1). La ubica en espacios, acciones, condiciones materiales y anímicas erradas, por ejemplo, en los placeres que suponen los baños públicos y la ebriedad (*Epístola* 112, 6), al igual que en los espectáculos, donde los vicios, con el fin de ser objeto de más rápida aprobación, se insinúan más fácilmente, al mostrarse como placer y como virtud (*Epístola* 7, 2 y 45,7), sin serlo en realidad.

Al mismo tiempo, aun con la propensión a la debilidad y a la maldad, en lo anímico, el humano es caracterizado como fuerte y bueno. Es fuerte, tiene que serlo, porque ese es el deber que Séneca le ha impuesto para que pueda mantenerse a flote en la turbulencia del mar de la vida, y es bueno, por la cualidad de bondad natural que el cordobés le adjudica, con el fin de sostener su propuesta de conservación biológica, sociopolítica y moral, que tiene como ejes vinculantes la utilidad, la cooperación y el amor a los congéneres.

Bueno o malo, fuerte o débil, el ser humano, ante lo adverso de la vida, debe cumplir los imperativos de no desfallecer y de mantenerse equilibrado, mandatos que, según la propuesta doctrinal de los estoicos, tiene como base los indiferentes (*indifferens*)³⁴, la acción adecuada o apropiada, la voluntad, la disposición anímica y el juicio recto que se debe emitir de cada cosa, ya que, para Séneca:

La acción no será recta si no fuere recta la voluntad, porque de la voluntad procede la acción. A su vez, la voluntad no será recta si no fuere recta la disposición del alma, porque de ésta procede, en efecto, la voluntad. Mas la disposición del alma no será la óptima si no ha conocido las leyes de la vida entera y ha apreciado qué es lo que debe juzgar de cada cosa, si no las vincula todas con la verdad. La tranquilidad solo alcanza a quienes se han formado un juicio inmutable y seguro: los demás enseguida desfallecen y luego se recuperan y fluctúan alternativamente entre renunciaciones y deseos (*Epístola 95,57*).

³⁴ De acuerdo con Séneca, las cosas pueden ser buenas, malas o indiferentes (*Epístola 117, 9*). Serán indiferentes aquellas que no son ni buenas ni malas (*Epístola 82,10*). Para el cordobés: “Si queremos mantener los ánimos empeñados en el bien y apartarlos del mal en que se hallan cautivos, debe aprender el hombre en qué consiste el mal y en qué el bien, saber que todas las cosas, a excepción de la virtud, mudan de nombre, según sean malas, o buenas” (*Epístola 95,35*). La problemática de qué se debe aceptar en aras a una vida virtuosa y qué es necesario catalogar o no como indiferente, se encuentra en toda la obra de Séneca, sin embargo, se discute de manera más directa en *Sobre la Vida Feliz 23, 1 y ss*. De igual manera, sobre lo que sí se puede tener o no, en aras a una vida virtuosa, se señala en *Los Beneficios I, XI*, cuando Séneca expresa, que: “Entre los beneficios necesarios tienen el primer lugar aquellos sin los cuales no podemos vivir; el segundo, aquellos sin los cuales no debemos vivir; el tercero, aquellos sin los cuales no queremos vivir. [...] En segundo lugar están aquellos beneficios sin los cuales pudiéramos tener vida, pero tal que tuviéramos por mejor la muerte, como son la libertad, la honra y la buena conciencia. En tercer lugar entran aquellas cosas que son amables por la cercanía, por la sangre y por el uso de la costumbre, como son los hijos, las mujeres, y los apesadumbrados con otras cosas, que de tal manera las arrimó así la voluntad, que tiene por más acerbo el apartarse de ellas que de la vida”. Según indica J. Mariné (2008, p. 296), en el estoicismo se plantea que todas las cosas, excepto la virtud, son indiferentes; pero lo serán de tres maneras: *las preferibles*, que es mejor tenerlas que no tenerlas; *las rechazables*, con las cuales sucede todo lo contrario, es decir, es mejor no tenerlas, y, finalmente, las totalmente *indiferentes*, que por ser tales no agregan ni quitan nada a la condición de ser virtuoso. La vida es un preferible, el miedo a la muerte es un rechazable y la muerte por sí misma es un indiferente porque es un hecho que siempre pasará, que sucederá a cualquier ser viviente, por lo que no agrega ni resta nada a la condición humana, ya que sin importar qué se haga o que no se haga, siempre se será presa de la muerte. La discusión sobre los indiferentes se intensifica cuando de las riquezas materiales y del dinero se trata. Ambos pueden ser preferibles, pero si el objetivo es la virtud, deberían de ser catalogados como indiferentes, ya que la riqueza o la pobreza, en realidad, no agregan nada a la virtud de ese que es catalogado como rico o pobre. Además, realmente no habría problema en la tenencia de riquezas y dinero debido a que aun cuando son indiferentes, se convierten en bienes, gracias a la virtud (*Epístola 118,11*). Aquel que desee ser sabio, feliz, justo, honesto y, como consecuencia, virtuoso, tendrá claro que para determinar algo como indiferente, deberá de valerse de la razón y, como el mismo Séneca lo explica, tendrá siempre presente que el primer concepto de bien y de virtud que tiene el ser humano, y al cual tiende, no es un don innato, sino que se debe conocer por observación y comparación de casos repetidos (*Epístola 120, 4-5*).

Así, para lograr una acción adecuada o apropiada, se establecen los siguientes pasos: a partir de la emisión de un juicio recto, que implica previamente la valoración racional correcta de lo que acontece como producto de la determinación de indiferentes, se da la disposición anímica que lleva a la voluntad³⁵ de actuar de manera apropiada. Al lado de la voluntad está la elección. El agente moral deberá elegir todo aquello en lo que no medie ni el bien ni el mal, aquello que, al estar fuera de su control, por sí mismo no se vea afectado por las determinaciones de lo correcto o lo incorrecto, de lo bueno o de lo malo, es decir, deberá escoger los indiferentes.

Los indiferentes son producto del orden de la naturaleza y del encadenamiento de los acontecimientos, lo que lleva a que la acción virtuosa o no virtuosa, quede supeditada a la decisión de la persona y esté directamente vinculada con la ética (P. Hadot, 2006, p. 26 y 123). Esto último es así por dos razones: porque toda acción apropiada supone algún grado de moralidad, ya que “[...] se plantea ella misma como buena y compromete al hombre a modificarse él mismo y su relación con el mundo” (P. Hadot, 1998, p. 150) y porque las acciones apropiadas no alejan de la virtud y, en ese sentido, contienen en sí mismas algún grado de moralidad (R. Salles, 1998, p. 110) que debe ser reconocido por el agente moral e invita a actuar de manera virtuosa (J. Rist, 1995, p. 230).

La posibilidad de escoger indiferentes y, a partir de ahí, actuar de manera apropiada, tiene como fundamento dos supuestos teóricos que unen el conocer con la ética, que hacen del acto cognoscitivo una acción ética. El primero refiere a que el ser humano puede, luego de un juicio recto, distinguir entre el bien y el mal, y el segundo refiere a que, aun con la oportunidad de actuar con maldad, el ser humano optará por el bien, ya sea para sí o para los otros, lo cual, en los ámbitos de orden personal, se manifiesta en la autoconservación biológica, mientras que, en lo sociopolítico, se refleja en la salvaguarda de los otros, con el fin de obtener beneficios políticos como lo son la protección, la seguridad y la adecuada administración de la justicia por vía de la clemencia.

Así, el juicio recto enlaza el proceso cognoscitivo con la ética. Este juicio, a su vez, está condicionado al conocimiento de la realidad (*Epístola* 31,6), que alude, precisamente, a

³⁵ En el proceso que implica lograr una acción adecuada media de manera especial el papel de la voluntad, pues debe recordarse que el estoico está sometido a los múltiples azares de la fortuna, a los hados, al poder de los dioses y a un ordenamiento cósmico, del cual es irremediamente parte, que limitan su capacidad de acción ante lo que acontece en el mundo y específicamente ante lo que le sucede a él de manera particular. Al ser esto así, la voluntad humana se haría manifiesta no en la capacidad o posibilidad de cambiar el curso de los acontecimientos de los cuales es parte, sino en la manera en que estos se enfrentan. Todo puede estar determinado para el ser humano, pero es él quien decide de qué manera se conduce ante las determinaciones. Es por ello que el cordobés, entre varias alusiones a este asunto, insiste en que no se debe olvidar que lo que sucede a uno en realidad sucede a otros e incluso a todos y, por otro, que no importa lo que sucede sino la manera en que se enfrenta, por lo que, por encima de los acontecimientos, lo importante es mantenerse en pie, con entereza, ante la adversidad y mostrar la pericia del navegante que no cede el gobernalle en mar turbulenta (*Consolación a Marcia* 6,3).

la delimitación correcta de lo bueno y lo malo y al hecho de adecuarse a lo que acontece. Todo esto ayuda a ser virtuoso, pues, al conocer la realidad, “el sabio prudente y hábil, según las circunstancias, rechazará o escogerá cada cosa; pero ni teme lo que rechaza, ni ensalza lo que elige, supuesto que tiene un alma grande e invicta” (*Epístola 31,6*).

Además, la determinación adecuada de lo bueno, de lo malo y de los indiferentes, que es producto del examen de la realidad, queda otra vez ligada al campo ético por la asociación que hace Séneca de las elecciones correctas con la felicidad y la verdad. Al hacer esto, el examen adecuado de la realidad va más allá de lo propiamente cognoscitivo, pues trae consecuencias positivas para la vida humana:

¿En qué consiste la felicidad? En el sosiego y la tranquilidad perennes. Las otorgará la grandeza de alma, las otorgará la constancia porfiada en seguir el recto juicio. Tales virtudes, ¿en qué condiciones se alcanzan? Siempre que hayamos captado plenamente la verdad, siempre que hayamos observado en nuestra conducta el orden, la medida, el decoro, con una voluntad inasequible al mal y benevolente, en consonancia con la razón y sin separarse jamás de ella, digna a la vez de ser amada y admirada (*Epístola 92,3*).

La ligazón del saber con el actuar de manera correcta, que necesariamente está mediada con la racionalidad y, como consecuencia, con el juicio recto, no es un planteamiento idílico e irrealizable. Su viabilidad se puede constatar, por ejemplo, en la idea senequiana de la clemencia, que, como acción política vinculada al mejoramiento de la administración de la justicia, frente a aquel que está en una situación desventajosa de poder, se inclinará siempre hacia lo más favorable, hacia la parte más humana (*Sobre la Clemencia I 2,2*), lo cual es posible si se realiza un análisis racional de los hechos y si, por un lado, se determinan los factores que permiten inclinarse a la clemencia en lugar de a los excesos, y, por otro, se actúa en aras a la adecuación del delito con las penas y a la ejecución no abusiva de estas últimas.

En los espacios políticos, legales y administrativos es donde se aplica o no la clemencia y es por ello que es necesario saber distinguir entre el bien y el mal, porque si se hace correctamente esta distinción, se puede seleccionar todo lo que potencia la conservación humana y, como consecuencia, se puede actuar de acuerdo a lo bueno y acercarse, así, a la virtud. Si esto sucede, lo que inicialmente refería únicamente a la conservación biológica, ahora se hace extensivo a la moralidad y ya no solo a lo sociopolítico. Es decir, por la determinación adecuada de lo que es bueno y lo que es malo para el ser humano, él logra primero conservarse en lo biológico, pues no actuará en contra de su propia preservación, luego extiende esa conservación biológica a lo sociopolítico, al llevar a cabo acciones que ayuden a la protección de sí y de los otros, por ejemplo, la clemencia. Finalmente, al haberse

regido por la elección correcta y por la acción adecuada, está actuando apegado al bien, lo que hace que la conservación cobre un carácter moral.

Aun con lo anterior, se presenta una dificultad, una contradicción en la pretensión y alcance doctrinal del cordobés, y es que lo deseable para él, que es que todas las personas sean virtuosas, no es, en realidad, una necesidad ni una aspiración de todos los seres humanos. Séneca, probablemente interesado en respaldar y mantener su propuesta filosófica, asume que todos quieren ser virtuosos, pero no necesariamente es así y, aunque lo fuera, no habría cómo comprobarlo. De hecho, si él mismo afirma que los hombres buenos escasean y que el verdadero sabio se encuentra cada quinientos años y surge como ave fénix (*Epístola* 42,1), sus aseveraciones se convierten en el parámetro para demostrar que no son tantos los que desean ser virtuosos y, peor aún, son menos quienes lo logran.

Sumado a la imposibilidad de generalización del deseo de ser virtuoso, se presenta otro problema: el hecho de que el carácter extensivo de la conservación no elimina, ni eliminará, la presencia de las pasiones y la forma en que ellas dificultan la meta de llegar a la virtud. Es decir, aun cuando de manera decidida se quiera ser virtuoso, día a día se está expuesto, por ejemplo, a los placeres corporales o a los ilusorios efectos positivos de los bienes materiales o de la vida política, por lo que el aprendiz de virtuoso, cualquier proficiente, sin importar la función que cumpla en la sociedad, continuamente se ve obligado a someterse a procesos de represión y control de sí.

Todo ser humano vive en lucha campal entre pasiones, vicios y racionalidad. En esa lucha se enfrenta al mandato estoico de lograr el obligado control que demuestre que ha dejado de ser presa de las pasiones, de la maldad y de la debilidad. Día con día, el que desea ser virtuoso debe demostrar que es capaz de moderar la afectación de las pasiones en su propio acontecer, es decir, lograr el autodomínio que requiere para ser virtuoso, ya sea en lo personal o en lo político.

De igual manera, es necesario tener en mente que existen personas que no están anuentes a cambiar su conducta para ser más virtuosas o menos viciosas, reticencia que puede tener su causa en la facilidad, la confusión y la sujeción. Facilidad, porque en lugar de asumir la tarea de tratar de ser virtuoso, prefieren seguir obteniendo rápidamente los beneficios de la vida o cumplir de manera ligera con las funciones que le han sido asignadas. Confusión, porque sin saber distinguir claramente entre vicios y virtudes, se mantienen en una vida viciosa creyendo que son virtuosos, debido a que los vicios se les presentan con apariencia de virtud (*Epístola* 45,7), y finalmente, sujeción, por estar atados a variables y condiciones, externas o internas, que no les permiten ser virtuosos.

La clemencia, como forma de humanizar la aplicación de la justicia, sirve de ejemplo para ilustrar lo anterior. Con el fin de ser clemente, el administrador de justicia tiene la opción de revalorar todos los factores, agravantes y atenuantes, que se dieron ante la comisión de

un delito y en la correspondiente estipulación de la pena. Ante la posibilidad de aplicar clemencia, si el administrador de justicia opta por no revalorar dichos factores, se apega a la ley, castiga al implicado y actúa de manera correcta, pero olvida que, para Séneca, la aplicación de la justicia, va más allá del cumplimiento de la ley. Es decir, aun haciendo lo correcto, porque está siguiendo lo que las leyes le exigen, sus acciones pueden entenderse como una vía fácil y segura de cumplir con sus funciones, lo cual para el cordobés siempre será insuficiente, pues:

[...] ¡Qué limitada inocencia es presentarse bueno ante la ley! ¡Cuánto más ampliamente se extiende la regla de los deberes que la del derecho! La piedad, la humanidad, la generosidad, la justicia, la buena fe, ¡cuántas cosas exigen que están todas más allá de los códigos civiles! (*Sobre la Ira* II 28,2).

La justicia va más allá de lo estipulado en la ley y de lo que ella obliga para su realización. En la propuesta filosófica del cordobés, el apego a la ley y su cumplimiento nunca podrán ser suficientes, ya que, al lado de ella, debe haber humanidad. Sumado a esto, las acciones del que administra la justicia están determinadas por factores internos o externos de los cuales no puede escapar, como es el deber y la primacía de este sobre sus deseos.

El que administra justicia está forzado a cumplir con la aplicación de la pena y esta obligación puede reñir, en algunos casos, con lo que internamente desea como funcionario político o simplemente como persona, por ejemplo, ser más clemente, menos clemente o no serlo. Es decir, frente al cumplimiento de la ley, quien hace justicia, debido a su maldad, a su debilidad o a factores externos o internos que influyen en su accionar, puede encontrarse en una situación en la que, por un lado, sus deseos se vean restringidos por los límites del deber que está obligado a cumplir y, por otro, aun con esta restricción, sea llamado a ser más humano en su función de administrador de justicia³⁶.

³⁶ La distancia entre el deseo personal de ser o no ser clemente y la implementación de la clemencia como una forma alterna de justicia, evidencia un problema de adecuación objetiva del cumplimiento de la ley, por parte del administrador de justicia, con lo que acontece en el plano subjetivo. Puede ser que se desee ser clemente y las circunstancias no lo permitan, y también puede ser que por razones personales o de conveniencia política, simplemente no opte por la clemencia. Tomando en cuenta lo anterior, haciendo una lectura restrictiva, la implementación de la clemencia podría considerarse como subjetiva o caprichosa. Sin embargo, es necesario recordar, primero, que la clemencia como medida alterna de justicia se lleva a cabo con el fin de propiciar y mantener correspondencia entre el delito y la pena, y con el fin de disminuir los comunes abusos que se daban en la época del cordobés, al aplicar la pena. Y, segundo, que pese a ley, en el pensamiento de Séneca, predomina la idea de que el administrador de justicia no se inclinará a excesos, porque él, aun obligado a cumplir con su deber, en aras a la conservación humana, evitará los excesos. Es decir, aun con el imperativo del cumplimiento del deber, se espera que el implementador de justicia, se incline a lo que ayude a la conservación humana.

Pese a lo anterior, el cordobés, siempre con la intención de justificar la necesidad y ventajas de ser virtuoso, asume que aun con las limitaciones existentes, ninguna de ellas será suficiente para descartar el imperativo de una disposición y esfuerzo focalizado en el manejo de las pasiones y de hacer justicia de la mejor manera posible.

Séneca apuesta a la capacidad de cada uno de ir más allá de sus restricciones externas o internas. Se apega a la idea de un ser humano, quien calificado de soldado, gladiador o navegante, hará fila en la línea del batallón aun en tiempos de paz (*Epístola* 18, 6), se lanzará a las arenas de la lucha para tomar las decisiones necesarias (*Epístola* 22,1) y nadará en los mares turbulentos para fortificarse (*Sobre la Vida Feliz* 27,3), todo lo anterior, con el fin de demostrar que aquello que restringe su accionar podrá ser controlado o vencido por su racionalidad, para así facilitarle un poco la existencia.

2. Delimitación conceptual de las pasiones

Debido a que en el pensamiento senequiano no se niega la existencia de las pasiones en la condición humana, sino que se les considera como inherentes a ella, es posible hacer una asociación positiva con el pensamiento aristotélico. Esto es así porque el Estagirita afirma que el ser virtuoso está relacionado con la mejora de los actos por el hecho de escoger, para cada acción, el justo medio³⁷ entre un exceso y un defecto (*Ética a Nicómaco* II, 5, 1106a 26 y ss), y Séneca, por su parte, establece que lo cada uno debe hacer es aprender a vivir con las pasiones, de manera tal que no obstaculicen el camino a la virtud o su permanencia en él. Este aprendizaje, que será posible por la mediación de la racionalidad y llevaría a ser virtuoso

³⁷ Si bien la idea de moderación y su asociación con la virtud y el equilibrio, no es exclusiva de Aristóteles sino que está presente en el pensamiento antiguo en general, porque se esperaba del virtuoso o del sabio una conducta que implicaba la subordinación a la razón, para que se demostrara que lo predominante era lo racional y no así lo pasional, aquí se alude al Estagirita por dos razones básicas. Primero, porque de las obras de Séneca, se deduce, que el peripato es un referente teórico próximo para el estoicismo en general, lo cual es respaldado por M. Boeri (1999, p. 224). Segundo, porque las referencias al justo medio, ya sean directas o indirectas, ya sea para criticarlo o para aceptarlo como criterio de la acción virtuosa, son aristotélicas. Aun así, valga aclarar, debido a que también hay presencia socrática y platónica en la filosofía del cordobés, se comentan, muy brevemente, tres ejemplos relacionados con la moderación. En *Alcibíades menor* 134c, Sócrates le explica a su interlocutor, que si se trata de asuntos políticos, no se debe pensar en adquirir para el Estado un gran imperio o para el gobernante todo lo que se desee, sino aquello que dicte la sabiduría y la justicia. Interesa enfatizar la negación de obtener todo lo que se desee, pues “todo lo que se desee” sería exceso contrario a la justicia, que por sí misma es equilibrio, se dirige a él y potencia una conducta y vida virtuosa. Al ser esto así, lo que debe preocupar al político, como persona y en sus acciones dirigidas al bien común, es la virtud y el entendimiento adecuado de lo que es la justicia. A su vez, lo anterior, puede relacionarse con la idea de virtud y de equilibrio presente en *Fedro* 246a y ss, pues el auriga será virtuoso si domina, por vía de la razón, las inclinaciones a lo apetitivo y a lo irascible, y en *La República* 432b, se establece como conducta armoniosa del ciudadano, aquella que logra “[...] hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas”, ya que la dispersión en muchas tareas sería una forma de desequilibrio, que no solo afecta a quien las realiza, sino que trae consecuencias para la República, al insertar desequilibrio en lugar de potenciar su estabilidad.

por el hecho de que aun con la inestabilidad que puedan provocar las pasiones, el virtuoso actuará en consonancia con lo que dicte la razón.

Vivir con las pasiones será posible si se dan dos condiciones: primero, que sean sometidas a regulación, a moderación por la razón, y, segundo, como consecuencia, al igual que sucede con el Estagirita, que no sobrepasen los límites de la satisfacción de una necesidad o de un placer, lo que en términos de Th. Gomperz (2000, p. 268), para Aristóteles, implicaría que cada uno de los elementos de la vida humana, [por ejemplo, las pasiones], no ocupen más lugar del que corresponde. Así, las pasiones estarán en la vida humana, y, por ello, la tarea del virtuoso es vigilar que su presencia y afectación no exceda lo que corresponde.

Para que las pasiones no obstaculicen el camino a la virtud y para que el virtuoso pueda mantenerse como tal, es necesario que estén reguladas, es decir, que se manifiesten y se vivan en su justa medida, que no se inclinen ni a la carencia ni a la sobreabundancia, por lo que, como afirma Séneca, lo propio del virtuoso es alejarse de lo que no es natural, de lo excesivo, imperativo que se evidencia, cuando le explica, a su querido amigo Lucilio, que:

Los deseos de la naturaleza son limitados; los que nacen de la falsa opinión no saben dónde terminar, pues no hay término para lo engañoso. El que va por buen camino encuentra un final; el extravío no tiene fin. Aléjate, por tanto, de la vanidad, y cuando quieras saber si lo que pides responde a un deseo natural o a una ciega codicia, examina si puede detenerse en algún punto: si habiendo avanzado un gran trecho, siempre le queda otro más largo, ten por seguro que tal deseo no es natural (*Epístola 16, 9*)

La necesidad de regulación de las pasiones se aplica a lo corpóreo, a lo anímico y a lo material. No se trata, por ejemplo, de no mantener el autocuidado del cuerpo, no se trata de negar la posibilidad de lucir bien o de vestirse adecuadamente, se trata de no hacer de la vestimenta una vía para el exceso y la complacencia por vanidad. Pues yerran los que:

[...] se ponen un manto de color llamativo y una toga transparente, que nada quieran hacer que pueda escapar a la mirada de los hombres, excitan y atraen su atención hacia sí, quieren incluso ser reprendidos con tal de que se les contemple (*Epístola 114, 21*).

De igual manera, en lo anímico, por ejemplo, no se trata de no vivir el duelo por la pérdida de un amigo, sino de vivirlo sin olvidar que todo lo que se considera propio, como los amigos, puede ser arrebatado, y en realidad no es propiedad de nadie (*Epístola 77,17*). Y,

finalmente, en lo material, si se desea ser virtuoso, debe siempre tenerse presente que para vivir, se ocupa poco: alimentación, techo y abrigo, recursos que la misma naturaleza otorga, por lo que la casa y el vestido deben cumplir con su tarea básica de proteger sin ostentación alguna, ya que la ostentación sería contraria a la virtud y a la misma naturaleza por el hecho de exceder lo que el ser humano necesita (*Epístola 4*, 10-11).

En el pensamiento de Séneca, las pasiones son entendidas como una afección humana que, si se considera lo anterior, también está ligada a algún exceso o defecto en lo que respecta al límite necesario para la satisfacción, realización o vivencia de algo. De igual manera, sobre ellas se puede afirmar que, además de ser inevitables en la condición humana, serán consideradas como negativas o positivas, según sea que contribuyan o no al equilibrio estoico al que todo ser humano está llamado.

Cuando se les califica como negativas, se asocian con la pérdida del equilibrio anímico, corpóreo y material que todo ser humano que desea ser virtuoso debe mantener, mientras que, si se les otorga una connotación positiva, refieren a condiciones y acciones humanas que, al realizarse, además de contribuir con el equilibrio estoico deseado, favorecen el desenvolvimiento personal y sociopolítico necesario para ser virtuoso. Lo pasional se manifiesta en la forma de ser de cada uno, al igual que en la manera en que se realizan las tareas con las que se debe cumplir. Ambas manifestaciones, es decir, la forma de ser y la forma de hacer, deberán estar regidas por la moderación, si lo que se desea es mantenerse en el camino a la virtud.

2.1. Las pasiones negativas

La forma en que las pasiones afectan al ser humano está directamente vinculada con dos aspectos: por un lado, con la determinación correcta o incorrecta de lo necesario y lo excesivo; por otro, con la moderación. La determinación inadecuada de lo que es necesario y de lo que implica su satisfacción, al igual que la incapacidad de moderar la afectación, trae como consecuencia un estado de desequilibrio indeseable, que se convierte, para el estoicismo, en una traba para ser virtuoso.

El humano es ineludiblemente pasional; las pasiones atraviesan todo su ser y acontecer. Ante la existencia de las pasiones, lo único posible es aceptar su presencia; ellas son parte inherente de la condición humana y, en ese sentido, no se pueden eliminar. El ser humano se ve atrapado por pasiones positivas o negativas desde siempre. Dentro de las pasiones negativas que le afectan están el dolor, el miedo, el enojo y todo lo que tenga relación con la satisfacción excesiva de las necesidades corpóreas.

El mismo día del nacimiento inicia su vida con lágrimas (*La Consolación a Marcia* 11,4), todavía pequeño, llora la ausencia de sus padres (*Sobre la Ira* I 12, 4), a la vez que siente

temores (*Epístola* 104,19), como el miedo de las sombras y de la deformidad de las máscaras (*Sobre la Firmeza del Sabio* 5,2). Ya joven o adulto, siente nostalgia ante la ausencia de un amigo (*Epístola* 40,1), llora su pérdida cuando este muere (*Epístola* 63,1) e, incluso, en algunas ocasiones, puede dejarse destrozar por la tristeza (*Sobre la Clemencia* II 5,5).

Le es común enojarse con otros al igual que lo hace con las cosas (*Sobre la Ira* I 2,5) y con los dioses, aun cuando esto último no tenga sentido alguno (*Sobre la Ira* II 28,4). De igual manera, producto de su ambición, desea y tiene más de lo necesario y, cuando recibe un agravio, sin haber examinado la veracidad y las condiciones a partir de las cuales este se dio, puede ser arrastrado por la ira (*Sobre la Clemencia* I 7,4). Se descontrola en su alimentación al degustar muchos manjares que le indigestan en lugar de nutrirle (*Epístola* 2, 4), al igual que se descontrola con su bebida (*Epístola* 112,6) y sus vanidades (*Epístola* 69, 4, *Sobre la Ira* I 21,1).

Lo anterior da cuenta de lo inevitable de las pasiones, pero ese no es el único factor que muestra su preponderancia en la vida humana, pues ellas también están vinculadas con el límite entre lo necesario y lo excesivo. Lo necesario radica en valerse de lo indispensable cuando se desea lograr un objetivo o cuando lo que se requiere es satisfacer una necesidad, mientras que lo excesivo será todo aquello que, aun habiendo satisfecho la necesidad, le sobrepasa en límite y medida, como es, por ejemplo, lo que sucede con la conducta del ebrio.

El ebrio, es pasional y no virtuoso debido a errores de juicio y a conductas erráticas y generalmente excesivas. No puede determinar adecuadamente la saciedad física de la bebida, y por ello, cae en excesos no solo en lo que respecta a la ingesta del licor sino también en excesos de comportamiento contrarios a lo que se requiere para ser virtuoso. Imbuido en el supuesto placer que le brinda el consumo desmedido del vino, tasa de manera errada la cantidad de lo que debe beber, se enferma físicamente, actúa de manera errática, como lo hizo Alejandro de Macedonia, quien en estado de ebriedad mata a su amigo (*Epístola* 83,19).

Al actuar de manera no racional y desequilibrada, deja de ser virtuoso, ya que si lo fuera, si siguiera los pasos del virtuoso, si hubiera regido su conducta por la racionalidad, no habría sobrepasado sus propios límites y en ese sentido, aun cuando degustara del vino, lo habría hecho sin excederse “[...] puesto que es posible pasar el día de fiesta sin desenfreno” (*Epístola* 18,4).

El ebrio, al igual que el glotón, o cualquiera que se deje llevar por los excesos, va en contra de la naturaleza porque, como el cordobés asevera, olvida que: “Fácil de adquirir y apropiado es lo que reclama la naturaleza”, mientras que “[...] lo superfluo nos hace sudar” (*Epístola* 4, 10-11). Asimismo, va en contra de la naturaleza porque olvida que:

Nada de cuanto poseemos es indispensable; hemos de retornar a la ley de la naturaleza. Sus riquezas están a nuestro alcance; los medios de subsistencia o son

gratuitos o poco costosos: pan y agua es cuanto la naturaleza reclama (*Epístola 25*, 4).

Si se atiende a lo anterior, debido a que la naturaleza otorga lo que se requiere para satisfacer las necesidades básicas del ser humano, cuando se cae en extremos de esta satisfacción, se está ante un exceso y, por ello, el excedente es negativo. Sirvan de ejemplo, en lo anímico, la tristeza, y en lo material, las riquezas. Si bien las pasiones son necesarias e inevitables para el ser humano, pasiones negativas como la tristeza y la ambición, relacionada esta última con la tenencia de bienes materiales, son excesos cuando se sobrepasa la expresión adecuada o la cantidad requerida.

Ante la tristeza, no se trata de no sentir el dolor y de no vivir el duelo, se trata de la regulación, de ahorrar lágrimas que no consiguen nada (*Consolación a Polibio 4,1*), para que, aun con el dolor y el duelo, la conducta de quien pervive siga siendo virtuosa, de manera tal que no se olvide que “[...] en las desgracias propias conviene comportarse de modo que [se dé] al dolor tanto como pide (la naturaleza), no la costumbre” (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo 15, 6*).

Por otra parte, en lo material, las riquezas se convierten en un exceso cuando de ellas se obtiene más de lo necesario, por lo que Séneca recomienda una vida sana y provechosa en la que:

[...] concedáis al cuerpo cuanto es suficiente para la buena salud. [...] que el alimento calme el hambre, que la bebida apague la sed, que el vestido aleje el frío, que la casa sea defensa contra las inclemencias del tiempo. Nada importa que sea el césped o el mármol jaspeado de país extranjero lo que la haya erigido: sabed que al hombre lo protege igualmente la paja que el oro. Despreciad todo aquello que un esfuerzo inútil pone como adorno y decoración; pensad que nada, excepto el alma, es digno de admiración, para la cual, si es grande, nada hay que sea grande. (*Epístola 8,5*).

En ese sentido, ya sea en lo anímico o en lo material, el problema no recae ni en la existencia de la necesidad, que es inevitable, ni en el deseo ni en el requerimiento de satisfacer lo que esta demanda, que se dirige a la conservación. El inconveniente está en el exceso que puede desprenderse cuando, en el intento por satisfacer lo que se necesita, se supera lo que la naturaleza otorga y lo que todo ser humano requiere para la sobrevivencia y el bienestar. Básicamente, si la satisfacción va más allá de lo necesario, se convierte en exceso y, por ello, en pasión.

Un ejemplo de lo anterior, se encuentra en la alimentación excesiva, frecuente en los banquetes, y cómo, por lo que podría llamarse una forma de vanidad, por la sofisticación innecesaria de la comida, lo que se prepara supera su función de alimentar, y, al exacerbar el hambre, conduce a la glotonería. Así lo expresa el cordobés:

[...] desde que se ha comenzado a buscar el alimento no para aplacar el hambre sino para excitarla, y se han discurrido mil condimentos para provocar la glotonería, lo que era un alimento para quienes tenían necesidad se ha convertido en un peso para los que están hartos. (*Epístola* 95,15).

El ir más allá de la satisfacción del hambre, es una forma de rebasar lo que se requiere para que la alimentación cumpla las funciones de saciar y de nutrir. El glotón es pasional. Al mantenerse en los excesos de consumo, la glotonería, como pasión, le aleja de la virtud. El alejamiento de la virtud se evidencia en su incapacidad de detenerse al comer y de imponer un límite a la saciedad.

De igual manera, ir más allá de lo necesario en la alimentación, también da cuenta de otra forma de exceso que está relacionada con los espacios en lo que generalmente se es glotón, es decir, los banquetes. El que ofrece el banquete lo hace por múltiples razones, ya sean personales o incluso políticas o estratégicas, pero sumado a esto, desea ser visto, sorprender a los comensales, y ser valorado como opulento, aun cuando esta actitud aleje de la virtud. Al ser esto así, aun cuando el ejemplo refiere a la alimentación, puede afirmarse que en el pensamiento senequiano, todo exceso es una traba para la virtud, y, por ello, debe evitarse.

Ahora bien, si la naturaleza otorga lo necesario y si Séneca no niega la existencia y necesidad de las pasiones, debido a que son parte inherente de la condición humana, el error de la valoración y uso que se haga de ellas recae en las personas. Será virtuoso aquel que sepa controlar el grado y forma de afectación de las pasiones en el diario vivir y no lo será quien se deje dominar por la afectación, y, por ello, no pueda realizar acciones regidas por la razón. Solo será virtuoso el que, pese a su debilidad humana, a la imperfección que le es propia, a la inclinación a los excesos, toma como parámetro de sus acciones, a la razón. Esto es así porque:

En efecto, cuando me pongo un vestido apropiado, cuando camino como conviene, cuando ceno como es debido, ni la cena, ni el paseo, ni el vestido son buenos, sino mi decisión de guardar en cada caso la medida de acuerdo con la razón (*Epístola* 92,11)

Lo anterior, regirse por la medida de acuerdo con la razón, no es tarea gratuita ni fácil, pero tampoco es imposible. La naturaleza ha sido sabia y ofrece lo indispensable para

satisfacer las necesidades básicas, ya sea en el plano corpóreo o en el anímico. Ella entrega, de manera gratuita o a muy bajo costo, lo imprescindible para llevar una vida aceptable (*Epístola* 25, 4), provee de alimentación, abrigo y techo (*Epístola* 90,18), a la vez que permite el vínculo filial primario para hacerse cargo de las necesidades afectivas en el plano anímico (*Epístola* 66, 27, *Epístola* 77, 2, *Epístola* 75, 3 y *Epístola* 104, 1-5).

Tal es la sabiduría de la naturaleza que, incluso, con el fin de que el ser humano yerre menos y dirija sus esfuerzos a lo que sí corresponde en el proceso de ser virtuoso, ha dispuesto que todo aquello que sea llamativo y que, por ello, pueda convertirse en exceso, sea difícil de adquirir y de mantener, para así mostrar su peligrosidad y dejar de desearlo. Así lo explica Séneca a partir de la imagen de los metales preciosos:

Mas por mi fe te hago saber que la tierra produjo al descubierto todo aquello que nos había de ser útil, y por el contrario, escondió y soterró esos metales como cosas dañosas, y que habían de salir a la luz para ruina de las gentes, y por esto cargó sobre ellas todo su peso (*Los Beneficios* VII 10, 4).

Si bien los metales preciosos por sí mismos no son un exceso, a partir de ellos se ha creado el dinero, se han generado diferentes formas de intercambio comercial y se ha fabricado una serie de bienes materiales que deslumbran y enceguecen al ser humano, como lo hace el metal mismo. El brillo es tal, que los metales y todo lo que a partir de ellos se produce, son catalogados como beneficios y recursos que potencian la virtud, cuando en realidad lo que hacen es alejar de ella. Lo deslumbrante del oro se transforma en joyas, en estatuas u ornamentos que se exhiben en casas lujosas; el uso de las joyas se transforma en vanidad y, con ella, quien se cargue de joyas u ostente de su casa como si fuera un palacio, al estarse exhibiendo y querer ser visto, deja de ser virtuoso. Por el contrario, se convierte en vicioso, pues se deja llevar por las pasiones que implican la vanidad y la ostentación.

Para Séneca, la relación entre lo excesivo y el alejamiento de la virtud es cotidiana. Los excesos están a la vista en muchas áreas del ser, hacer y acontecer humano: en el nivel material, el corpóreo, el interno y en las acciones de orden político. En el nivel material, por ejemplo, al referirse a la inutilidad de tener gran cantidad de libros o de riquezas (*Epístola* 16,8 y *Epístola* 45,1). En el nivel corpóreo, al criticar la desmedida en la alimentación y la bebida de la que no pueden librarse los glotones y los ebrios (*Epístola* 120,14 y *Epístola* 83,18). Finalmente, el exceso a nivel interno, anímico, y en lo político se ejemplifica con la ira y las consecuencias negativas que ella puede traer para el ejercicio de la política o para la implementación de prácticas más humanizadas en la aplicación de la justicia.

La ira, que es valorada como la peor de las pasiones, por ser contraria a la racionalidad y al equilibrio al que esta última debe dirigirse y en el cual debe mantenerse todo aquel que

deseo ser sabio y virtuoso (*Sobre la Ira* I 1,2), afecta no solo lo anímico de cada uno, al punto de ser considerada como una locura transitoria (*Sobre la Ira* I 1,2), sino que también afecta, por exceso, las acciones políticas y de justicia, pues en ella se muestra la desproporción y, como consecuencia, el alejamiento de la virtud.

Lo anterior se evidencia en el hecho de hacer de los castigos un instrumento aleccionador de conducta pública, caracterizado por ser excesivo y cruel, como sucede con la cárcel, la cruz, el potro, el garfio y el palo que atraviesa al hombre saliéndole por la boca, al igual que sucede con los miembros despedazados por el impulso de los carros dirigidos en sentido opuesto, con la túnica embadurnada y tejida de materias inflamables y en cualquier otro suplicio inventado por la crueldad (*Epístola* 14,5).

No sin razón, entonces, Séneca propone la moderación de las pasiones como un recurso para llegar o mantener el equilibrio anímico y material al que el estoicismo llama. Un ejemplo que respalda la inclinación senequiana a la moderación de las pasiones y no su extirpación, es precisamente su interés en que el joven emperador no actúe de manera iracunda y abusiva con sus gobernados, aun cuando, en razón de su puesto y poder, simplemente podría hacerlo. El cordobés, le pide a Nerón que sus acciones se alejen de la ira, pues esta, al devenir, la mayoría de los casos, en ensañamiento pone en peligro tanto al gobierno como a él mismo en calidad de emperador. Le pide que aun cuando los hechos hagan pensar que lo que corresponde es ser cruel y gobernar teniendo como báculo y guía el temor, mantenga un ánimo sereno, ya que “es propio de un gran espíritu estar sosegado, tranquilo, y desde lo alto despreciar ofensas e injusticias” (*Sobre la Clemencia* I 5, 5).

Nerón se enfrenta a la necesidad de mantener bajo su dominio a los gobernados, pero Séneca le solicita que la satisfacción de esa necesidad política no esté mediada por el exceso, para que el dominio no se convierta en pasión y, como consecuencia de ello, sus acciones personales y de gobierno se alejen de la virtud.

Desde lo anterior, de primera entrada, el poco o nulo control de las pasiones, el no poder vivirlas y manifestarlas en su adecuada medida, pasa a ser uno de los mayores obstáculos para el accionar virtuoso en cualquier plano del desenvolvimiento humano, ya sea en la vida diaria, como se ha dado a conocer con el ejemplo de las riquezas, o en el espacio político, cuando, por ejemplo, se hace alusión a una mejor administración de la justicia, al plantear que es necesario realizar un examen exhaustivo de todas las variables implicadas en una situación delictiva, para así apostar por la clemencia y, como consecuencia de ello, no excederse ni en la adjudicación de la pena ni en su ejecución.

Pero, pese a la influencia negativa que tienen las pasiones en la consecución de la virtud, Séneca permite la presencia de pasiones positivas, dentro de las cuales destaca el amor como fundamento y motor de lo político.

2.2. Las pasiones positivas

El ser humano, debido a su vínculo con los otros, en aras a su conservación biológica, sociopolítica y moral, establece lazos que le obligan, directa o indirectamente, a revisar la pertinencia de sus acciones y la forma y grado de afectación que de ellas se siguen. Como se ha afirmado, día a día, puede ser presa de pasiones negativas y positivas, siendo estas últimas las que permiten la permanencia de la filiación sanguínea o sociopolítica de la comunidad humana porque ellas, por sí mismas, contribuyen a la conservación de sí y de los otros, no son destructivas.

Son múltiples las pasiones positivas a las que puede ligarse un ser humano. Entre las pasiones permitidas se encuentran el tener amigos y mantenerles en el recuerdo (*Epístolas* 3, 6, 9 y *Epístola* 35,1); el amor (*Epístola* 9,11); el amor filial entre padres, madres, hijos e hijas (*Epístola* 66, 27, *Epístola* 73,2, *Epístola* 74,2, *Epístola* 75,3 y *Epístola* 78,1-2); la afectividad sexual (*Epístola* 21,11, *Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 9,2, *Consolación a Helvia* 13,3) y el amor a la patria (*Epístola* 91 y 95, 36).

Lo vinculado a lo filial es de gran importancia, porque, a partir de esto, se hacen extensivas otras formas de amor, otras formas de vínculo humano, que aun cuando no son estrictamente consanguíneas, tienen como base la consideración de las situaciones y sentimientos de otros. Séneca extiende el amor al no reducirlo a lo consanguíneo y al vincularlo con la amistad y con la patria. Externa su amor filial cuando desiste de quitarse la vida en su juventud debido al amor que profesaba a su padre (*Epístola* 78, 2) o cuando consuela a su madre, Helvia. Da cuenta del amor vinculado a la amistad cuando, de forma amorosa, corrige a su amigo Lucilio; lamenta la muerte de su amigo Sereno y, en *Las Consolaciones*, trata de aliviar la pena por la que pasan Marcia y Polibio. También, como se espera para todo romano, extiende el amor cuando ama su patria (*Epístola* 66, 28), se alegra o aflige por lo que le acontece (*Epístola* 74, 22 y 76, 29) y se dispone, si es necesario, a morir por ella (*Epístola* 76, 27).

Considerando lo anterior, es válido afirmar dos asuntos. En primer lugar, si el cordobés acepta la presencia de pasiones positivas y negativas en la vida humana, entonces, estas no tienen únicamente la predominante faz negativa que les fue atribuida por los estoicos que le antecedieron, como Zenón, Cleantes y Crisipo³⁸, una faz que les responsabiliza del caos y de la perdición del ser humano, del desvío total e irrevocable del camino a la virtud, sin considerar para ellas el cumplimiento de alguna función positiva en la vida humana. En segundo lugar,

³⁸ Según indica Estobeo, Zenón aseveraba que las pasiones eran un apetito excesivo que no obedece a la razón (*Églogas* II 7, 2), y que, según Cleantes, debían estar fuera de la vida humana, ya que no le aportaban ningún valor, al ser contrarias a la naturaleza (Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, XI 74.10). De la misma manera, Cicerón consideraba que lo que correspondía al sabio era estar exento de ellas, por el hecho de ser enfermedades (*Académicos posteriores* I 38).

como consecuencia de lo anterior, como lo explica J.C. García-Borrón (1956), en el estoicismo de Séneca tampoco está presente el mandato de que el ser humano sea apático a lo que le sucede a sí mismo o a otros. Séneca lo expresa al afirmar:

Otras cosas hay que golpean al sabio aunque no lo derriban, como el dolor corporal y la debilidad, o la pérdida de amigos e hijos y el quebranto de una patria que arde en guerra. No niego que el sabio sienta esto, pues tampoco le atribuimos la dureza de la piedra o del hierro. [...] Algunos golpes recibe, pero, una vez recibidos, los supera, los cura y los mitiga [...] (*Sobre la Firmeza del Sabio* 10,4).

El cordobés no demanda que nadie extirpe sus pasiones. Lo que acontece, los golpes que se reciben, son inevitables, y ante ello, como se señala en la cita anterior, porque el ser humano no es una piedra ni se espera que lo sea, lo que debe hacer es mitigar, aminorar el peso de ese golpe y no dejarse derribar, sin más, por él. Séneca, le solicita a cada uno que, ante la inevitabilidad de las pasiones, encuentre la manera de vivir con ellas, sin que le obstaculicen su tránsito a la virtud como condición ideal de vida. Por ello, a Marcia, ante el dolor que vive por la muerte de su hijo Marcelo, le indica que no le va a “[...] inducir a normas tan estrictas que aconseje[n] sobrellevar lo humano de manera sobrehumana y quiera secar los ojos de una madre el día mismo del funeral. No, sino que [le someterá] a un arbitraje [...]” (*La Consolación a Marcia* 4,1) de lo que vive. Con el fin de que no se aleje de su carácter, que no es el común femenino (*La Consolación a Marcia* I, 1); lo que significaría que es virtuoso, le recuerda que hay que tener la entereza de los navegantes, quienes demuestran su entereza y son dignos de alabar pues aun en el naufragio se han aferrado al timón, a su entereza (*La Consolación a Marcia* 6,3).

Así, mientras que para los estoicos anteriores a Séneca no debería de vivirse con pasiones y ellas deben ser erradicadas por la razón, el cordobés se distancia de ellos por su idea y apertura de poder vivir con las ellas, siempre y cuando no alejen de la virtud, lo cual es posible por la moderación. Un ejemplo de esto se encuentra en la manera en que se debe tratar a un descarriado o a un criminal, pues lo que impera no es su condición de criminal, sino la forma en que se le trate y el control que tenga aquel que debe valorar su situación. Aun cuando el infractor, debido a su conducta, puede ser considerado como no virtuoso, frente a la necesidad de aplicar un castigo “[...] no hace falta un censor airado; en efecto, como la ira es un delito del espíritu, no es lógico que un malhechor corrija las malas acciones” (*Sobre la Ira* I 16,1). El censor deberá moderar su ira y apegarse a una conducta virtuosa, aun cuando sus pasiones, su posible deseo de ir más allá de lo que corresponde en la aplicación del castigo, estén presentes.

Séneca sabe que el ser humano es débil y es propenso a la maldad, pero también sabe que, aun con esta propensión y con la debilidad que le caracteriza, en la mayoría de los casos elegirá el bien y, con ello, buscará ser virtuoso. Por esto, las posibilidades de lograr una vida apegada a la virtud están abiertas para todo tipo de ser humano, tanto para el malo y vicioso, como para el proficiente, para el bueno y para el sabio. Incluso al sabio, aun siendo tal, lo trata como lo que es, un humano, y, en ese sentido, no espera ni demanda de él reacciones ajenas a su condición de imperfecto. Básicamente, las pasiones serán permitidas, siempre y cuando sean reguladas por la racionalidad.

Ejemplos de esta permisibilidad regulada de las pasiones se encuentran en el texto de *Las Consolaciones*. El cordobés le expresa a Polibio que “bastante hará la razón si suprime sólo lo que es superfluo y excesivo en el dolor; mas que admita que éste no existe en absoluto, nadie debe ni esperarlo ni desearlo” (*Consolación a Polibio* 18, 6). El cordobés no espera que Polibio no sienta dolor ante la muerte de su hermano, sino que lo manifieste de manera tal que no ponga en riesgo ni su virtud como individuo, ni su ejercicio político, porque: “Bajo una fuerte luz [le] puso la suerte [que] todos sabrán cómo [se ha] portado en este golpe que [ha] recibido, si al momento de ser herido [ha] arrojado las armas o bien [se ha] mantenido en [su] posición. (*La Consolación a Polibio* 6,2). Es decir, aun cuando el golpe del duelo por la muerte del hermano de Polibio es inevitable, lo que se torna necesario es que recuerde que le corresponde no arrojar las armas ante el peso del dolor, si no, mantenerse en su posición. Cuando se hace referencia aquí a la posición, esta trasciende la inmediata, el puesto político y, puede afirmarse, se traslada al imperativo estoico de mantener el equilibrio. La posición que se espera de Polibio como político, se espera de él como persona: que no se incline y se deje dominar por el dolor como pasión negativa.

De igual manera, a partir de los ejemplos de mujeres ejemplares como Livia, quien se sobrepuso a la muerte en batalla de su hijo Druso (*Consolación a Marcia* 3, 1-2), Séneca espera que Marcia comprenda que la fortuna no ha sido injusta con ella, al haberse llevado a su hijo, sino que cumple lo que le corresponde, ya que, una vez nacido su hijo, se dictó la inevitabilidad de su muerte (*Consolación a Marcia* 10, 5).

Asimismo, Séneca se refiere a su madre Helvia, quien sufre por el destierro al que el cordobés ha sido sometido. Le pide que comprenda que esta condición no compromete su integridad como hombre virtuoso y es únicamente un cambio de lugar (*Consolación a Helvia* 6,1). Además, le recuerda que no es justo que se queje de su suerte, pues todavía tiene otros hijos y nietos que le llenarán de amor (*Consolación a Helvia* 18, 2).

Desde lo anterior, varias situaciones deben quedar claras. Las pasiones son inevitables para el ser humano y las hay positivas y negativas, según sea su afectación y distancien de la condición de ser virtuoso. Con el fin de no alejarse del camino a la virtud, las pasiones negativas deberán ser objeto de moderación, mientras que las positivas, además de

mantenerse, se encaminarán hacia el beneficio propio y de los otros por el hecho de enlazarse con elementos como la conservación, la utilidad, la cooperación, la ayuda y el apoyo entre los seres humanos. Todo esto bajo el entendido de que la clave para la admisión de las pasiones es la moderación en su expresión y uso, y es aquí donde cabe el amor como pasión que permite lo político.

2.3. El amor: pasión positiva que promueve lo político

En líneas precedentes se ha establecido que el ser humano, aun cuando Séneca le adjudica la cualidad de bondad natural, en muchas de sus acciones se deja llevar por su maldad y debilidad y siempre estará sujeto a múltiples factores, internos o externos, que afectan su accionar cotidiano, ya sea en lo personal o en lo político.

Pese a lo anterior, para el cordobés, es necesario mantener la meta de la virtud. Ninguno de los condicionamientos a los que se encuentra atado el ser humano será suficiente para derribar las intenciones y meta de una vida mejor, virtuosa, por lo que todo ser humano, incluido el vicioso, que por sí mismo no es sabio, puede dirigir sus esfuerzos a cambiar para bien.

El cambio, que permite apostar por la humanización de las relaciones interpersonales y mantener la virtud como núcleo de la propuesta moral senequiana, se logra por la proficiencia y por la regulación de conductas y prácticas específicas en lo individual y en lo sociopolítico. A nivel personal, todo aquel que desee ser virtuoso tiene como tarea primordial el no dejarse dominar por las pasiones, mientras que, a nivel político y administrativo, los esfuerzos deben dirigirse a la realización de acciones que contribuyan al bienestar común y, en especial, a la administración adecuada de la justicia, en la que se incluye la clemencia como una vía alternativa para lograrlo y que requiere, en sí misma, la regulación de las pasiones.

El cordobés, probablemente por la necesidad de mantener y fortificar su propuesta política, adjudica al amor una función positiva, ya sea en la vida cotidiana o en las dinámicas relacionales de tipo político. Aun cuando el amor es una pasión, lo acepta y promueve como fundamento para el bien personal y social. En lo personal, el amor está presente en el vínculo con la esposa (*Epístola* 104,1), con los hijos (*Epístola* 98,5 y 66,37) o con los amigos (*Epístola* 78, 4), y, en el ámbito político, se amplía a los seres humanos de manera natural, por el solo hecho de serlo. Esto es así porque la naturaleza estableció que haya amor entre los seres humanos; ella determinó que se amen mutuamente y, como producto de la sociabilidad, que se protejan y sean afables entre ellos (*Epístola* 95, 52) en lugar de dañarse³⁹. De hecho, si se

³⁹ En la mayoría de las obras de Séneca, como se mantiene en esta investigación, el amor, aun siendo una pasión, cumple una función positiva. La excepción estaría en *Las Tragedias*, texto en el cual, al asociar esta pasión a lo carnal, a las mujeres o a la falta de racionalidad en las acciones que se realicen,

trata de la construcción y mantenimiento de la comunidad humana, como si la comunidad fuera un abovedado, es el amor el que permite que se sostenga, ya que la estructura, en lugar de desplomarse, resiste por el apoyo mutuo entre las partes (*Epístola* 95, 57).

Asimismo, el amor entre congéneres cumple con la función de dar supremacía a la condición humana por encima de cualquier estamento o condicionamiento sociopolítico externo, pues “[...] donde quiera que hay un hombre, hay lugar para un favor” (*Sobre la Vida Feliz* 24, 3). Es decir, por ejemplo, sin importar si se es libre o esclavo o si se es rico o pobre, incluso si se es un malhechor, lo que prima es valorar a los otros por ser seres humanos, no así, a partir de todas las estratificaciones y limitaciones que el orden social y político ha impuesto para diferenciar a las personas, que son, al fin y al cabo “[...] unos nombres, producto de la ambición o de la injusticia” (*Epístola* 31,11).

Por otro lado, debido a que en la propuesta política de Séneca hay una imbricación directa entre el individuo y la sociedad, entre lo personal y lo sociopolítico, el amor a los congéneres se hace extensivo a la patria y al mundo, ya sea que se entienda la patria como el lugar de nacimiento o como el mundo entero (*Sobre el Ocio* 4,1-2), porque, como él lo explica, no importa el lugar donde se encuentre cada uno, pues aun en condiciones de destierro “[no se] ha nacido para un solo rincón; [la] patria es todo el mundo visible” (*Epístola* 28,4), todo ese mundo donde sea posible dar a la virtud un campo más vasto (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 4, 4).

De igual manera, de nuevo partiendo del vínculo entre lo individual y lo sociopolítico, y estableciendo una relación entre el todo y la parte en la que el individuo, la patria y su correlación son sagradas (*Sobre la Ira* II 7), para Séneca el amor a la patria es tal que salvarle es un bien (*Epístola* 66, 5 y *Epístola* 36), al igual que lo es salvar a un ciudadano (*Epístola* 76, 28), aun cuando ello implique la muerte propia (*Epístola* 76, 27) o la de otros, porque lo que prima, de nuevo, es la conservación de la comunidad política.

Sumado a lo anterior, y pese a que es necesario aceptar que en algunas ocasiones, por el bien de la patria y de la comunidad política, es necesario matar a otros⁴⁰, el carácter

el amor destroza y lleva, inevitablemente, a la locura, entendida como pérdida de la razón. Lo importante de esta cuestión radica en que cuando el amor afecta negativamente, la pérdida de la razón y la irracionalidad de las acciones, es posible tanto para las mujeres como para los hombres. Esta sería la excepción ante la idea senequiana de que los hombres son los únicos capaces de mantenerse siempre bajo el imperio de la racionalidad. Un ejemplo se encuentra en *Hércules Loco*, a quien Juno, ensañada contra él, le hace perder la razón y por eso, él mata a su esposa e hijos, lo que trae como consecuencia que él desee quitarse la vida.

⁴⁰ Para el cordobés es ideal, deseable y políticamente necesario anteponer la salvaguarda de los otros a su destrucción, pero también tiene claro que habrá situaciones que no lo permiten. En aras a la conservación de la comunidad política, en algunas ocasiones será necesario dañar a otro por el castigo de la muerte, pero solo deberá morir el que es conveniente que muera (*Sobre la Ira* I 6,3). Lo anterior es válido porque ayuda a conservar el equilibrio ético y político que la comunidad requiere y, a la vez, ayuda a promover acciones aleccionadoras que hagan que los integrantes de la comunidad aprendan y practiquen las conductas que son estipuladas como aceptables. El guardián del equilibrio político, de la misma manera que el médico, de manera reflexiva y cautelosa, está en la obligación de contemplar

extensivo del amor personal a lo político, permite que la filosofía moral senequiana sea vista desde una perspectiva política, ya que:

[...] Séneca esboza el conjunto de conocimientos y destrezas propias de un hombre consciente de sí y, por ello, consciente del lugar que ocupa en la sociedad. [...] El hombre no se conoce a sí mismo desde la especulación metafísica, sino desde la capacidad que muestre para actuar en la sociedad. Conocerse es convivir, porque la convivencia sólo es posible desde la correcta incardinación del individuo en el cuerpo social. Por eso conocerse implica asumir un conjunto de responsabilidades personales y políticas (M, Coronel, 2013, p.85).

Lo extensivo de lo político se encuentra de manera especial en la asociación que establece el cordobés entre la amistad, la utilidad, la cooperación, la solidaridad, la ayuda y la responsabilidad hacia los otros, todas, cualidades ideales de lo político. La amistad, que inicialmente es consigo mismo y luego es entre dos personas, es ampliada por Séneca a partir de lo que podría llamarse un efecto sumatorio e integrador de lo personal individual con lo sociopolítico. Primero se debe ser amigo de sí mismo (*Epístola* 6,7), luego de otros congéneres, y al hacer esto, al ampliar el vínculo amistoso, la amistad cobra matiz político. La amistad pasa ser una relación útil y solidaria que permite afirmar que, “[...] lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho en común con el hombre” (*Epístola* 48, 3). Finalmente, la amistad se extiende a lo político porque ella debería de estar mediada por el interés de ayudar a los amigos de la misma manera que se ayuda al padre, o un anciano (*Epístola* 120, 2) o a los ciudadanos en general.

3. La razón en el estoicismo y en Séneca

En el estoicismo, se presupone el dominio de la razón sobre las pasiones humanas y se valora como superior y mejor todo lo vinculado a la razón, en contraposición a lo pasional. La controversia y tensión entre la idea predominante de una razón perfecta, controladora de pasiones y depuradora de la realidad, al igual que los alcances restringidos de esta intención para lograr que el humano sea lo más virtuoso posible, es un tema propio de los estoicos,

diferentes formas de tratamiento, según sea la enfermedad, su evolución y la resistencia que se ha generado ante los remedios posibles. Deberá ir probando y descartando lo que, según cada caso, sea necesario y luego, si tuvo que matar al que no contribuye al equilibrio de la comunidad política, recordar que lo hizo porque en vida, ese a quien se ha matado, no quiso ser útil y por ello, por lo menos el estado debe sacar provecho de su muerte (*Sobre la Ira* I 6,3-4).

pero no se restringe a ellos. Previo a lo que establecen, existió todo un corpus filosófico que justificaba la primacía de lo racional sobre lo pasional⁴¹ y la función negativa de lo pasional en la consecución de la virtud.

Cicerón, en *Académicos posteriores* 1, 4, 1⁴², explica que Zenón, dando primacía al papel de la razón en el proceso de llegar a ser virtuoso, “excluía, pues, de la virtud y de la sabiduría el error, la ligereza, la ignorancia, la duda, la sospecha y, en una palabra, todo cuanto fuera ajeno a un firme y constante asentimiento”. Por otra parte, Clemente de Alejandría, en *Strómata* 11, 21⁴³, explica que “Cleantes [considera que el fin] es vivir de acuerdo con la naturaleza, en el obrar racionalmente, lo cual hace consistir en la elección de las cosas que son según la naturaleza”. En esta misma línea, de acuerdo con Sexto Empírico, en *Contra los matemáticos* XI, 74⁴⁴, es necesario desdeñar los placeres, ya que Cleantes “[...] no [dice que el placer] sea según la naturaleza ni que tenga de por sí valor alguno para la vida, sino que, como un adorno, no está de acuerdo con la naturaleza”. Y, en el caso de Crisipo, Plutarco asevera, en *Sobre la virtud moral* 3, 441c⁴⁵, que “[...] la virtud es cierta disposición (permanente) de la parte principal del alma y una fuerza generada por la razón; más aún, suponen que ella misma es razón armónica, firme e inmutable”.

Séneca, por su parte, también dando primacía a lo racional sobre lo pasional, explica la razón de manera tripartita: una razón cósmica-ordenadora, una razón de los dioses y una razón humana. Por encima, y abarcando la razón de los dioses y la humana, se encuentra la racionalidad como ente ordenador y regente del mundo, es decir, la razón entendida como universal, modélica y, por ello, digna de ser imitada por los seres humanos. Luego, por debajo de ella, se encuentra la razón perfecta de los dioses, a la que le sigue la razón humana, perfectible pero nunca posibilitada para ser perfecta a cabalidad.

Para el cordobés, la razón, como parte del espíritu divino (*Epístola* 66,12), fue dada como una capacidad exclusiva a los seres humanos (*Epístolas* 41, 8 y 76, 9-10), que suplanta su instinto animal (*Sobre la Ira* II 16,1). Es la mejor cualidad con la que ellos cuentan, a la vez que es el mayor y único bien que les caracteriza (*Epístola* 76, 9 y 11-16). La razón es

⁴¹ La valoración negativa de las pasiones también se encuentra entre los griegos. Sirvan de ejemplo, en el siglo IV a.C., Platón y Aristóteles. El primero, en *La República*, Libro III 412a-417b, establece una relación directa entre las funciones que debe cumplir cada persona dentro de la organización de la República, según el puesto que se le ha asignado, de acuerdo a sus capacidades y el tipo de alma que tenga. Esto, a su vez, determina la cercanía o lejanía a la virtud, que se establece en relación con la proximidad o distancia a la razón o a las pasiones. Asimismo, el Estagirita, en *La Política*, Libro III 1274b y 1276b, asevera que, dependiendo del carácter de un pueblo, así será el gobierno que se requiera para gobernarle. Ambos pensadores consideran lo racional como la mejor característica para el gobernante, en contraposición a lo pasional.

⁴² En A. Cappelletti (1996, p. 58)

⁴³ En A. Cappelletti (1996, p. 298)

⁴⁴ En A. Cappelletti (1996, p. 308)

⁴⁵ En A. Cappelletti (1996, p.127)

perfectible (*Epístola* 49,10-12), a la vez que conduce a la sabiduría por vía de la filosofía (*Epístola* 37, 3-5) y logra dominar las imperfecciones del cuerpo (*Epístola* 58, 27).

Otra de las características de la razón es que por ella se puede llegar a la imperturbabilidad anímica, es decir, a la posibilidad de no dejarse agitar y, con ello, ser sublime y parecerse a dios (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 2,3). De igual manera, ella es árbitro de bienes y de males, ya que considera como vil todo aquello que es ajeno y accidental y valora, como accesorio e insignificante, lo que no es ni bueno ni malo (*Epístola* 66,35). Aun así, cuando se presenta el deleite de un bien fortuito, este solo generará gozo si la razón lo modera y dosifica (*Epístola* 73, 7).

Someterse a la razón permite el autogobierno y el gobierno de otros (*Epístola* 38, 4), al igual que ayuda a permanecer apaciguado para siempre (*Consolación a Helvia* 17, 3). No existe ningún bien sin la razón; ella siempre sigue a la naturaleza (*Epístola* 66, 38) y otorga bienes consistentes y perpetuos, que no aumentan ni decrecen (*Epístola* 74,16).

Entre las funciones de la razón se encuentran apartar del dolor causado por amor (*Consolación a Helvia* 18,8), suprimir lo superfluo (*Consolación a Polibio* 18, 6) y ayudar a alcanzar un juicio recto a aquellos que no tienen la posibilidad de hacerlo, como sucede con los niños, los perturbados (*Epístola* 36,10-12) y las mujeres, porque se asume que todos ellos tienen una racionalidad incompleta. Es posible que la razón cumpla con los juicios rectos, pues ella no se exaspera ante los hechos, ya que, antes de emitir un juicio, valora las partes y se da espacio para aclarar la verdad, observa el hecho como tal y, con ello, busca dictar sentencias justas (*Sobre la Ira I* 18,1-2).

De lo anterior se deduce la existencia de dos planos en los que la razón participa de manera diferenciada: uno general, que podría ser llamado ordenador-cósmico, y otro humano, que se manifiesta en el mundo material cotidiano. El primero se fundamenta en la idea de disposición, equilibrio y coherencia que en la razón subyace, con lo que esta cumple con ser un referente, una imagen que se debe imitar, al igual que sucede con la naturaleza, para mejorar la conducta humana y, con ello, mantener una vida lo más equilibrada posible. En el segundo, la racionalidad, además de ser la cualidad que diferencia a humanos de animales, es un medio para lograr objetivos, un criterio de valoración y un filtro de lo que sucede en el día a día. En este, a la razón se le otorgan características y funciones que permiten considerarla como perfecta, omnipresente y especialmente omnipotente, aunque en realidad no lo sea. La razón humana tiene la tarea de examinar todo lo que le acontece en la vida diaria, de regularlo y de apaciguar, de moderar las pasiones y todo aquello que desvíe al ser humano del camino a la virtud o de su permanencia en él. Pero la omnipresencia y omnipotencia riñen con la aseveración senequiana de una razón humana imperfecta, por lo que su caracterización es de tipo ideal y sus alcances reales son limitados. En síntesis: si la razón humana es por sí misma imperfecta, no puede ser omnipotente en todo lo que realice,

aun cuando sí esté presente en la mayoría de los asuntos con los que el ser humano debe lidiar.

Como consecuencia de lo anterior, suceden dos situaciones. Por un lado, si bien la razón sigue siendo una capacidad compartida con los dioses, que a la vez diferencia a los humanos de los animales y permite el conocimiento del mundo circundante y de los enigmas que en él se encuentran, el ser humano no logra conocer todo lo que desea y lo que conoce es siempre limitado. Por otro, la participación de la razón en lo que respecta a la regulación de las pasiones, para que el ser humano esté siempre más cercano a la virtud, es también limitada. Contrario a lo que el cordobés espera o desea, aun cuando la razón esté presente en todo lo que el humano realice y cumpla con la función reguladora que se le asigne, ella no derriba todos los vicios ni lo hace de una sola vez (*La Consolación a Helvia* 13, 3).

Se presenta, entonces, una contradicción que solo podría tener su fundamento en que el cordobés, para poder sostener que la razón derriba todos los vicios y de una sola vez, está tomando como referencia a los estoicos que él mismo critica por mantener la tesis radical de que se tienen todas las virtudes o no se tiene ninguna, que al no tenerlas se es vicioso y que no hay punto intermedio entre el ser sabio o ser vicioso, y que por ello no hay posibilidad de cambio, de progreso moral. Si este es el caso, en este contexto, se apuesta a la razón como ordenadora del mundo y correctora de las acciones humanas, funciones que solo podría llevar a cabo sin segregarse los vicios y sin segregarse su capacidad de derribarlos. Pero, aun con lo anterior, ya en la vida cotidiana, las capacidades ideales de la razón chocan con las reales, es decir, la razón humana es insuficiente, sin que eso permita, valga la salvedad, afirmar que su participación en los procesos de regulación sea nula.

4. La insuficiencia de la razón

Séneca defiende que todos los seres que habitan el mundo son parte integral del orden cósmico. Cada ser, aun cuando pueda compartir con los otros diversas características, cumple con una función específica que contribuye al orden del universo y que, a la vez, da razón de la concordancia entre su constitución y aquello para lo que ha sido llamado a cumplir. Así, todos los seres tienen su bien propio y a cada uno le corresponde maximizarlo:

A la viña la recomienda su fecundidad y el sabor del vino, al ciervo su rapidez; en las acémilas, cuyo único servicio es el de llevar la carga te interesa conocer la resistencia de sus lomos. En el perro la cualidad es el olfato cuando debe rastrear las alimañas, la ligereza cuando debe atraparlas, la osadía cuando debe morderlas y atacarlas. Lo mejor en cada uno debe ser aquella cualidad para la que nace y por la que es valorado (*Epístola* 76, 8).

Para el ser humano, lo propio es la racionalidad, que es un bien que ayuda a que logre una vida virtuosa:

En el hombre, ¿qué es lo mejor? La razón: por ella aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses. La razón consumada constituye, por tanto, su bien propio. Las restantes cualidades las posee en común con los animales y las plantas. [...] ¿Qué es lo específico en el hombre? La razón. Cuando ella es recta y cabal sacia la felicidad del hombre. Luego si todo ser cuando lleva su bien propio a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza, si el bien propio del hombre es la razón, cuando el hombre ha llevado ésta a la perfección es laudable y alcanza el fin de su naturaleza. Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad (*Epístola 76, 9-10*).

En la cita anterior se encuentran varios factores que a Séneca le ayudan a respaldar que la razón es lo propio del ser humano: la naturaleza, la capacidad de maximizar la racionalidad y la fusión o paralelismo de la virtud con la razón. Esto último es, tal vez, lo más importante, porque, para poder llegar a ser virtuoso, se requiere de la participación de la razón, cualidad que al haber sido dada por naturaleza, no tiene sentido despreciar y, más bien, debe maximizarse.

Vinculado con la relación y dependencia de la razón con la virtud, J. Cárdenas (2011, p. 87) asevera que, en el estoicismo, se profesa “[...] que comprender no se agota en el mero gesto intelectual, sino que se proyecta y se realiza a plenitud en la actitud vital”. Si se acepta que lo propio del ser humano es la racionalidad y que por ella se puede alcanzar una vida virtuosa, se está estableciendo una conexión directa y algún grado de sumisión entre la posibilidad de ser virtuoso y la razón. Se unen el acto de conocer y la ética, pues la razón es la que lleva a la virtud y la virtud contiene, en sí misma, el bien.

Sin embargo, cuando Séneca responsabiliza a la razón de la tarea de examinar la realidad para que, a partir de juicios rectos, se llegue a una vida virtuosa, omite la imperfección de la razón humana y sus alcances limitados en lo que respecta a la comprensión del mundo y a la consecución de la virtud. Peor aún, parece omitir, más bien, no aceptar, que la influencia de las pasiones en la vida humana es, puede ser, mayor que la de la razón, aun cuando esta sea la característica por excelencia del ser humano y a ella se le atribuya predominancia sobre lo pasional.

Por lo anterior, se presenta, entonces, un camino más intrincado y un reto de mayor envergadura para el que desee ser virtuoso, para el proficiente. El aprendiz de virtud sabe que es imperfecto, debe imitar a los dioses, a la naturaleza y a la razón cósmica-ordenadora,

pero en su diario vivir está obligado a doblar esfuerzos para llegar a ser virtuoso, debido a los restringidos alcances de la razón y a la influencia innegable de las pasiones. En la vida cotidiana, el ser humano, limitado ya no solo por su corporeidad sino también por su racionalidad, continuamente tiene que acoplar el plano racional de orden común, vital y cotidiano, con el plano ideal, el del *logos espermatikós*, ordenado, coherente y siempre equilibrado, que será siempre ideal e inalcanzable, pese a la esperanza que Séneca mantiene para que se dé lo contrario.

No se trata de pesimismo, se trata de realidad. De nuevo, se encuentran en riña los planos real e ideal de la propuesta filosófica del cordobés. Por un lado, en el nivel real, la razón se convierte en un vehículo necesario para transitar un camino que, por sí mismo, no será alcanzable ni realizable a plenitud. Por otro, en lo ideal, para el ser humano la meta de ser virtuoso, que implica en sí misma la racionalidad, debe estar siempre en primera plana porque, de lo contrario, su vida se torna inmanejable.

Afirmar que la razón humana es imperfecta no es antojadizo. Su carácter imperfecto se corrobora de dos maneras: por el error y por el dominio limitado para controlar o eliminar las pasiones y los vicios. Diariamente, en cualquier momento y por múltiples razones, el ser humano yerra en los juicios que emite y en algunas de las acciones que lleva a cabo. De igual manera, debido a la maldad, a la debilidad y a la falta de entereza humana, aun con la presencia de la razón, al parecer, en mucho, las pasiones y los vicios ganan la batalla frente a la razón que está obligada a desaparecerlos.

Lo anterior es importante porque evidencia una inconsistencia básica en lo que propone el filósofo, ya que, aun cuando establece que la razón humana es imperfecta, asume que ella está en capacidad de dominar las pasiones y eliminar los vicios de una sola vez (*Consolación a Marcia* 13,3) o de apaciguarlas y regularlas cuando ya han aparecido (*Epístola* 85,9), como sucede ante la presencia del dolor, la tristeza y la ira y, también, con la presencia de sentimientos, porque, si la razón se mezcla con ellos, se corrompe, no puede contenerlos ni rechazarlos (*Sobre la Ira* I 7,3).

Si todo lo anterior sucede, al parecer se pierde la posibilidad de llegar al estado de equilibrio estoico que todo virtuoso debería alcanzar. Pero, esto no es así, pues aun con las limitaciones de la racionalidad y con la indudable imperfección del ser humano, no se puede negar la participación, aunque sea parcial y limitada, de la razón, y tampoco se puede eliminar virtud como meta humana porque, precisamente, la razón modera las pasiones y, con ello, ayuda a que se logre ser virtuoso.

4. Una racionalidad que regula por vía de la moderación

Pese a lo difícil y negativo que pueda ser el camino a la virtud, pese a que las condiciones materiales, corpóreas, anímicas y racionales del ser humano definitivamente pueden convertirse en una traba para su consecución y pese a la imposibilidad real de que el ser humano llegue a ser el sabio prototípico que Séneca plantea como ideal antropológico, su propuesta moral y política es viable porque el cordobés, en ningún momento, le demanda perfección al ser humano, lo que le pide es su mejoramiento.

Se ha sostenido hasta el momento que existen pasiones positivas y negativas y también que, ante su inevitabilidad en la vida humana, lo que Séneca propone es su regulación o moderación en lugar de su extirpación. La moderación aplica para las pasiones negativas, pues no hay en las obras de Séneca afirmaciones sobre la necesidad de regular las pasiones positivas⁴⁶, probablemente porque por sí mismas contribuyen a la conservación humana.

La aceptación senequiana de la moderación es producto de la ya señalada flexibilización de su teoría en relación con el binomio virtud-vicio. Además, la moderación es necesaria, porque, sin ella, sería imposible mantener el ideal de mejoramiento de la condición humana y pensar en la proficiencia como estado humano común e intermedio entre el vicio y la virtud. De hecho, de no haber un punto medio entre lo que se es, es decir, proficiente, y lo que se quiere llegar a ser, virtuoso, no es posible establecer la vida virtuosa como meta humana.

Así, pese a todas las dificultades teóricas y de orden práctico que se puedan presentar, la moderación, como recurso para llegar a la virtud y como estado intermedio de la vida humana, es lo que permite a Séneca mantener en pie su filosofía moral, extensible siempre a lo social y a lo político. Para lograr la moderación, es necesaria la presencia de la racionalidad humana, que regula las pasiones cuando ya han aparecido, a la vez que analiza las condiciones que permiten su aparición.

De nuevo, la idea de moderación, remite a la influencia que Aristóteles tiene sobre su doctrina, específicamente en lo que atañe al justo medio. Si bien se ha mantenido que Séneca promueve la moderación de las pasiones en lugar de su erradicación, el filósofo entra en contradicción directa con el Estagirita, pues le critica que se afirme que se puedan moderar las pasiones y en especial, que considere útil un uso moderado de la ira, en la vida humana.

Para mostrar su disconformidad, el cordobés puntúa, por un lado, que ninguna enfermedad, sea física o sea anímica, se puede padecer con moderación, por lo que pensar

⁴⁶ La excepción, se encontraría en el amor cuando este es presentado en *Las Tragedias* como vía para la pérdida de la razón. Cfr. cita 38.

en el justo medio como estado intermedio, es falso e inútil (*Epístola 85, 4 y Epístola 85, 9*), ya que lo que cambia en las enfermedades es la manera en que ellas se manifiestan, pero no la condición de estar enfermo. Por otro, establece que Aristóteles incurre en error al valorar la ira como una pasión natural y útil porque, cuando se hace un uso moderado de ella, estimula el espíritu humano en la consecución de tareas que requieren valor, como es el caso de las conquistas (*Sobre la Ira I 9,2*).

Con el fin de desbancar lo propuesto por el Estagirita, y en el entendido de que para el cordobés la ira nunca será propia, natural, buena y útil para los seres humanos (*Sobre la Ira I 9, 1-2 - I 17,1 y Sobre la Clemencia I 5*), ni cuando se use de manera moderada, Séneca evidencia sus nulas bondades, al igual que las consecuencias atroces que de ella se siguen, tanto en lo personal como en lo sociopolítico. Utiliza como argumento principal el hecho de que la ira es contraria a la naturaleza humana porque, en lugar de contribuir a la conservación del género humano, se dirige a su destrucción.

En miras a demostrar la inutilidad de la ira, el cordobés contrapone las características negativas de esta pasión a las características positivas que para él predominan en los seres humanos. Así, sobre la ira:

Se hará evidente si es conforme con la naturaleza, si examinamos al hombre. ¿Qué hay más amable, mientras se mantiene en su estado de ánimo normal? En cambio, ¿qué hay más cruel que su ira? ¿Qué más amante de sus semejantes que el hombre? ¿Qué más hostil que su ira? El hombre ha nacido para la ayuda mutua, la ira para el exterminio; él quiere agruparse, ella separar, él beneficiar, ella perjudicar, él socorrer incluso a los desconocidos, ella acometer incluso a los más queridos; él está dispuesto a desvivirse por la conveniencia de otros, ella a arrojarse al peligro, con tal que los arrastre consigo (*Sobre la Ira I 5,2*).

Pero la disconformidad senequiana y sus contradicciones siguen, porque aun cuando estipula como error de Aristóteles el hecho de atribuirle utilidad a la ira, él mismo considera útil la ira cuando ella se usa de manera simulada, cuando se manifiesta como falsedad, como mentira y como estrategia ético-política.

La simulación de la ira se presenta como falsedad o mentira para generar en el aprendiz de virtuoso una supuesta reprimenda y, así, reactivar su deseo de cambio ante los errores de conducta que comete o en los cuales reincide (*Sobre la Firmeza del Sabio 12,3*). Además, la simulación tiene una particularidad y es que se puede dar de manera más fácil cuando se utiliza con aquellos que, para Séneca, no tienen una racionalidad perfecta y, por ello, son más propensos al engaño, es decir, las mujeres y los niños.

Ellos no podrán tener una comprensión cabal y acertada de la realidad que les circunda y, por ello, parece que no saben lo que hacen (*Sobre la Ira* III 26,1). Pese a lo anterior, curiosamente para los niños, no así para las mujeres, propone una pedagogía basada en la comprensión y aceptación de ese desarrollo racional incompleto, por lo que la dinámica de enseñanza tendrá que estar mediada por la perseverancia (*Sobre la Ira* II 21,9) y por la utilización de estrategias específicas vinculadas al comedimiento en la alimentación y en la vestimenta (*Sobre la Ira* II 21,11). Finalmente, para la enseñanza de los niños, el maestro podrá utilizar el juego, que, al final, es una forma más de engaño, una simulación, para que se logre el objetivo que el maestro desea que el niño emprenda (*Sobre la Ira* II 20, 2-4).

Por otra parte, la otra cara de la simulación estaría en la utilización de la ira como una estrategia de dominación en las situaciones políticas y legales en las que se dictamina la vida o la muerte de un ser humano. La simulación como recurso político queda ilustrada cuando el cordobés, luego de establecer un paralelismo entre el médico, el guardián de las leyes y el gobernador de la ciudad, recomienda al político que siempre, aun cuando deba aplicar la ley, genere las acciones necesarias para su preservación. Así, lo exhorta a que:

[...] se cuide de las mentes con palabras, y éstas bien suaves todo el tiempo que pueda, de manera que las convenza de lo que han de hacer y despierte en sus espíritus el deseo de honradez y justicia y les inspire la aversión por los vicios, el aprecio por las virtudes; que pase luego a un discurso más severo, con el que pueda aún advertir y reprender; por último, que recurra a los castigos, y éstos aún leves y revocables; que imponga la máxima pena a los máximos crímenes, de modo que no muera nadie sino el que sea conveniente que muera, incluso para él, que muere (*Sobre la Ira* I 6,3).

Lo anterior es una simulación, pues el camino a la inminente muerte del que ha cometido la falta, está precedido por formas de discurso comedidas, palabras ilusorias, disimuladas y engañosas de moderación de la ira, cuando, en realidad, lo que probablemente suceda es que el infractor muera. Al que ha cometido falta se le habla, se le convence y, si no se logra lo deseado, se recurre a palabras más severas. Posteriormente, con la supuesta intención de no castigarle, se le hacen advertencias, y cuando el castigo es necesario, su forma de aplicación será gradual, pues primero será leve, luego más severo y culminará con la muerte como remedio inevitable.

Del uso de la ira como una simulación y de su capacidad destructora en todos los espacios en los que ella se haga presente, se sigue que esta pasión, para Séneca, siempre será negativa, por lo que no debe ser parte en la consecución y conservación de la virtud. De

hecho, toda pasión negativa es contraria a la meta de la virtud, niega la conservación de sí y de los otros y, por ello, debe ser regulada.

El glotón, el ebrio, el vanidoso, el malagradecido, el ambicioso, entre otros, da cuenta en sus acciones del poco interés por conservarse, por conservar a los otros y por mantener la cohesión y el equilibrio en la comunidad política. Despilfarra recursos personales y de otros, al dejarse llevar por sus pasiones, lo cual, además de ser un acto egoísta, demuestra su flaqueza y su poco o nulo compromiso por ser parte activa de la dinámica social que tiene como fundamento la amistad.

Finalmente, para Séneca, frente a lo apabullante de las pasiones negativas, si lo que se desea es que el proficiente llegue a ser virtuoso, no es válido ni necesario engañarle. Todo ser humano, sea que se dedique a funciones políticas o no, requiere que se le brinden las herramientas necesarias para que no pierda nunca de vista que llegar a la virtud es posible, porque existen más razones positivas y ejemplos motivadores que incentivan a ella y son menos los que lo alejan de esta meta.

6. Razón, pasiones y el ejercicio político: el mito de la avaloratividad

Las oportunidades para ser virtuoso no se restringen a un campo de acción humana específico; se puede ser virtuoso en todo aquello que así se decida, ya sea en la vida cotidiana o en espacios y acciones de tipo político. Esto es así, porque, según C. Balmaceda (2007, p.303), la conceptualización de virtud romana contiene dos formas de especificación que permiten comprender lo que el romano es y lo que hace: una restringida, que es la *virilis-virtus*, y otra ampliada, la *humana-virtus*.

Con la *virilis-virtus*, como noción restringida, se hacía referencia a la cualidad que dejaba al romano superarse a sí mismo para lograr su excelencia y llevar a cabo su papel social, principalmente en el servicio a la comunidad y al Estado. Esto se enlazaba con la *humana-virtus*, noción ampliada, que facilitaba a los individuos dirigirse a la realización de su *telos* humano. Pero, sin importar en qué ámbito recaiga la intención de ser virtuoso, lo que define que una persona lo sea o no, es el dominio que logre de las pasiones negativas por vía de la racionalidad. Si esto se logra, la razón potenciará que se realicen acciones adecuadas y estas, a su vez, porque implican algún grado de moralidad, harán que se esté más cerca de la virtud.

Sobre el tema de las pasiones, F. Gagin (2006, p.188) expone que los filósofos griegos (se agrega a Séneca, aun cuando sea romano) no gustaron mucho de las pasiones, porque estas eran lo opuesto al *logos*. Explica que ellas, relativas a lo singular, se oponen a la razón como universal y son fluctuantes como la *doxa*, la opinión. Por ello, las pasiones no son ni podrán ser el fundamento para vivir bien ni en lo individual ni en lo sociopolítico.

Si lo anterior se traslada a campos senequianos, pese a las limitaciones que posee la racionalidad humana, la razón debe dominar sobre la *doxa* para que se logre la *episteme*. Debe cumplir con su función rectora, controladora y de filtración de la realidad para, de esta manera, potenciar la estabilidad a la que llevaría la *episteme* como conocimiento fundamentado y como acción estable, coherente y unificada, que ayuda al enfrentamiento estoico ideal de la realidad y que lleva a la virtud.

Así, por ejemplo, si a partir de la racionalidad, el administrador de justicia o el gobernante logra emitir juicios rectos, pertenecientes al orden de la *episteme*, estos le llevarán a acciones adecuadas o apropiadas y, con ello, demostrará estabilidad racional. Esta, al ser extensible a lo corporal y lo anímico, le permitirá avanzar en el camino a la virtud, por lo que podrá ser llamado virtuoso o sabio, o tal vez, siendo menos pretencioso, como el mismo Séneca lo expresa, será calificado como menos malo (*Sobre la Vida Feliz* 17,3).

Las acciones humanas, si se apegan al criterio estoico de estar regidas por la razón, llevan a la sabiduría y, con ello, a la virtud. Esto es así, porque “[...] el ideal de la sabiduría se alcanza solo a través de una conducta orientada racional y virtuosamente [...]” (E. Orozco, 1966, p.170) y, aunque el camino y los requisitos para llegar a ser lo que se debe ser sean difíciles, y el apego a la racionalidad implique un trabajo sistemático de depuración de todo lo que al humano le acontece, la labor es posible debido a que el gestor, el agente de esta tarea, es la persona misma.

Aquel que desee ser virtuoso no tiene que escudriñar en el afuera para encontrar los instrumentos que le lleven a la virtud; debe, en el sentido socrático, volverse a sí mismo, conocerse, con el fin de establecer sus propios límites, que se encuentran y están dados por la racionalidad y que, a la vez, le permiten delimitarla. Como asevera A. Long (1994, p.176), “nadie nace sabio y no hay elegido congénito. Mas la naturaleza humana es tal, que un hombre puede alcanzar verdadero bienestar, si reconoce las implicaciones cabales de su propia racionalidad”.

Siempre con el fin de ser virtuoso y de lograr el bienestar personal y sociopolítico o, incluso, en términos más abarcadores y generales, de lograr la felicidad, se trata, entonces, de dos asuntos. Primero, de adentrarse en los recovecos de la racionalidad para aceptar sus alcances y sus limitaciones y, a partir de ahí, convertirla en instrumento y guía para llegar a la virtud y la felicidad (*Epístola* 76, 10). Segundo, de aceptar que la capacidad limitada de la razón afectará todo lo que el ser humano realice, sin importar si lo que hace es de índole política o no.

Asimismo, cuando de acciones y espacios políticos se trata, paralelo al proceso de delimitación de la racionalidad, es necesario preguntarse si para el político es posible actuar exento de pasiones. Esta pregunta está relacionada con el mandato instaurado desde la antigüedad, de que todo saber humano debe apegarse a lo contemplativo, a lo racional como

forma de vida ideal o, mejor dicho, debe ser objetivo en lugar de ser valorativo (G. Sartori, 1995, p. 103 y 245-253). Se vincula también con la necesidad de que el conocimiento sea descriptivo y analice hechos sin intromisión de lo subjetivo (B. Goodwin, 1988, p.22), es decir, sin que las pasiones medien en el saber y en las acciones humanas.

Así, ante la predominancia, justificada o no, de lo racional, lo contemplativo, lo objetivo, lo descriptivo y lo avalorativo, la pregunta que se debe plantear es si es posible o no eliminar la participación de las pasiones en las acciones de tipo político.

Para responder, habiendo establecido que las pasiones negativas no son objeto de eliminación, sino que deben ser reguladas, se tomarán como ejemplos base: la clemencia como instrumentalización de la justicia en el espacio político-administrativo y la exigida conducta moderada que Séneca le demanda a Polibio, por su condición de ser un funcionario político, ante la muerte de su hermano.

6.1. El caso de la clemencia

En el texto *Sobre la Clemencia*, Séneca se propone convencer a Nerón sobre la importancia de implementar un trato más humanizado hacia sus gobernados, sin importar el tipo de personas que sean, a la vez que enfatiza sobre la conveniencia de este tipo de trato para aquellos que han infringido la ley. La excitativa al trato humanizado hacia todos se evidencia al expresar que:

[...] hay que tener consideración con los ciudadanos que merecen reproches, al igual que con los miembros del cuerpo que están débiles y, si alguna vez hay necesidad de hacer una sangría, hay que controlar la mano para no ahondar más de lo necesario. [...] La grandeza de ánimo se adecua a cualquier mortal, incluso a aquél por debajo del cual no existe nada [...] (*Sobre la Clemencia* I 5,1 y 5,3)⁴⁷.

Y también, su intención de que prevalezca un trato humanizado, está presente cuando Séneca le expresa a Nerón que “nadie llega a exigir el castigo más que cuando ha agotado los remedios” (*Sobre la Clemencia* I 14,1). Es decir, Séneca invita al emperador a que no

⁴⁷ Al afirmar Séneca que aun cuando se debe hacer sangría, hay que ser cuidadoso para no ahondar más de lo necesario; está, de nuevo, trayendo a colación la medida en las acciones humanas. Claramente si hay una enfermedad que requiere sangría, el problema no radica necesariamente en el remedio, sino en la forma en que se aplica. Lo anterior, es trasladable al tema de la clemencia, pues frente a la posibilidad de ser clemente, no se niega la responsabilidad del infractor ante la comisión del delito, sino que se busca la correspondencia de este delito con la pena y que la pena no sea aplicada de manera excesiva.

olvide que, pase lo que pase, aun cuando la conducta de un ser humano sea reprochable, la última opción que debe considerarse es el castigo y los abusos en su aplicación.

Se puede suponer que cuando Séneca le solicita a Nerón que humanice el trato hacia sus gobernados, hacia cualquier congénere, o que sea más benevolente con los malhechores, no le pide que incumpla con sus funciones de gobernante o de administrador de justicia, más bien, le pide, para que tenga mayor claridad sobre cómo debe actuar, que examine elementos vinculados a la exterioridad y a la interioridad de lo que se debe resolver. Por ejemplo, le solicita que analice las circunstancias por las cuales se dio el crimen, que sería un ejemplo de exterioridad, y le solicita que revise de qué manera el asunto que debe resolver le afecta a él como administrador de justicia, que refiere a la interioridad.

Séneca invita al emperador a que realice el examen detallado de todas las variables inmersas en un caso y que considere las diferentes condiciones en las que se encuentran las personas implicadas. Le exhorta a que se conmueva ante la escasa edad de uno o la avanzada edad de otro, que haga concesiones tanto con el que se encuentra en alta categoría como con el que se encuentra en la inferior. Si aun así, no encuentra razones para ser compasivo, le recomienda que recuerde que, al compadecerse de otro, lo respeta y, al hacerlo, se respeta a sí mismo (*Sobre la Clemencia* I 1,4).

Por el puesto político que ostenta y por el poder que tiene, el emperador no puede, no debería, actuar a la ligera. Todas sus acciones, sin importar si son llevadas a buen o mal término, están siendo observadas por el pueblo y por sus funcionarios, pero, en especial, están siendo tasadas por el pueblo, que al estar en una inevitable condición de sumisión, es más propenso a sentirse ofendido. Debido a esto, Nerón no puede olvidar que las consecuencias del maltrato hacia algunos pueden convertirse en odio de muchos (*Sobre la Clemencia* I 8, 6-7), lo que trae para sí el aumento de riesgo. El emperador no podrá olvidar que la manera en que lleve a cabo las acciones de gobierno y la forma en que trate a sus gobernados es la que determina su seguridad, por lo que es necesario:

[...] que desaparezca antes la voluntad de ensañarse que la causa; de otro modo, al igual que los árboles podados echan brotes multiplicando sus ramas, y muchos tipos de plantas, para que retoñen con más fuerza, se tercián, así la sevicia de los reyes aumenta el número de enemigos cuando los elimina (*Sobre la Clemencia* I 8, 6-7).

Por otra parte, además de la valoración de los aspectos que median en la comisión de una falta, el cordobés le solicita al emperador que sea moderado y no se deje llevar por todas aquellas pasiones que afloran cuando se vive un agravio, pues:

[...] ninguna gloria obtiene el rey por aplicar excesivas medidas de represión — ¿quién duda de que puede hacerlo?— y, por el contrario, muy grande si frena su poder, si arranca a muchos a la ira ajena, si a nadie hace víctima de la suya (*Sobre la Clemencia* I 17,3).

Las medidas de represión ante conductas inaceptables no se niegan. Lo que se desea que estas medidas, aun siendo necesarias, no sean excesivas. La moderación solo será posible si en las acciones humanas media la razón. Para llegar a la conclusión de que las exageradas medidas de represión son inútiles, Nerón debe reflexionar sobre el asunto y contraponer la represión a la importancia de seguridad personal y de benevolencia hacia los otros. Con esto, entiende el por qué debe ser moderado y también las consecuencias positivas que se siguen de un ejercicio del poder que se aleje de la ira.

La moderación es necesaria en todas las acciones humanas y será necesaria tanto para el que aplica justicia como para el que recibe algún agravio, debido a que ambos, aunque en condiciones y circunstancias diferentes, si desean ser virtuosos, tendrán que examinar las variables que determinan lo que acontece. Nerón, o el administrador de justicia, considerará los diferentes factores implicados en la infracción de la ley, al igual que tendrá que examinar las ventajas y desventajas de ser benevolente y justo o no serlo, situación que es igual para el agraviado, porque, por ejemplo, se deja llevar por la venganza, aun cuando lo esperable es que ante el agravio desee justicia. La venganza, al ser un exceso, aleja de la virtud.

Es por la racionalidad que se puede actuar virtuosamente. La actuación virtuosa implica en ella la moderación y significa que el ser humano, al apegarse a la razón, se adecua a los sentidos cosmológico y antropológico de la razón (V. Juliá y M. Boeri 1998, p. 45-46). Cosmológico, porque bajo los parámetros de un orden divino, nada escapa a la organización racional del mundo como un todo. Antropológico, debido a que todo ser humano, en algún momento, con el fin de vivir una vida coherente, se hará consciente de su participación en el ordenamiento cósmico, asentirá y reconocerá su propia condición, a la vez que se regirá por comportamientos moralmente valiosos que han sido antecedidos por el reconocimiento de lo adecuado.

Lo anterior está vinculado con la observancia detallada y el examen de lo que le sucede a cada uno en el diario vivir, el análisis de los acontecimientos que implica primero revisar la impresión antes de aceptarla o no. Séneca ofrece una explicación inicialmente general:

Ningún animal racional ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento. Tengo necesidad de caminar, pero

sólo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: sólo entonces me siento (*Epístola* 113, 18).

Y luego lo desarrolla de forma más detallada, aplicando lo anterior a la ira como pasión humana:

Y para que sepas de qué manera empiezan los sentimientos o crecen o se exaltan, hay una primera emoción involuntaria, casi un preparativo y en cierto modo un aviso de sentimiento; una segunda, con una voluntad no obstinada, como si fuera natural que me vengue, puesto que he sido ofendido, o fuera natural que éste cumpla su condena, puesto que ha cometido un crimen; la tercera emoción es ya irrefrenable, la que no quiere vengarse si es natural, sino en cualquier caso, la que derrota a la razón. El primer impacto del espíritu no podemos esquivarlo mediante la razón, tal como tampoco las reacciones que dijimos que les suceden a los cuerpos, que no nos provoquen los bostezos de otros, que no se nos cierren los ojos ante la repentina aproximación de los dedos: eso no lo puede dominar la razón, quizá el hábito y la observación constante lo atenúan. La segunda emoción, que surge deliberadamente, se suprime deliberadamente. (*Sobre la Ira* II 41,1).

Ahora bien, tomando como base las dos citas anteriores, en el caso de un agravio o la intención de hacerlo, lo que corresponde es no valorarlo adecuadamente. No precipitarse ante su examen para así evitar incurrir en errores de su determinación, de sus causas y de la manera en que se reaccione ante él. Quien crea que ha sido agraviado debe determinar si el hecho se dio o no, por qué razones y bajo cuáles circunstancias y también debe hacer una pausa para no asignarle a la situación que vive más valor del que corresponde (*Epístola* 95, 59).

La primera reacción ante el agravio, el impacto que vive el agraviado ante la situación a la cual le debe hacer frente, es, como lo indica Séneca, inevitable. Si el cordobés ha recibido una calumnia, la manera en que eso le afecte de primera entrada, es inevitable, que sería esa emoción involuntaria, que, en un segundo momento, da preaviso de la supuesta necesidad natural de venganza ante la calumnia. Este segundo momento, es el que posible controlar, debido a que la intención senequiana es que se actúe de manera virtuosa.

Para actuar virtuosamente, se debe examinar si la reacción que se tiene o se va a tener es apropiada, es decir, si con ella se potencia la condición de ser virtuoso o si, por el contrario, debido a errores de juicio y por dejarse llevar por las pasiones, el agravio, lo que le circunda y las reacciones que de él se siguen, pueden ser engañosos o inapropiados.

Supóngase que, efectivamente, se ha recibido el agravio; ese es el hecho. Ante él, se llama al gobernante, al administrador de justicia y de la ley, a determinar las condiciones bajo las cuales se ha producido. El llamado va más allá; se invita a que, aun con la presencia del hecho y su correspondiente pena, se evalúe la pertinencia del castigo y, cuando las circunstancias así lo permitan, quien administre justicia aplique clemencia, de manera tal que, en la medida de lo posible, valore adecuadamente no solo el agravio sino el castigo que a él corresponde. Así, el administrador de justicia:

Al uno lo amonestará sólo de palabra, no lo hará víctima del castigo en consideración a su edad susceptible de enmienda; a otro, que se ve aplastado sin duda por lo odioso del crimen, ordenará que quede incólume, porque ha sido engañado, porque se dejó arrastrar por el vino. Dejará marchar sano y salvo al enemigo [...] (*Sobre la Clemencia* II 7,1).

Lo explicado y citado anteriormente reafirma dos asuntos presentes en la propuesta política del cordobés: la inevitable imbricación de lo personal con lo político y la necesaria regulación de las pasiones, ya sea en la vida cotidiana o en los espacios en los que se aplica la justicia.

Regirse por la clemencia en lugar de la crueldad, hacer justicia en apego a la ley, detenerse antes de actuar para no errar en lo que se debe analizar y así mediar entre el impulso de lo que de manera coloquial es nombrado como “hacer justicia por sus propias manos”, son formas de regulación, de moderación, posibles gracias a que media la razón como capacidad humana.

Séneca, sabiéndolo o no, aceptándolo o no, con intenciones expresas o no, ve en la moderación, el recurso que le permite un punto de enlace entre la necesidad de mantener a la razón como rectora de las acciones humanas, la inevitabilidad de las pasiones y los requerimientos para llegar a la virtud. Por vía de la razón, al moderar, controlar y regular el efecto que las pasiones dejan en la vida de cada uno, se podrá actuar de manera equilibrada. Y es por esto, también, que la moderación permitirá conciliar factores subjetivos, objetivos y normativos que intervienen en la realización de las acciones humanas, tanto cotidianas como políticas, factores que están presentes en la obra del cordobés (A. Long 2006, p. 363-367).

Lo objetivo refiere a los estamentos que son adjudicados al individuo, como producto de variables externas sobre las cuales no se tiene control alguno. Por ejemplo: el lugar de nacimiento, la condición y forma de libertad que se tenga, la belleza, la fealdad o la función que se cumpla en la sociedad, sea política o no, es decir, los indiferentes.

Lo subjetivo se expresa, entre muchas posibilidades, en las actitudes, creencias, gustos y disgustos de la persona y, finalmente, lo normativo refiere al apego necesario del individuo

a los consensos sociopolíticos y éticos que establecen cuáles son o no las conductas adecuadas en los diferentes ámbitos de desarrollo humano. Es decir, lo normativo alude a las reglas de conducta, informales y cotidianas y a las leyes como recurso formal que deben seguirse, según sea la sociedad y la época a la que se pertenece.

Para respaldar la pertinencia de las categorías objetivas, subjetivas y normativas, anteriormente descritas, sirva el ejemplo de Polibio, a quien Séneca le escribe con el fin de apoyarlo en el proceso de duelo que vive por la muerte de su hermano.

6.2. El caso de Polibio

Los hados han agraviado a Polibio y han sido despiadados con él al arrebatarle a su hermano (*Consolación a Polibio* 3,3). Son ellos quienes, al haber determinado la muerte de su hermano, se mantienen firmes e implacables (*Consolación a Polibio* 4,1). Por la muerte de su hermano, Polibio se ve atrapado entre los tres factores que A. Long (2006, p. 363-367) establece como determinantes de la vida humana, los factores objetivos, los subjetivos y los normativos.

En términos objetivos, en el momento en que muere el hermano de Polibio, este último se encuentra fungiendo como político. El puesto que detenta es un indiferente, pero a la vez le impone límites a su conducta, límites normativos que recaen sobre su accionar subjetivo ante el dolor y le obligan al control de las pasiones que le han minado su tranquilidad anímica, a saber: el miedo a la muerte y el dolor por la pérdida de su ser querido. Además, subjetivamente, atrapado en el dolor, Polibio pierde claridad ante lo que le acontece, olvida varios asuntos: primero, la inevitabilidad de la muerte; segundo, que ella no tiene miramientos ni hace tratos excepcionales vinculados a edad, rango jerárquico o político que se tenga; tercero, que la muerte es ajena al tiempo y al espacio, por lo que no importan las condiciones en las que se encontraban el difunto y los dolientes que le perviven.

Frente a esta situación desventajosa para Polibio, Séneca juega el papel de instrumento racional externo, regulador de lo que a él le sucede. Al poner en evidencia sus olvidos, le hace una explicación objetiva de la situación, mientras que, al validar su dolor, entra en la subjetividad para regularla, porque, para el cordobés, las pasiones le están ganando a la racionalidad y, por ello, las reacciones de Polibio están desbordadas.

Sumado a lo anterior, debido a que las pasiones de Polibio deben ser controladas por la razón, para ayudarlo un poco más, Séneca se vale de elementos normativos, al recordarle de qué manera sus funciones políticas le obligan a ser discreto en la expresión de sus aflicciones. Le pide que adopte la actitud de un general frente al batallón, quien mantiene la calma ante sus soldados, aun cuando las circunstancias sean innegablemente críticas (*Consolación a Polibio* 5, 4).

Polibio, por el puesto que detenta, no está obligado a no expresar sus emociones, pero sí se ve forzado a expresarse de manera distinta: debe abandonar parcial y temporalmente el dolor, esconderlo en su interior y reprimir su manifestación en público. Está comprometido a hacer esto, no solo con el fin de ser ejemplar a sus hermanos, sino también con el objetivo de cumplir lo que de él se espera como político (*Consolación a Polibio* 5, 5), que sería de orden normativo, y que como persona daría cuenta de su virtud.

Aun cuando Polibio lo olvide, como la muerte es inevitable, se puede afirmar que la situación que vive es externa y, por ello, Séneca le invita a analizar racionalmente los factores que están implicados en la muerte de su hermano, correspondiendo esto a elementos objetivos del fenómeno, que es propiamente la muerte. Finalmente, lo subjetivo, que es interno, se sintetiza en la invitación del cordobés a que muestre el autodominio necesario para no desviarse de una conducta virtuosa, que se caracteriza por un constante control de sí para lograr el equilibrio anímico al que todo ser humano está llamado.

Si Polibio logra lo anterior, si se aferra al control de sí con el fin de no perder su equilibrio y tranquilidad anímica, aun con lo adverso de la situación de duelo en la que se encuentra, será virtuoso. Mejor aún, al mostrar control de sí, pese a lo problemática que es la vida política y con las múltiples desventajas que de ella se siguen, él no solo será virtuoso, sino que llegará a la libertad plena, porque al apegarse y lograr un balance adecuado de los factores subjetivos, objetivos y normativos que le determinan, anula la posibilidad de someterse al mando de otro.

Ese otro, de quien se libera por haber demostrado autosuficiencia y autocontrol, puede estar representado en las pasiones personales que le perturban; en el emperador a quien, como subordinado, le debe cuentas; en las tareas cotidianas; en las funciones políticas que está obligado a cumplir o, incluso, en dios. Unido a lo anterior, y superando cualquier sumisión, Polibio, al no haberse dejado llevar por las pasiones, se dejó regir por la razón, aun cuando esta tenga una capacidad limitada en el dominio pasional. Al permitir que la razón filtre sus acciones y las medie, él es y será más virtuoso que cualquiera otro que no lo logre.

Finalmente, considerando que Polibio podría representar a cualquier ser humano, aun con las limitaciones que claramente tiene la razón, Séneca invita a ser virtuoso en los espacios sociopolíticos y cotidianos. Además, dado que la virtud no admite excesos, lo que corresponde es valerse de la razón para lograr algún grado de equilibrio entre la influencia y determinación de la vida cotidiana y la virtud como meta del ser humano. Lo importante es, al parecer, que, pese a las adversidades, a la imperfección humana, a su debilidad, su maldad y al dominio parcial de la razón sobre las pasiones, es posible salvaguardar, en alguna medida, la tranquilidad anímica, la cual tiene como referente principal a la naturaleza y como características primordiales el equilibrio y lo igual. De esta manera, el político, el proficiente, el administrador de justicia, el emperador o cualquier romano, incluso el sabio, buscarán no

excederse en nada y, con ello, se apegarán a la virtud como cualidad personal, como proceso de mejoramiento en su existencia y como meta de su vida.

7. Conclusiones

El problema básico planteado en este capítulo radica en la relación problemática entre la razón y las pasiones en la filosofía senequiana y el carácter limitado de la racionalidad como instrumento de regulación de lo pasional humano.

El cordobés apuesta a una racionalidad humana cuya tarea principal es el dominio de las pasiones por vía de la moderación, además de la función cognoscitiva de aprehensión del mundo. Las pasiones pueden ser positivas o negativas. Serán positivas todas aquellas que promueven la conservación humana, que contienen en sí cualidades de orden político como la utilidad, la cooperación, la ayuda y el apoyo mutuo, como es el caso de la amistad que inicialmente es hacia sí, luego hacia otro y extensible al género humano, y también el amor. Por otro lado, serán pasiones negativas las que minen de manera paulatina la tranquilidad anímica y vayan en contra de la conservación biológica, social y política de la comunidad humana, por ejemplo, la ira, la ambición y los vicios relacionados con los excesos corporales, como la ebriedad y la vanidad.

Se afirma que Séneca se inclina a la moderación de las pasiones en lugar de su eliminación, porque su filosofía no da cabida a la eliminación, ya que, si lo hiciera, categorías como la de proficiencia, progreso moral y cambio perderían fuerza y validez como base de lo que propone, que es, de manera general, el mejoramiento de la condición humana en lo personal y lo sociopolítico, a partir de la humanización de las relaciones entre congéneres y de la implementación de la clemencia como forma alternativa de justicia.

Para los seres humanos, al igual que para otros seres vivos, como los animales, las pasiones son inevitables, pero, a diferencia de los animales, en la racionalidad humana yace el instrumento que ayuda a su regulación. Debido a la esperanza que el cordobés deposita en la bondad humana y en la necesidad de cambiar el vínculo entre congéneres, la regulación de las pasiones, por vía de la racionalidad, se torna necesaria. Pero, contrario a lo que Séneca afirma, la razón humana no puede eliminar ni controlar de manera total y de una sola vez las pasiones, solo puede regularlas, por lo que su idea de una razón humana perfecta y omnipotente queda en entredicho.

Ante la inevitabilidad de las pasiones, la opción de la regulación en lugar de la eliminación se respalda, porque Séneca, por un lado, humaniza al sabio, al proficiente, incluso al malo y, por otro, sabe que todo ser humano, pese a las trabas que pueda encontrar en su entorno o incluso en sí mismo, aunque no sea virtuoso, podrá llegar a serlo si logra moderar las pasiones que le alejan de la virtud.

La moderación, vinculada con la idea de justo medio aristotélico y posible gracias a la flexibilidad teórica senequiana, en relación con la llamada implicación recíproca de las virtudes, y con la negativa de aceptar solo la posibilidad de ser sabio o vicioso, impera sobre la erradicación de las pasiones. Sobre esto último, M. Boeri (1999, p. 199), afirma que:

La acción humana, creen Aristóteles y también los estoicos, no puede ser explicada únicamente desde un punto de vista puramente intelectual, sino que la explicación adecuada surge de la conjunción de elementos intelectuales y emocionales o desiderativos. Es cierto que los estoicos, al menos en una etapa de la escuela, no proponen domesticar las pasiones sino eliminarlas; los estados pasionales constituyen verdaderas enfermedades para el sujeto y la terapéutica adecuada exige extirparlas. Sin embargo, la experiencia parece haber mostrado que la eliminación de las pasiones habría conducido inevitablemente a la eliminación misma del deseo, de modo que lo mejor que puede hacer el virtuoso es transformar los estados afectivos o emocionales en estados afectivos o emocionales positivos o correctos.

Si Séneca hubiese mantenido que solo se puede ser sabio o virtuoso o no serlo, es decir, si no hubiese permitido la posibilidad de transitar de una conducta no virtuosa a una virtuosa, no sería posible la moderación ni sería posible el progreso moral. En la moderación recae, precisamente, la viabilidad de encontrar un intermedio, una media adecuada para la acción, que, aun con la presencia de las pasiones, e incluso, pese a ellas, siempre deberá estar mediada por la razón. Séneca desea que el ser humano, aun con lo difícil que pueda resultar, actúe de manera adecuada, lo que implica, necesariamente, la búsqueda de medias razonables para el manejo de esas pasiones y el apego a la razón.

Lo señalado anteriormente, se refleja en múltiples apartados de su obra, por ejemplo, en los que discute qué se debe tener, en qué cantidad y cómo el tener lo necesario, permite el equilibrio, mientras que, por el excedente, se pierde. En aras a una economía existencial, y a la conservación biológica, sociopolítica y moral, a cada uno le corresponde ser un mercader (*Epístola 42, 8*). Es necesario que frente a cada situación, todo aquel que desee ser virtuoso, determine racionalmente y escoja, por encima de su debilidad, su maldad, su deseos y la tendencia humana a hacer lo que más plazca o genere más beneficios inmediatos, lo que dirija a la virtud o permita mantenerse en ella.

De igual manera, se respalda que la moderación es criterio para la acción virtuosa, el referente a la naturaleza, ya que ella, porque no excede nada en su constitución, es equilibrio, es modélica, y, cuando por alguna razón se desequilibra, cuando hay un exceso, por ejemplo al desbordarse un río, tiene la capacidad de auto-regularse. Por lo anterior, no sin razón, el

cordobés expresa que: “Los vientos cuando han llegado al máximo, amainan. [Y] Es lógico que toda violencia tienda hacia su propio fin llevada de su misma impetuosidad” (*Las Cuestiones Naturales* VII, 9).

Séneca ofrece múltiples ejemplos que respaldan la viabilidad de actuar de manera moderada, equilibrada. Así, lo que le demanda a Polibio es que controle y muestre su dolor de manera adecuada, que haga de su dolor, en términos de M. Boeri, un estado afectivo o emocional positivo, para que, por un lado, en razón de su puesto político, no deje de ser ejemplar y, por otro, para que, ante su deseo personal de ser virtuoso, no se aleje de esta meta.

Todos los seres humanos son pasionales. El cordobés puede extrañar a su amigo Lucilio y amar a su esposa Paulina; Lucilio puede preocuparse por sus amigos y sentir miedo ante los rayos. Nerón, si así lo desea, en calidad de gobernante supremo, puede optar por ser clemente y mostrar con ello su interés por ser virtuoso, tanto en lo personal como en sus acciones políticas gubernativas. Marcia deberá lidiar con la necesidad de no mantenerse en el luto por la muerte de su hijo sin que eso signifique que no le extrañe, y Helvia, pese a su dolor, tendrá que aceptar que el exilio del cordobés es para él un indiferente, una situación que por sí misma le ayudará a ser más virtuoso.

La presencia de pasiones positivas va más allá de la cotidianidad y deja huella en los espacios y acciones políticas y de administración de la justicia. Es por el amor entre congéneres y el amor a la patria que la comunidad política puede existir y, si se acepta que la justicia está dirigida a la conservación y al restablecimiento del equilibrio donde este se ha perdido, la instrumentalización de la clemencia como una forma alternativa de justicia también, podría afirmarse, tiene su fundamento en el amor como pasión política positiva. De esta manera, al parecer, si se trata de las pasiones, el problema no se asienta en ellas como tales, sino en el hecho de si el ser humano es capaz o no de moderar su influjo en todo aquello en lo que dejan huella. Es decir, el problema se asienta en la incapacidad humana, producto de la insuficiencia de la razón, de vivir con ellas de manera que no obstaculicen el tránsito a la virtud.

Las pasiones no son eliminables y, por ello, deben ser objeto de moderación. Ante esto, de la misma manera que sucede con la virtud, para que sus acciones se mantengan en los límites de la virtud, Séneca les pide a los seres humanos que las manifiesten de la manera adecuada, con la medida correcta y cuando sea conveniente. Aun con lo complicado que es vivir con las pasiones y moderarlas, lo importante es mantener como meta la virtud, que, pese a la imperfección humana, es posible en lo personal y en lo político y está indefectiblemente ligada a la justicia.

Para respaldar lo expresado anteriormente, sirva el ejemplo de la aplicación de la clemencia como medida alterna a las formas tradicionales de hacer justicia. La debilidad y la

maldad son características del ser humano, pero también lo son la bondad y su tendencia al bien como formas básicas de promover su autoconservación y la de los otros. Ante un agravio, lo esperable y común es que el agraviado quiera que se haga justicia para que el que ha cometido la ofensa, una falta contra ley o ha maltratado a otro de alguna forma, cumpla con la pena que se merece. Todo aquel que ha sido objeto de alguna injusticia desea que se lleven a cabo las acciones necesarias para resarcir el daño que ha recibido. Séneca, entendiendo y aceptando esto, promueve la clemencia como medida alternativa de justicia para que, frente a las formas acostumbradas y aceptadas de su implementación, que se caracterizaron por ser excesivas y crueles, se practique de una forma más cercana a la bondad humana y más próxima a la humanización del vínculo entre congéneres al que él apela.

Si se aplica clemencia en aquellas circunstancias que así lo permiten, el administrador de justicia no solo está dando cuenta de su bondad personal, sino que también está siendo virtuoso por no haberse dejado dominar por la pasión de la venganza y el ensañamiento. Esto es posible solo por la influencia de la racionalidad, que cumplió con examinar el agravio, sus factores agravantes y atenuantes, y, de manera especial, que fungió como moderadora de las pasiones que comúnmente afloran cuando se ha recibido una injusticia.

Como último punto, la clemencia, al igual que la racionalidad, muestra dos alcances: uno positivo, enmarcado dentro de lo explicado como mejoramiento humano, y uno negativo, correspondiente a su carácter de utilidad. El alcance positivo, que es el que interesa recalcar en esta investigación, se encuentra en que la clemencia, aun cuando es una virtud política cuya aplicación se reduce a espacios de poder y cuenta con esa característica e intención utilitaria, también es, por un lado, una forma de humanización de las relaciones interpersonales y, por otro, una manera alternativa, humanizada y específica de hacer justicia, en la que subyace, aunque sea de manera tácita, el amor como pasión positiva que permite el vínculo político y, como consecuencia de ello, la comunidad política. La clemencia, en fin, sería una virtud política positiva porque en ella está contenida el amor, como forma de conservación de los congéneres, que al ser base de lo político se dirige a hacer el bien, al bien común. El alcance negativo yacería en el hecho de que la aplicación de la clemencia se reduce a espacios de poder y en que, aun cuando su implementación podría ser valorada como una utilidad positiva porque beneficia al que la recibe, ese beneficio está supeditado a la intención del poderoso, del emperador o del administrador de justicia de mostrarse virtuoso y bondadoso para mantener, respectivamente, su poder o su puesto como funcionario político.

Para finalizar, ante lo que acontece, basta con seguir el camino estoico de la acción, basta con detenerse, observar, imaginar y practicar. Todo ser humano, con el fin de ser virtuoso, deberá volverse hacia sí mismo, aceptar su imperfección anímica, corporal y racional y, una vez hecho esto, reencontrarse con la bondad humana que le caracteriza. Si esto sucede, si ubica en el centro de su vida la bondad inherente de la que goza y la pone en práctica, podrá,

como si fuera un navegante, valerse de la estrella de la virtud como guía de sus acciones. Con ello, aunque la mar esté convulsa, al apelar a la bondad y al amor, lo adverso se convierte en fortaleza, porque, una vez superado, aun con los condicionantes objetivos, subjetivos y normativos de la existencia, al timonel no se le impide la acción ni se le demanda perfección. Séneca lo invita a actuar de manera diferente, cada vez mejor, y en la clemencia yace esa posibilidad, al igual que lo está en toda acción que realice de manera virtuosa.

CAPÍTULO 4

LA CLEMENCIA COMO VIRTUD POLÍTICA

¡Y qué mayor desdicha que una persona se
vea obligada a ser malvada!

Sobre la Clemencia I 13,3

INTRODUCCIÓN

Luego de haber desarrollado las temáticas concernientes a la justicia, el poder, las pasiones y la racionalidad, corresponde analizar el tema de la clemencia como virtud política del gobernante.

En esta investigación, se propone que el tránsito hacia la virtud que plantea el cordobés va de la racionalidad a la afectividad y, luego, a la efectividad. Aquel que desee ser virtuoso debe saber antes de actuar y sus acciones deben dirigirse a la virtud. Así, si el gobernante o el administrador de justicia sabe lo que esta es y lo que comprende, podrá advertir la necesidad de su adecuada administración en el quehacer político, identificarse con lo que esto implica y, a la vez, entender la pertinencia y conveniencia de regular el poder por vía de la clemencia, para luego, o en forma paralela, controlar todo lo afectivo, lo pasional, que desfavorece su desempeño personal y político. Una vez logrado esto, no solo será eficiente en el ejercicio del poder, por haber hecho de la clemencia una forma de justicia, sino que será virtuoso como persona y en sus tareas políticas.

Según lo afirma Séneca, la clemencia como virtud es posible para todos los seres humanos, pero es especialmente necesaria para el gobernante (*Sobre la Clemencia* 3,2), ya que, al estar inmersa en espacios de poder y depender de él para aplicarse, se convierte en una manera de maximizar la eficacia de su gobierno, y al asumirla como actitud y acción política, el gobernante será virtuoso en lo personal y en las tareas que realiza.

Sin embargo, esta virtud, enmarcada específicamente dentro de funciones políticas, al compararla con otras a las que Séneca les presta atención, concebidas por él como perfectas, presenta diferencias de conceptualización y de orden práctico. La clemencia, como virtud política, al otorgar beneficios específicos al emperador y al pueblo, es defectuosa por el hecho de que, para su práctica, el proficiente busca sus beneficios en lugar de la virtud misma, mientras que, las virtudes perfectas se desean y alcanzan por sí mismas, sin esperar nada a cambio.

Así, al estar en presencia de dos tipos de virtud, una perfecta que por sí misma es suficiente y deseable para llegar a ser virtuoso, y otra imperfecta, que cobra su razón de ser en las ventajas y utilidad secundarias que de ella se siguen, el objetivo primordial del capítulo

es analizar qué es lo que hace que la clemencia, pese a su imperfección, sea mantenida por Séneca como una virtud deseable y cuáles son las implicaciones morales y políticas de esta diferenciación.

Con el fin de lograr lo anterior, en este capítulo se desarrollarán los siguientes apartados. Primero, el tránsito hacia la virtud en el cual se estipula qué es lo que permite que el ser humano llegue a ella y los recursos de los que debe valerse para lograrlo. Segundo, la necesidad senequiana de delimitación de términos, no solo como recurso lingüístico, sino también como recurso de enseñanza-aprendizaje y recurso moral, porque, desde la óptica del cordobés, si se tiene claridad en relación con términos como virtud, clemencia y justicia, será más fácil acercarse a la conducta que designan. Tercero, se delimita qué se entiende por virtud y se diferencian las virtudes perfectas e imperfectas. En el cuarto apartado, se da a conocer cómo la clemencia, aun cuando es una virtud política defectuosa, contribuye a la legitimación del poder del emperador por medio de la tradición, la racionalidad jurídica, el carisma y el rendimiento. Seguido de lo anterior, en quinto lugar, se presenta el análisis de por qué la clemencia puede ser entendida como indulto, tema que obliga a diferenciar esta virtud política del perdón y de la misericordia o compasión. Finalmente, con el fin de dar a conocer las posibles lecturas que se pueden hacer de la clemencia, se examina la utilidad política y moral de esta virtud problematizándola como recurso retórico, pragmático, normativo legal y moral.

El entender y validar la clemencia como recurso moral es lo que prima en esta investigación, ya que Séneca, al depositar en todo ser humano el germen de la virtud, cree que cada uno puede, siempre que lo desee, superar las condiciones adversas a las que debe enfrentarse y llegar paulatinamente a la meta de la virtud. Esta es la condición ideal de vida de todo ser humano, que se manifiesta de múltiples maneras, dentro de las cuales se encuentra el ser clemente.

1. El tránsito hacia la virtud

Séneca afirma que “[...] recordar supone conservar en la memoria la enseñanza aprendida; por el contrario, saber es hacer suya cualquier doctrina sin depender de un modelo, ni volver en toda ocasión la mirada al maestro” (*Epístola* 33,8). Esta aseveración está directamente vinculada con el camino que debe recorrer cualquier proficiente, pues, para llegar a ser virtuoso, primero tiene que comprender qué es la virtud y lo que implica cada una en específico. Una vez comprendido el objeto, es decir, la virtud a la que el proficiente se dirige, que en el estoicismo se transforma en objetivo moral, porque el conocimiento deberá llevar a una conducta virtuosa, es necesario que se genere y mantenga el deseo de ser virtuoso. Posteriormente, habiendo deseado dirigirse a la virtud, si la persona tiene que ejercitar una virtud determinada, como la clemencia en el plano político, Séneca explica qué es, cómo aplicarla y las ventajas de su puesta en práctica.

A lo anterior debe agregarse que la consecución de la virtud se complica, pues aun cuando esta se establezca como meta de la vida y aun cuando el ser humano cuente con las condiciones para conseguirla, afinarla y afianzarla (*Sobre la Ira* II 13,1-2, *Sobre la Tranquilidad del Espíritu* 1-3), en su diario vivir predomina su carácter imperfecto, por lo que es necesario que se someta a un proceso de aprendizaje. El cordobés tiene clara esta situación y, por ello, ofrece recursos de tipo retórico que facilitan el cumplimiento de lo que se requiere para ser virtuoso y mantenerse en este tipo de vida.

Los recursos nacen y se justifican en dos características específicas de la virtud: su latencia y su naturaleza procesual. Latencia, porque todos los seres humanos podrán llegar a ser virtuosos debido a que en ellos está el germen de la virtud, y procesual, por el hecho de que hay que cumplir con una serie de tareas y pasos para alcanzarla.

Séneca explica que, para ser virtuoso, el proficiente puede valerse de tres apoyos: primero, el duplo de preceptos y ejemplos (*Epístola* 94, 47 y *Epístola* 6,5); segundo, el uso de analogías (*Epístola* 120, 4-5) y, tercero, el apoyo de un maestro, quien además de cumplir con lo propio de la enseñanza y el aprendizaje, se convierte en un custodio del proceso y en un protector del aprendiz (*Epístola* 11, 9).

Los preceptos indican qué hay que hacer, pero no explican cómo hacerlo (*Epístola* 95,40), mientras que los ejemplos cumplen con dar cuenta de la factibilidad de ser virtuoso, a la vez que motivan y refuerzan la conducta virtuosa.

La analogía se presenta como recurso de aprendizaje deductivo, a partir del cual, la persona que desea ser virtuosa podrá ser motivada en la consecución de esta difícil meta. El maestro, por su parte, cumple la labor de guardián en el camino a la virtud (*Epístola* 11, 9 y *Epístola* 25, 5), pero su tarea será siempre temporal, porque podrá ser desplazado de sus

funciones de preceptor cuando ya el aprendiz haya logrado hacer suya la doctrina que le ha inculcado (*Epístola* 33, 8).

El tránsito hacia la virtud, al igual que la presencia y necesidad de los recursos para llegar a ser virtuoso, evidencian lo que en esta investigación se ha llamado conocimiento ético y camino estoico de la acción. Todo conocimiento debería de contener en sí mismo una intención ética, pues, pese a que todo ser humano puede alejarse de la virtud, lo que se le enseña y lo que logra conocer guardan en sí mismos, idealmente, una intención moral. Esto es así por el hecho de que todo conocimiento va dirigido, debería de ir dirigido, a la promoción y mantenimiento de conductas virtuosas y, al ser la virtud un bien, es en sí misma moral. Además, apegándose al camino estoico de la acción, que lleva de lo interior a lo exterior y de lo personal a lo social y político, el tránsito a la virtud obliga a que el proficiente se vuelva sobre sí, para, luego de la interiorización de la virtud, enlazar con las acciones externas, con la puesta en práctica de la virtud, tanto en lo personal cotidiano como en lo sociopolítico.

2. La necesidad senequiana de delimitación de términos

A lo largo de toda la obra senequiana, se presenta la clarificación de términos como un recurso metodológico y pedagógico. Para Séneca, es necesario demarcar claramente qué significan las palabras, especialmente aquellas que están relacionadas con el quehacer ético y con la idea de virtud.

Cuando en la *Epístola* 45, 7, Séneca asevera que a cada concepto se le deben aplicar sus notas distintivas, él muestra interés en sus corresponsales e interlocutores para que comprendan primero lo que se está tratando y luego, posterior a la comprensión, que lleven a la práctica lo que ese término implique, con el fin de que se acerquen a la virtud.

Dos ejemplos de este proceso son, por un lado, la delimitación que hace sobre lo que se entiende por felicidad, tema que se encuentra desarrollado de manera particular en *Sobre la Vida Feliz* y, por otro, la diferenciación que establece entre filosofía y sabiduría como medios que allanan el camino para ser virtuoso. Según él, “la sabiduría es el bien consumado de la mente humana; la filosofía es amor y anhelo de la sabiduría: ésta tiende hacia el objetivo al que aquélla ha llegado” (*Epístola* 89, 4-8), y ambas deberán estar presentes en el camino hacia la virtud debido a que, al llegar a ella, se es también sabio.

La clarificación de términos como un recurso para potenciar la virtud también ocurre con el vocablo clemencia. El texto senequiano en el cual se utiliza con mayor frecuencia esta palabra es, como es de esperarse, *Sobre la Clemencia*. Le sigue la *Consolación a Polibio*, donde el cordobés apela a la clemencia del emperador Claudio para que le permita regresar de su destierro. Luego, en la *Epístola* 81, 26, se explica que la clemencia se inclinará en sentido favorable en los casos dudosos, mientras que en la *Epístola* 88, 30, se recuerda que

todo aquel que practique esta virtud respetará la sangre humana, propia o ajena, lo cual reafirma la necesidad de ser siempre clemente, porque cuando se olvida serlo, la ira, que es la peor de las emociones humanas (*Sobre la Ira* I 5,3), se convierte en barbarie y los seres humanos se transforman en animales al volverse crueles (*Sobre la Clemencia* I 25,1).

En *Sobre la Clemencia* II 7, 4, Séneca acepta la problemática existente para determinar cuál es la palabra que abarca lo que está incluido en esta virtud, pero aclara que es un asunto de términos, no así de contenido. Para A. Dimatrova (2018, p. 155) y A. Traina (1987, p. 31), esto responde a un recurso técnico que se utiliza en toda la obra senequiana, el de la repetición y corrección, como una forma de clarificación terminológica que puede vincularse con el proceso mismo de llegar a ser virtuoso. Para Séneca, no es posible ser virtuoso de una sola vez y, por ello, cuando se desea serlo, hay que practicar, emprender logros parciales, cometer errores, aceptarlos y mantenerse en proceso de continuo perfeccionamiento. Entonces, la repetición y corrección trascienden el campo de la escritura para convertirse en un recurso de vida: se aprende a ser virtuoso, se repite eso que se aprende, se yerra, se corrige y se reinicia cada vez que sea necesario.

Séneca explica esta situación a Lucilio y a Nerón. A su amigo Lucilio le indica que, sin importar qué tan determinado esté él por los dioses, la fortuna, los hados y el azar, y considerando que hay cosas que dependen exclusivamente de él, lo que impera es que el impulso del alma se conserve y lo convierta en hábito (*Epístola* 16,6). Lo mismo le aconseja a Nerón al aclararle que su bondad natural, que puede ser entendida inicialmente como impulso, debe convertirse en hábito y criterio de acción para lo que realice en su gobierno, lo cual, desde su óptica, es posible gracias a la práctica de la clemencia⁴⁸ (*Sobre la Clemencia* II 2,2).

⁴⁸ Lo que está presente en todo ser humano es la semilla de la virtud, la capacidad de llegar a serlo, pero no la virtud misma. Al ser esto así, es importante recalcar el papel de la práctica de la virtud que se desea alcanzar. Todos los seres humanos, incluido el emperador, tienen en sí la bondad pero se enfrentan, día a día, a múltiples situaciones y condicionamientos que no les permiten ser bondadosos de manera indiscriminada y es por ello que Nerón deberá aprender a determinar cuándo se puede y debe ser clemente. Luego, una vez determinadas las condiciones objetivas que delimitan la posibilidad de ser clemente, llevará a la práctica esta virtud política y, como consecuencia, será valorado como virtuoso. Pero no es clemente de una vez, aprende a serlo y busca cómo mantenerse en su condición virtuoso, de la misma manera que el arquero debe practicar pues: "El arquero debe dar siempre en el blanco, sólo alguna vez puede fallar; no es un arte el que consigue por casualidad su objetivo. La sabiduría es un arte: debe apuntar a un blanco seguro, escoger a quienes ha de aprovechar, apartarse de aquellos que no le han merecido confianza, pero sin abandonarles en seguida, e intentando en la propia desesperanza remedios extremos (*Epístola* 29,3). Además, Séneca desea que la clemencia como virtud política y las acciones virtuosas en general, sean el criterio base de su accionar personal y político, lo cual, necesariamente, se logra por la práctica. Lo anterior refleja el interés estoico de vincular el conocimiento con la ética, con la virtud, pues toda tarea, ya sea material o anímica, debe llevarse a su mejor término debido a que eso hará que quien realice la tarea sea virtuoso. De igual manera, este interés de hacer del conocimiento una acción ética se fundamenta en que cada ser debe maximizar lo que es propio de su constitución y en el caso del ser humano, siendo lo propio la razón, ella, maximizada, permitirá comprender que las acciones humanas deberán dirigirse a la virtud.

En el primer libro de *Sobre la Clemencia*, el cordobés, para referirse a ella como virtud, utiliza diferentes vocablos que de manera general se vinculan con el acto de perdonar, como son, *ignoscere*, *donare* y *parcere*. Sirvan de ejemplo, entre varias, las siguientes citas:

[...] no es adecuado, sin embargo, perdonar [*ignoscere*] sin más. Pues, cuando se elimina la distinción entre malos y buenos, se sigue la confusión y el brote de vicios [...] Pues tan cruel es perdonar [*ignoscere*] a todos como a ninguno (*Sobre la Clemencia* I 2,2). [...]

[Y] Ten en cuenta que hay que temer lo mismo si no se perdona [*ignoscitur*] a nadie: se hará evidente de inmediato cuánto más peso tiene la parte peor de la comunidad (*Sobre la Clemencia* I 24,1).

Luego, con el fin de evidenciar la importancia de ser dadivoso con los otros, la clemencia pasa a ser una generosidad que da a ese que por diversas razones se encuentra en desventaja:

Pues del mismo modo que no es magnánimo el que es generoso con lo ajeno, sino el que da [*dat*] a los demás lo que se quita a sí mismo, así llamaré clemente no al que se conmueve con el dolor ajeno, sino al que, acosado por los agujones, no salta; al que entiende que la magnanimidad consiste en sufrir las injusticias cuando está en la cima del poder y que nada hay más glorioso que un soberano [príncipe] a quien se ofende impunemente (*Sobre la Clemencia* I 20,3).

Finalmente, para convencer a Nerón de las bondades de la clemencia, utilizando el verbo perdonar, le explica que, cuando se es clemente, la ventaja del perdón se vuelve hacia sí mismo:

Pues, si tú eres el espíritu de tu Estado – cosa que hasta ahora se deduce – y él es tu cuerpo, estás viendo, según creo, cuán necesaria es la clemencia; pues, cuando pareces estar perdonando al otro [*parcere*], te estás perdonando a ti mismo [*parcis*] (*Sobre la Clemencia* I 5,1).

En el segundo libro, con el fin de establecer de manera más clara los límites conceptuales de la clemencia, diferencia esta virtud, propia del gobernante (*Sobre la Clemencia* I 3, 3 y I 5, 2), tanto de la misericordia como del perdón. La clemencia no es misericordia, porque esta última es una actitud femenina que promueve un sentimiento de lástima ante el sufrimiento de otro. Es una pasión que hace que las mujeres crean que lo que

sufre el otro es injusto y, por ello, se lamentan (*Sobre la Clemencia* II 5,1-4), por lo que, dado que el sabio tiene un perfil masculino, viril, la actitud quejumbrosa y lastimera no podría ser nunca propia de ningún hombre y, mucho menos, podría serlo del gobernante.

La negación de algún vínculo de la clemencia con la misericordia, entendida esta como una pasión femenina, obedece a la caracterización y minusvalía de las mujeres como irracionales o racionales incompletas, lo cual, además de ir en contra de la condición viril de la virtud, obliga a Séneca, en alguna medida, a virilizar la clemencia como virtud política, para evitar que el emperador sea visto y valorado como débil.

De lo anterior se desprende que el motivo principal por el cual la clemencia no es misericordia, es porque ella, como práctica de justicia, está mediada por la racionalidad; es una forma de hacer justicia que, previo a su aplicación, requiere del análisis racional de los hechos, mientras que la misericordia no cumple con ese requisito, pues las mujeres, que son misericordiosas miran el sufrimiento del otro y se afligen sin haber analizado las razones por las cuales el otro vive lo que vive.

Así, contrario a la misericordia, lo que respalda que la clemencia está mediada por la racionalidad es, precisamente, la valoración diferenciada que el cordobés desea que se haga de los infractores de la ley aun cuando se haya cometido el mismo delito (*Sobre la Ira* I 19, 5-6), al igual que el examen de todo lo que concierne al delito y a la pena. Ante el crimen perpetrado, en el análisis de los hechos deben considerarse el máximo posible de factores, agravantes y atenuantes, en la comisión de la falta, lo cual, necesariamente, es una tarea que requiere de la racionalidad, porque, además, dependiendo de los resultados del análisis, se dictaminará si se puede o no, si es conveniente o no, aplicar clemencia.

Lo anterior no se encuentra en la misericordia, porque ella es asociada a pasiones femeninas que opacan la valoración que se pueda tener de los hechos. La clemencia no es misericordia, porque la misericordia es:

[...] un fallo del espíritu apocado que se derrumba al contemplar las desdichas de los demás. De modo que es también más afín a los peores: son las viejas y la pobres mujeres las que se conmueven con las lágrimas de las personas más peligrosas, las que, si se les permitiera, allanarían las cárceles. La compasión [*misericordia*] no pone su vista en el motivo, si no en la suerte: la clemencia se aproxima por parte de la razón (*Sobre la Clemencia* II 5,1).

Asimismo, Séneca explica que la clemencia no es perdón, porque el acto de perdonar requiere absolver de algún castigo a alguien que, ante la comisión de un delito, lo merece (*Sobre la Clemencia* II 7,1-3). No puede ser perdón, porque si el sabio le anula el castigo al culpable, se está alejando de la justicia y del imperativo estoico de ser recto y coherente en

su conducta y en la valoración de los hechos a los que se enfrenta diariamente. La anulación de la responsabilidad ante la comisión de la falta, sería una forma de ir en contra de todo el proceso legal y administrativo que ya se ha realizado y también sería ir en contra, o poner en entredicho, el juicio recto que llevó a la determinación de la falta y su correspondiente pena. La clemencia no es perdón porque, en miras a una buena imposición del castigo, la revaloración de la pena establecida, su revalidación o rectificación, no anula el delito y, aun cuando el análisis de la pena se diera con clemencia o dirigida a ella, el resultado seguiría siendo un castigo, en este caso, “un castigo clemente”.

La clemencia solo puede ser aplicada luego de la adjudicación de una pena ante la comisión de un delito. El acto clemente no anula el crimen ni la responsabilidad sobre él, sino que, por la potestad del emperador, puede aminorarse e, incluso, anularse el castigo, una vez establecidas las responsabilidades. El infractor no ha sido perdonado. Lo que se examina y revalora es la adecuación del castigo en relación con el delito cometido, todo con el fin de evitar o minimizar excesos en la pena y en su aplicación, que era la práctica común romana.

Si esto es así, cabe señalar dos asuntos: por un lado, valorar si Nerón, para ser considerado por sus gobernados como un gobernante virtuoso, racional y coherente, requirió de la clemencia y, por ello, Séneca se la propone como vía alterna de justicia, y, por otro, hay que tomar en consideración si la potestad absoluta de la que goza el emperador, en razón de su cargo y el poder que ello implica, anularía su supuesta debilidad. Es decir, es posible que, aun afirmando que Nerón fuera débil, esta debilidad pase a ser secundaria o no se tome en cuenta, porque la facultad de ser clemente es dada por su carácter de autoridad suprema, por lo que puede hacer lo que quiera y lo que considere necesario para mantener su poder, ya que sus acciones difícilmente serán objeto de cuestionamiento.

Lo anterior no es antojadizo. Ya el poder del emperador está dado y protegido por los dioses:

Ya en el siglo I cuando Nerón dice de sí mismo «yo soy árbitro de la vida y la muerte de los pueblos», Séneca es el primero en teorizar la indulgencia como especialmente apropiada para el príncipe bajo el ejemplo y modelo de un poder similar al de los dioses (A. Ruiz, 2018, p.18).

Y precisamente es la cercanía a lo divino lo que hace que la clemencia sea posible, pues “[...] la institución de la gracia se traslada al rey [al emperador] porque éste representa a dios en la tierra [...]” (I. Herrero, 2012, p. 687).

Por otra parte, en el proceso de diferenciación de la clemencia, sumado a que no es ni misericordia ni perdón, esta virtud política es catalogada por el cordobés como opuesta a la crueldad (*Sobre la Clemencia* II 4,1), que es la brutalidad en la aplicación de las penas, a

la vez que cumple con el objetivo de hacer menos severas todas las situaciones a las que se enfrentan el emperador y los administradores de justicia (*Sobre la Clemencia* I 16,1).

Séneca define la crueldad como la complacencia humana ante la sangre y las heridas. Considera que este disfrute es propio de los animales, por lo que, si los seres humanos se deleitan en él, actúan como tales (*Sobre la Clemencia* I 25,1). La razón por la que todo ser humano debería de abominar la crueldad radica en que ella “[...] supera los límites habituales, después los humanos; investiga nuevos castigos, llama en su ayuda a la inteligencia para que imagine instrumentos que sirvan para variar y prolongar el dolor, se complace en la desgracia de los seres humanos” (*Sobre la Clemencia* I 25,2).

La crueldad humana será posible en la aplicación de las penas y también es asociada con la brutalidad de las bestias, pero en relación con el uso desmedido de la fuerza cuando se ataca a otro animal, ya sea por defensa o con el fin de saciar el hambre. Considerando lo anterior, si bien los seres humanos no son por sí mismos bestias ni crueles, serán calificados como bestias cuando, en la aplicación de un castigo, hagan uso desmedido de la fuerza y, como crueles, cuando medie el placer.

La oposición de Séneca a la crueldad tiene su fundamento en la racionalidad de las acciones humanas, pues el humano, al ser racional, no debería incurrir en el exceso al aplicar una pena. La brutalidad es asociada con la falta de control de la fuerza y la irracionalidad de los actos animales que, para terminar con la vida de su presa, son desmedidos en la forma de ataque y en la fuerza que utilizan para ello. Los humanos, aun cuando estén en una situación que les obligue a maltratar a otros, por el hecho de ser racionales, no deberían de incurrir en exceso del uso de la fuerza y, cuando estén obligados a matar, no deberían de hacerlo con ensañamiento.

Ante una situación de peligro, no se trata de no defenderse o de no protegerse, se trata de hacerlo solo por necesidad y sin excesos, porque si no se actúa de esta manera, lo que se hace es dar cuenta del poco control que se tiene sobre las pasiones, a la vez que sobrepasar el objetivo básico que es la protección. En síntesis: se acepta la necesidad de protección, defensa y de aplicación de penas cuando las circunstancias así lo ameriten, pero nunca de manera excesiva.

Finalmente, Séneca expone la definición de clemencia que mejor engloba sus intenciones de promover una adecuada aplicación de la justicia:

La clemencia es la moderación interior aplicada a la capacidad de aplicar un castigo, o la comprensión de un superior frente a un inferior al decidir una pena. [...] De modo que puede decirse que hay que procurar inclinarse a la suavidad en la pena (*Sobre la Clemencia* II 3,1).

Si se desglosa y examina lo anterior, se encuentran diferentes asuntos que interesa recalcar, ampliar, analizar. Primero, los planos de la acción; segundo, la presencia de jerarquía entre las partes; tercero, el acto comprensivo-empático, que aun cuando no logra diluir completamente la jerarquía entre las partes, sí contribuye a una relación menos rígida entre los que detentan el poder y los que a él deben someterse, al atenuar las implicaciones de encontrarse en una situación jerárquica desigual. Cuarto, la invitación a siempre inclinarse a la suavidad de la pena, lo cual presupone, en un extremo negativo, que aun con el análisis de los hechos, esta no se modifique y, en un extremo positivo, que sí se opte por cambiarla o mitigarla.

El objetivo de cualquier acto justo es reinstaurar el orden y el equilibrio en toda aquella situación en la que, por diversas razones, se han perdido. Algo es justo cuando:

[...] su existencia no interfiere el orden al que pertenece; es justo que cada cosa ocupe su lugar en el universo. De tal modo, hay o se produce injusticia cuando una cosa usurpa el lugar de otra, cuando no se confina a ser lo que es o se produce alguna desmesura. (F. Aranda, 2008, p. 375)

La justicia se implementa con el fin de restablecer un estado de armonía que se ha perdido, pero que, a la vez, presupone un orden anterior, una adecuación que demuestra equilibrio. El emperador o cualquiera que tenga como tarea administrar justicia de una manera adecuada, ante el fenómeno que se enfrenta, previo a la toma de cualquier decisión y antes de cualquier acción, debe lograr equilibrio entre lo que le acontece a nivel interno y lo que implica llevar a cabo la acción clemente en el sentido externo material. Es decir, frente al asunto por resolver, en un acto reflexivo, primero tiene que examinar cómo esa circunstancia sobre la cual debe emitir criterio le ha afectado en su interior, personalmente, y luego, una vez clarificado esto, equilibrar la influencia de sus pasiones en él, para que las acciones que tenga que llevar a cabo no sean excesivas en ningún sentido.

Pese a las posibles arbitrariedades que puedan presentarse en la valoración de los hechos, en el establecimiento de responsabilidades ante la comisión de un delito y en el otorgamiento de las penas, quien administra justicia se somete al acto reflexivo para que, idealmente, haya concordancia entre la valoración del fenómeno, la pena que corresponde y su ejecución. Y también, en el mejor de los casos, realiza todo este proceso para que, cuando sea posible, se aplique la clemencia como una forma de amainar el castigo que se le ha adjudicado al infractor de la ley.

La persona a quien le corresponde hacer justicia, frente al ultraje que analiza, ya sea que lo haya recibido él o que se haya cometido en contra de otro, se enfrenta, entonces, al análisis de variables que pertenecen a dos planos: primero, el plano objetivo, que es externo

y material; segundo, el subjetivo, que es interno y anímico. Teniendo en cuenta que, ante un quebranto de la ley se castiga para vengar a otro o a sí mismo (*Sobre la Clemencia* I 20,1), quien aplica justicia está en la obligación de revisar y mitigar la influencia de sus pasiones, para que sus acciones sean adecuadas, de forma que estén vinculados y equilibrados, los planos interior y exterior.

Si lo anterior no se lleva a cabo, si no se enlaza la contención interior con la exterior, quien aplica justicia, lejos de ser justo, será injusto por dos razones. Primero, porque el análisis de los hechos, al estar empobrecido por la impronta de las pasiones, es un análisis privado de neutralidad, lo que, en la mayoría de los casos, traerá consecuencias negativas al involucrado en la infracción a la ley. Segundo, porque al mediar las pasiones personales, el administrador de justicia, en lugar de apegarse a la neutralidad que le es propia, puede ser que se incline a cumplir un capricho de venganza o ensañamiento, al maltratar por placer al implicado en el delito (*Sobre la Providencia* 3, 3, *Sobre la Ira* I 6, 6 y II 4, 3).

Debe insistirse, además, que aun cuando Séneca expresa que la clemencia es una virtud que compete a todos los seres humanos (*Sobre la Clemencia* I 3, 2), al ubicar su aplicación, de manera precisa, en los espacios de administración de la justicia, se convierte en una virtud cuyo cumplimiento es posible únicamente para los poderosos, a la vez que aporta algún grado de utilidad, ya sea personal, político o público.

Así, Nerón, Burro, Lucilio, Séneca o cualesquiera otros que estén involucrados en tareas de administración de la justicia, pueden ser clementes, porque se les ha atribuido, al igual que a todo ser humano, la bondad básica natural y, también, porque todos ellos, al ser funcionarios políticos, se encuentran en una posición, puesto y función de poder que así se los permite.

Tres ejemplos ayudan a respaldar que la clemencia es propia de espacios y acciones relacionadas con el poder: la sentencia a muerte de Séneca, las funciones políticas de Burro y la benevolencia de Lucilio hacia sus esclavos.

Nerón sentenció a su maestro a quitarse la vida. Este tipo de sentencia, aun cuando se consideraba una muerte honorable que se ofrecía a los personajes distinguidos de la época (A. Fontán, 2001, XI y D. Sánchez, 2017, p.397), está mediada por el poder, porque es el emperador quien tiene la potestad de dar ese veredicto. Sin embargo, esta condena demuestra el poder del emperador y su clemencia, pues él, entre varias opciones, decidió ser benevolente con su maestro eligiendo esta forma de muerte para él.

Según se constata en *Sobre la Clemencia* II 1, 2, Burro era el encargado de los trámites de asuntos administrativos y penales que se debían resolver durante el gobierno de Nerón, valoraba cada caso y determinaba penas, funciones mediadas por el poder. Lucilio, aconsejado por Séneca, decide no maltratar a sus esclavos, aun cuando se han escapado y han dejado de cumplir sus obligaciones (*Epístola* 107, 1-2), situaciones todas en las que el

grado y forma de poder es la plataforma que permite la toma de decisiones y la ejecución de acciones vinculadas con la posibilidad de quitar o preservar la vida o de adjudicar algún castigo, que la mayoría de las veces era corporal.

Cuando Séneca pone en boca de Nerón que “todo el mundo puede matar en contra de la ley, conservar una vida nadie más que yo puede” (*Sobre la Clemencia* I 5,4), y cuando Séneca le aclara que “el conservar una vida es exclusivo de una situación privilegiada” (*Sobre la Clemencia* I 5,5), se reafirma el alcance del poder que detenta el emperador, pues la mayor forma de demostrar su dominio y superioridad se asienta en su posibilidad y capacidad de quitarle la vida a alguien o de perdonársela, ya sea Séneca, Burro, Cina, un gladiador o un esclavo de Lucilio, aun siendo merecedores de la muerte.

En cambio, en la vida cotidiana, en espacios domésticos, es decir, en dinámicas de relación que no estén expresamente mediadas por el poder político formal, lo más cercano a la clemencia que podía cumplir cualquier romano era el no maltratar a sus congéneres, incluidos los esclavos, y a los animales. Pero cuando se trata de dictar sentencias, de otorgar vida o quitarla, o cuando se trata de hacer justicia frente al incumplimiento de la ley, es el ejercicio de poder el que permite ser o no ser clemente. En este sentido, se insiste, contrario a la afirmación senequiana de que la clemencia atañe a todos los seres humanos, en que esta virtud política pasa a ser específica del emperador, del delegado para hacer justicia, del poderoso, lo que hace que solo sea aplicable en ambientes políticos y de poder formal en los que, indefectiblemente, reina la jerarquía y el trato desigual entre las partes.

Por lo anterior, el hecho de que Séneca le atribuya a todos los seres humanos la característica y posibilidad de ser clementes, obedece, probablemente, al simple hecho de considerar la clemencia como una extensión de la bondad que se le otorga al género humano y a la necesidad del cordobés de hacer de la bondad uno de los fundamentos que permiten la promoción y propagación de la virtud de la clemencia como una acción específica de justicia, tanto en los espacios domésticos como en los de tipo político.

Ahora bien, el daño que se evita hacer a los congéneres, por ejemplo, a los gladiadores (*Epístola* 7) y a los esclavos (*Epístola* 47), al igual que el que se evita hacer a los animales (*Sobre la Ira* II 31,8), está enlazado con el acto humanizador de comprender que todos los seres humanos, por el hecho de serlo, son iguales en dignidad y que, dentro de la totalidad de la naturaleza, los humanos, como animales que son, conforman un grupo más en la escala de los seres vivos, sin que ello implique algún grado de supremacía inherente a su condición que justifique el maltrato. Al otorgar igual valor a todos los seres del mundo, y al asumir Séneca que el orden de la naturaleza es adecuado, que cada ser es y cumple lo que le corresponde, porque cada uno, humanos, animales y plantas, saben de su constitución y actúan de acuerdo con ella (*Epístola* 121, 9 y 15), no sería aceptable maltratar animales ni a otros congéneres justificándose en la posición jerárquica en la que han sido ubicados.

El orden y la jerarquía naturales, en los cuales están insertos los seres que conforman el mundo, han sido establecidos por la naturaleza. En contraste, el orden sociopolítico ha sido instaurado por los seres humanos, en razón de la conveniencia para poder mantener su organización sociopolítica. La sociedad es la que diferencia a libres y esclavos, pero ese orden y esa jerarquía, pasan a ser secundarios en las relaciones humanas, porque, sin importar si se cuenta con libertad o esclavitud, lo que prima es que se es humano y que se está igualmente atado a muchas circunstancias que ponen en entredicho la libertad como criterio diferenciador entre las personas. Así lo expresa Séneca, al elogiar a Lucilio por el trato benevolente que tiene hacia sus esclavos:

Con satisfacción me he enterado [...] que vives familiarmente con tus esclavos. Tal comportamiento está en consonancia con tu prudencia, con tus conocimientos. «Son esclavos». Pero también son hombres. «Son esclavos». Pero también comparten tu casa. «Son esclavos». Pero también humildes amigos. «Son esclavos». Pero también compañeros de esclavitud, si consideras que la fortuna tiene los mismos derechos sobre ellos que sobre nosotros (*Epístola 47,1*).

Entonces, pese a las particularidades, las diferencias, el orden y la jerarquía, lo que importa es que aun cuando humanos y animales difieran en características, si se trata de la administración adecuada de la justicia, en las relaciones humanas el acto comprensivo excede el análisis de los hechos y se fundamenta en el amor humano y en el respeto al orden de la naturaleza.

Sin embargo, en el caso de los gobernantes y de los administradores de justicia, la comprensión que potenciaría la clemencia trae consigo dos dificultades. Primero, que, al parecer, la razón de ser de la clemencia como virtud política se asienta en el ofrecimiento solapado, oculto y, en algunos casos, expreso, de beneficios. Segundo, que la acción clemente no es obligatoria, pues la clemencia no es un deber; de hecho, ni siquiera está estipulada como proceso y práctica de justicia común. Es, por el contrario, una invitación, una opción que está mediada por la decisión del emperador o del administrador de justicia.

En otras palabras, frente a una situación en la que se deba aplicar justicia y en la cual se podría ser clemente, aun cuando se moderen las pasiones; se analicen los factores externos e internos que llevaron al infractor a alejarse de la virtud; se acepte que al final todos los humanos, los animales y las plantas son una simple parte del ordenamiento de la naturaleza y se comprenda que, por la igualdad básica de los seres humanos y en razón del equilibrio cósmico y anímico de cada uno, no se debe maltratar ni a congéneres ni a animales; aun cuando todo esto esté presente, la clemencia depende de la voluntad del administrador

de justicia y de la precaución de no someter al emperador a riesgos innecesarios (*Sobre la Clemencia* I 20,1).

Sin embargo, existe un problema más: Séneca cree en la necesidad y la utilidad de delimitar conceptos y en la relación directa del entendimiento de estos con la posibilidad de ser virtuoso, pero la delimitación conceptual, por ejemplo, de virtud y clemencia, ni es suficiente ni lleva necesariamente a la acción clemente y virtuosa.

Frente a esta dificultad, el cordobés se vale de la interiorización, la comprensión y la aceptación de la necesidad de la virtud. A la conceptualización y entendimiento de la virtud que se desea promover o seguir, como lo dicta el camino estoico de la acción, se debe añadir su interiorización, la comprensión y aceptación de su necesidad en la vida personal o política y su puesta en práctica, proceso que está mediado y determinado por la voluntad de ese proficiente que está dirigiendo sus esfuerzos a la meta de la virtud, o de ese sabio, quien ya siendo virtuoso en alguna medida, sabiéndose imperfecto y débil, desea mantenerse apegado a lo que sí ha logrado.

3. Delimitación conceptual de la virtud

Antes de caracterizar las virtudes, es necesario recordar que, según se ha establecido en el capítulo primero de esta investigación, de las obras del cordobés se sigue que las virtudes se especifican y se materializan de tres maneras: como cualidad, proceso y práctica. Una virtud se vuelve cualidad cuando una persona o un pueblo la posee, como es el caso del pueblo romano, que, además de ser virtuoso, tiene la tarea, por haber declarado el mundo como su patria, de expandir a otros esas virtudes que le caracterizan (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 4,4).

La virtud se vuelve proceso, porque requiere del seguimiento de pautas y pasos para alcanzarla, pues “[...] se hace costoso iniciar el camino hacia ellas, ya que es propio de un alma débil y enfermiza temer un esfuerzo desacostumbrado [por lo que] se la debe forzar para que empiece” (*Epístola* 50, 9).

Finalmente, la virtud, como la vida, es una práctica objeto de perfeccionamiento en la que cada uno “[...] aprende a disparar, busca un blanco determinado y adapta su mano para dirigir los dardos, y cuando luego consigue tal destreza por la técnica y el ejercicio la emplea para el objetivo deseado [...]” (*Epístola* 94, 3). Por ejemplo, la justicia, que es en sí misma una virtud, puede perfeccionarse con la práctica de la clemencia como vía alterna y mejorada de las formas comunes de hacer justicia, que eran propias de la época del cordobés.

Unido a lo anterior, como producto de la flexibilidad doctrinal de Séneca, la virtud como meta ideal del ser humano se manifiesta de múltiples maneras, según sean los objetivos que el aprendiz de virtuoso o el sabio necesite cumplir. Por esta razón, virtudes como la

honestidad, la felicidad y la sabiduría son ubicadas en el mismo nivel y se vuelven consecuencia una de otra. Es decir, si alguna persona logra ser virtuosa, como resultado de ello, será también honesta, sabia y feliz y habrá conseguido, en alguna medida, la virtud como meta general de la vida humana.

La virtud puede definirse como una disposición exclusivamente humana (*Sobre la Ira* I 3,7, *Epístola* 124, 20), contraria al vicio (*Epístola* 50, 8), que todo aquel que así lo desee, puede adquirir (*Consolación a Polibio* 17, 2, *Epístola* 66, 22), con esfuerzo (*Sobre la Vida Feliz* 25,5), de manera procesual (*Epístolas* 90, 44 - 76, 6 y 123,16), que no puede ser aprendida por coerción (*Epístola* 66,16-17) y que no se desaprende (*Epístola* 50, 9). Toda virtud es, por sí misma, deseable (*Sobre la Vida Feliz* 9, 4, *Epístolas* 81, 19 y 87, 12, y *Sobre la Clemencia* I 1,1) y siempre favorecerá a quien viva bajo sus parámetros (*Epístola* 87, 16). Esto es así porque ella, al ser el mayor de los bienes con el que puede contar el ser humano (*Epístola* 76, 19), tendrá efectos siempre positivos en la vida del sabio, del proficiente e, incluso, del malo.

De hecho, sin importar que la virtud sea cualidad, proceso o práctica, no hay posibilidad de calificarla negativamente, pues se convierte en un norte para el mejoramiento personal y político que tiene como motor la conservación biológica, política y moral. En ese sentido, siempre será un bien. Los fallos que puedan presentarse en la consecución de la virtud son del proficiente; sin embargo, aun con estos, siempre se puede mantener el bien como referente del mejoramiento humano, porque de los errores se aprende y lo que todavía no se ha interiorizado, las virtudes que todavía no se han hecho propias, podrán llegar a serlo por la práctica.

3.1. Las virtudes perfectas y las virtudes defectuosas

No obstante lo afirmado, en las obras del cordobés están presentes dos tipos de virtudes: las perfectas y las defectuosas. La virtud perfecta es aquella que se aparta y sustrae de las miradas, es decir, que no requiere ser objeto de exhibición (*Consolación a Marcia* 23, 3); es la que es suficiente para vivir con felicidad (*Sobre la Vida Feliz* 16, 3). Es virtud perfecta la que se desea y se logra alcanzar sin esperar nada a cambio, pues “[...] [el] valor radica en ella misma, ya que no se practica en orden al premio, [sino que] la recompensa de la acción virtuosa es haberla realizado” (*Epístola* 81,19). A esto habría que añadir que, para llegar a ella, se requiere de esfuerzo, es decir, “[...] para que la virtud sea perfecta, [es necesario] un equilibrio y una constante en la vida del todo conforme consigo misma [...]” (*Epístola* 31, 8).

Cuando se desea la virtud por sí misma, sin esperar nada a cambio, se está frente a una idea de virtud completa que tiene su adecuada dimensión y plenitud (*Epístola*, 71,16), que no se acrecienta ni disminuye (*Epístola* 92, 24), una virtud perfecta (*Consolación a Marcia* 23, 3, *Sobre la Vida Feliz* 16, 3, *Epístola* 74, 24), que lleva a la plenitud a quien hacia ella se

dirige y con ella se encuentra. Esta virtud perfecta es una, no requiere de ningún aditamento para ser lo que es (*Sobre la Vida Feliz* 13, 4) y en ella se encuentra todo lo necesario para que el virtuoso esté siempre en mejor posición que cualquiera que no lo sea o que esté apenas aprendiendo a serlo.

Por otra parte, serán virtudes defectuosas las que el ser humano desea y consigue con el fin de obtener sus beneficios. La imperfección de las virtudes radica en su insuficiencia y el ejemplo por excelencia sería la clemencia, pues para que ella se practique, es necesario añadirle los beneficios que ofrece. Si requiere de añadidura, por el hecho de poder acrecerse, es imperfecta (*Epístola* 66, 9).

La imperfección de la clemencia se evidencia en las diferentes ganancias y utilidades que recibe el emperador por hacer de ella un instrumento de justicia. Por ejemplo, la seguridad militar se considera un bien, pero, por más que proteja al emperador y al pueblo, es un bien superfluo y no perdurable, ya que al ser producto de la fortuna, en cualquier momento se puede obtener, mantener y perder (*Epístola* 87,12).

3.2. La clemencia como virtud defectuosa

A partir de lo previamente explicado, la clemencia como virtud política solo podría ser catalogada como defectuosa debido a los beneficios que ofrece, mientras que una virtud perfecta “[...] se sitúa por encima de cualquier azar” (*Epístola* 87,17) y su recompensa está en ella misma (*Epístola* 81,19). Si la virtud perfecta se sitúa por encima de cualquier azar, significa que no está atada a ninguna condición material o anímica para ser tal y es precisamente en esto en lo que difiere de la clemencia, ya que esta última se encuentra sujeta a los beneficios que ofrece, a las ventajas personales y políticas que le brinda al emperador, al administrador de justicia y al pueblo, para que sea puesta en práctica, lo que permite entenderla como un mero recurso estratégico dentro de los quehaceres políticos.

De manera específica y particular, cuando la clemencia es practicada por el emperador, le favorece en diferentes niveles de su ser y acontecer. Le trae beneficios personales y políticos que le ayudan a mantenerse en su puesto de poder, a mejorar las acciones gubernativas y también a mejorar como persona.

Aun cuando puede ser clasificado como trivial, una de las ventajas que ofrece la práctica de la clemencia, que demuestra su imperfección, su carácter utilitario e, incluso, su carácter engañoso, es la estética. Esta virtud, al ser vista y utilizada como un mero recurso político y estratégico, contribuye a que el gobernante mantenga la imagen necesaria frente a sus observadores, para que sus acciones políticas no se vean comprometidas (*Sobre la Clemencia* I 5, 5 y I 7, 4) y para que sea considerado virtuoso.

El emperador, al estar inmerso en ambientes y situaciones en los que media la regulación de la justicia, está más propenso a que pasiones, como la ira y la tristeza, afloren. Si él como gobernante expresa estas pasiones, se desfigura su semblante, lo cual se contrapone al aspecto plácido e inalterable que debe mantener (*Sobre la Clemencia* I 5,5) para que lo asocien con la virtud y la bondad.

Distinto a lo anterior, cuando no refleja tristeza ni ira, sino que se muestra clemente, al no tener que revelar en su rostro las emociones que le afectan, presenta una imagen que ayuda a que el pueblo le vea como bueno, le pierda temor y, como consecuencia de ello, desee protegerle. Es decir, cuando la clemencia se asocia con la estética, además de tener una utilidad inmediata al favorecer una imagen facial bella y tranquila, esconde un objetivo más: el ejercicio del poder y su mantenimiento.

Así, la crítica a la desfiguración facial que se da como producto de la ira y la tristeza, al igual que el llamado a la presentación de una bella imagen del emperador, se convierten en un recurso político de orden estratégico, en una forma de propaganda que, de acuerdo con M. Huidobro (2018, p. 306-312), es ideológica, persuasiva, a la vez que está orientada a la recepción y apoyo, por parte de la comunidad, de las ideas políticas que requieren ser puestas en práctica.

De una buena imagen se pasa al supuesto de una buena gestión de gobierno, que favorece de manera especial al gobernante, pues si el pueblo percibe benevolencia en el emperador, aumentan las posibilidades de que sus ideas y acciones políticas sean mejor recibidas. Como consecuencia de esto, se podría afirmar que Séneca, con o sin intención expresa, invita a Nerón a mantener su estética, porque ella, por sí misma, es una forma de persuasión hacia sus gobernados, aun cuando en este recurso y en su asociación con la clemencia, se solape la opresión que implica cualquier ejercicio de poder.

Incluso, sumado a lo anterior, si la estética es una forma de discurso y este, una estrategia de persuasión, el texto *Sobre la Clemencia* se utiliza para cumplir con dos intenciones: por un lado, promover la simpatía de los gobernados hacia Nerón y, por otro, persuadirlo sobre la pertinencia y conveniencia de la clemencia como instrumentalización de la justicia. Esto, a su vez, podría tener como objetivo, para Séneca, la humanización de los procesos vinculados a la justicia y, para Nerón, su protección y permanencia en el poder.

El cordobés, entonces, podría afirmarse, utiliza *Sobre la Clemencia* como una propaganda (L. de Oliveira 1998, p.76-77 y M. Pereira 1984, p. 358-363), con el fin de que el pueblo que está bajo el dominio de Nerón admire al emperador y, de forma paralela, aunque propuesto de manera disimulada, se apropie de las intenciones de su gobierno, ya que, si bien “Nerón aún no había gobernado como para forjar una propaganda que diera cuenta de sus propios méritos, [...] Séneca sí configuraba una obra propagandística que prometía estabilidad y prosperidad para Roma” (M. Huidobro, 2018, p. 311).

Esta intencionalidad senequiana de promover la nueva forma de gobierno como una ventaja para los romanos, se muestra, por ejemplo, en la promesa de seguridad para el imperio, en lugar de riesgo e inestabilidad. Para el cordobés, antes del ascenso de Nerón al poder, el pueblo romano había estado en peligro y todavía lo estaba al no saber las intenciones benévolas del nuevo emperador (*Sobre la Clemencia I 1,8*). De la misma manera que la salud es buena para el cuerpo, la forma de gobierno que se promueve en *Sobre la Clemencia*, daría esperanza y posibilidad de cambio, debido a que la bondad interior del emperador se lograría difundir por todo el imperio (*Sobre la Clemencia II 2,1*), lo cual, además, haría que tanto el pueblo como su gobernante se sintieran seguros (*Sobre la Clemencia I 19,5*).

Vinculado a la bondad humana y al tránsito hacia la virtud, unido a la conservación de la estética como estrategia política propagandística, otra ventaja personal, íntima, que la clemencia le ofrece al emperador es el perdón. Debido a la fusión del gobernante con el pueblo (*Sobre la Clemencia I 4, 2*), con la implementación de la clemencia, se logra demostrarle a Nerón que si él como gobernante perdona (*parco*) a otros, se está respetando (*Sobre la Clemencia I 1, 4*) y perdonando a sí mismo (*Sobre la Clemencia I 5, 1*). Esto es así porque el acto clemente demuestra consideración y benevolencia no solo hacia los otros, hacia el que ha cometido una falta, sino también a quien la aplica, porque si se considera que todo ser humano ha cometido faltas, la aplicación de la clemencia ayuda a entender cómo los errores de otros, en realidad, pueden ser los propios.

Por otro lado, pasando al plano de los beneficios directamente ligados al quehacer político, las ventajas de la práctica de la clemencia en el ejercicio gubernativo se evidencia en dos niveles: el material y el jerárquico, los cuales, por el tipo de relación entre el gobernante y los gobernados, se convierten en una forma de manipulación que favorece mayoritariamente al emperador y a todos aquellos que están bajo su mando, ya sea el pueblo o los funcionarios que contribuyen en las labores de gobierno.

En el nivel material, por el hecho de que el emperador siempre tiene más que conservar (*Sobre la Clemencia I 5, 2*), el ser clemente le asegura la tenencia de mayor cantidad de bienes y su correspondiente protección, al igual que le garantiza la presencia de funcionarios que estén a su servicio, como los soldados, quienes gustosos cumplen su deber (*Sobre la Clemencia I 13, 1*), y los esclavos, que al recibir un buen trato por parte de sus amos, les serán fieles y cumplirán lo que se les pida (*Epístola 47*).

En el nivel jerárquico-desigual, afectivo-manipulativo, como consecuencia de acciones clementes hacia los militares que están al servicio del emperador y hacia los pueblos que están bajo su dominio, al robustecerse la seguridad militar (*Sobre la Clemencia I 11, 2*), se disminuyen las posibilidades de ataque hacia el gobernante como representante del poder supremo y hacia todos aquellos que están bajo su protección y mando.

Asimismo, la clemencia que el emperador muestre hacia sus enemigos, que se convierte en una forma de seguridad para sus gobernados, le sirve para que estos le protejan, aprueben sus órdenes y las acaten, las obedezcan. Sintiéndose seguros, aumenta la posibilidad de que lo amen en lugar de temerle (*Sobre la Clemencia* I 13, 4). Como producto de lo anterior, lo observan y valoran como un rey clemente, que actúa teniendo como objetivo el bien del pueblo (*Sobre la Clemencia* I 7, 4 y I 12), en lugar de actuar como un tirano, cuyo poder es siempre limitado, debido a que, como tal, al ensañarse a placer y mirar solo a sus propios intereses, aumenta el riesgo de ser atacado y de que su gobierno sea objeto de desestabilizaciones.

Aunado a lo anterior, por el hecho de que “[...] la seguridad de los reyes es mayor si su carácter es apacible, porque la aplicación constante de castigos aplasta el odio de unos cuantos, provoca el de todos” (*Sobre la Clemencia* I 8,6), usando como base, analogía y extensión lo que presupone el amor del *pater familias*, por la “protección y amor” al pueblo, el emperador será llamado padre de la patria, *pater patriae* (*Sobre la Clemencia* I 14,2), lo que al final se convierte, junto con todo lo demás, en una estrategia, en una forma más de manipulación para evitar posibles revueltas y venganzas.

La evitación de las revueltas y venganzas hacia él como autoridad suprema será posible, pues la conjunción del amor paterno con la idea del gobernante como padre de la patria ayuda a que exista mayor entendimiento entre las partes, el gobernante y los súbditos, ya que se obedece mejor al que gobierna con más suavidad (*Sobre la Clemencia* I 24, 2). En última instancia, lo que corresponde al gobernante es ser bueno como un padre, de la misma manera que los dioses, cumpliendo un papel paternal, lo son con los seres humanos (*Sobre la Providencia* 2,6).

Se apela al amor y a la semejanza del gobernante con el padre, porque Séneca considera que, por un lado, amar al padre es un deber y, por otro, el amor hará que se sea condescendiente con sus hijos, aun cuando en algunas ocasiones ellos no actúen como se espera. Además, pese a lo utilitario que pueda ser el promover la clemencia para fines políticos, no puede perderse de vista que:

[...] el peor procedimiento para lograr el consensus es querer imponerse por la fuerza, por la coacción y por la violencia. Pues la fuerza engendra la fuerza, la resistencia y, por último, la rebeldía, que son los peores enemigos de la estabilidad de un régimen (J. Ferrando, 1971, p.18).

Frente a lo anterior, Séneca, en contra de las costumbres de la época, a las formas de gobernar rígidas, abusivas y tiránicas, propone la bondad personal y la benevolencia en el ejercicio del poder. Al hacer esto, demuestra su interés por mejorar las relaciones entre el

gobernante y los gobernados y, de manera extensiva, la utilidad política de darle primacía a la bondad humana sobre la maldad y al uso comedido del poder por encima del abuso, porque, si esto se logra, a partir de la satisfacción del pueblo (*Sobre la Clemencia* I 1, 9) se llega a lo que todo gobernante desea: un gobierno tranquilo (*Sobre la Clemencia* I 7, 2).

4. La clemencia como forma de legitimación del poder

En líneas precedentes se ha expresado que la clemencia como virtud política, aun cuando es planteada por Séneca como propia de todos los seres humanos, es específica del gobernante y del administrador de justicia cuando se trata de llevarla a la práctica. Esta especificidad tiene su fundamento, se nutre y se mantiene en el ejercicio del poder, ya sea el del emperador o el de aquellos que, bajo su dominio, fueron asignados para cumplir con funciones vinculadas a la justicia, las cuales están enlazadas con la necesidad de legitimación del poder como tal. La legitimidad del poder:

[...] es el reconocimiento por parte de la población de que los gobernantes de su Estado [del Imperio] son los verdaderos titulares del poder y los que tienen derecho a ejercerlo: a crear y aplicar normas jurídicas, disponiendo del monopolio de la fuerza, de acuerdo con esas normas, sobre la población (J. López, 2009, p. 156).

De lo anterior, interesa recalcar la relación de la legitimidad con el reconocimiento del poderoso y sus potestades, pues este vínculo es el que permitiría afirmar que Séneca promueve la clemencia como uno de los instrumentos de los que se puede valer Nerón para justificar su ejercicio del poder y hacerlo más legítimo. De forma más precisa, como lo escribe J. del Hierro (2013, p. 180), para justificar por qué detenta el poder y por qué sus gobernados lo soportan y le obedecen.

No se afirma que estaba en entredicho que Nerón fuera o no el gobernante. Pese a la previa lucha de poder que se reflejó en la intrincada trama de la muerte del emperador Claudio y de su hijo Británico, es nombrado emperador. La historia lo confirma y el pueblo lo tuvo claro, y las posibilidades de reclamo, para que fueran otras las circunstancias, eran pocas o nulas. Lo que se afirma es que, materialmente, ya estaban dadas las condiciones para que Nerón ejerciera el poder e implementara su gobierno. Al sumar la clemencia a estas condiciones dadas, ella, como alternativa a la justicia tradicional, haría valer, tornaría virtuoso, legitimaría en un sentido positivo lo que se realizara dentro del período de gobierno neroniano, por lo que podría afirmarse que esta virtud política es, para Séneca, el recurso ideal para lo que se necesita: un buen gobierno.

M. Weber (2002, p. 172-173) explica que la legitimidad del poder se verifica de tres maneras: por tradición, por racionalidad y por carisma, y J. Vallés (2007, p. 43-44) agrega, según su lectura de M. Weber, el rendimiento, formas de legitimación que interesa relacionar con la clemencia como instrumento de justicia que contribuyó al mantenimiento del poder neroniano.

4.1. La tradición

Cuando se hace referencia a la tradición como forma de legitimidad, el poder que se ejerce se justifica en los usos y costumbres del pasado como argumento suficiente para aceptar lo que se realiza. El poder se basa y se acepta a partir de la creencia y aprobación de la santidad de las tradiciones anteriores que se han mantenido en la sociedad y en la legitimidad de los que han sido llamados para ejercer la autoridad, a quienes se les obedece por piedad, en el sentido de veneración. De esta manera, por ejemplo, el puesto político de Nerón se valida y respalda en los mecanismos tradicionales y comunes propios de la época, asumiendo como válido no solo el proceso para llegar al poder, sino también las ventajas o desventajas que, por sí mismo, pueda tener un poder absoluto.

La tradición respalda que Nerón haya llegado al poder por sucesión, designación y protección divina. Como explica R. Cid (2014, p. 194-195), Agripina, madre de Nerón:

Siguiendo la estela de otras mujeres de su familia, deseó y logró que su hijo asumiese el título de príncipe, para lo que maniobró con notable habilidad hasta conseguirlo. En este sentido resultó crucial su acercamiento con Claudio, el príncipe de turno, con quien planificó el matrimonio como única vía para que adoptara a su hijo Nerón y, de esta forma, se convirtiera en su sucesor. [...] Aunque el príncipe tenía un hijo, Británico, no fue su descendiente biológico el elegido como sucesor, sino Nerón [...] Muerto Claudio en el año 54, Nerón le sucedió con el beneplácito de los círculos senatoriales y militares. Pronto se procedió a hacer desaparecer al hijo biológico de Claudio; seguramente por temor a que cuestionara el poder de Nerón, tampoco tardó mucho en producirse la ruptura del matrimonio contraído con la hija de Claudio, puesto que el nuevo príncipe buscó otra esposa. La familia de su antecesor había dejado de existir, con el fin de que Nerón ejerciera sus tareas de gobierno sin ningún obstáculo.

Así, muerto Claudio en el 54, y muerto Británico, en el 55, ambos por envenenamiento (Suetonio, *Vida de los Césares*, V, 33 y 44; J. Le Gall y M. Le Glay, 1995, p. 170 y J. Blásquez,

1999, p. 56), el joven hijo de Agripina es designado como emperador y es ubicado como regente en la Tierra en representación de los dioses, siempre bajo la mítica idea, de origen egipcio, de considerarle como un dios por su asociación con el sol (Suetonio, *Vida de los Césares*, VI 6, y P. Grimal, 2013, p.117 y ss), lo cual es reforzado por Séneca (*Sobre la Clemencia* I 8, 4 y I 3,3).

La sucesión y la designación, al ser producto de las tradiciones y costumbres, se presentan como hechos incuestionables y es, precisamente por eso, que pueden mantenerse. Unido al ejemplo de la asignación del puesto de Nerón por tradición, se encuentra, también como ejemplo de tradición, lo que podría llamarse la apetencia a la sangre por parte de los romanos, que, a su vez, justificaría, siempre por tradición, el uso de los espectáculos públicos como una forma de legitimidad del poder del emperador.

Séneca aduce que la atracción del pueblo romano por el derramamiento de sangre es producto de la costumbre y refuerza las tradiciones, ya que “¿qué hay de extraño si te sientes cautivado sobre todos por este espectáculo, nacido entre la sangre y desde niño hecho a las matanzas?” (*Sobre la Ira* II 5, 4). Al ser esto así, no es de sorprenderse que el uso de la crueldad sea considerado algo natural en la sociedad romana, pues las prácticas violentas han sido usuales para ellos desde niños, sin importar si están dentro de los márgenes de la ley o fuera de ellos. Como ejemplo de estas prácticas violentas normalizadas, se encontraban los espectáculos públicos en los que se mataba por diversión a personas y animales, además de la exhibición pública de castigos a infractores de la ley, como es el caso de las crucifixiones.

Interesa recalcar el hecho de que la tradición y las costumbres son fundamento para hacer de los espectáculos y la ejecución pública de castigos formas de legitimar el poder. Si bien Séneca critica precisamente que en su época el maltrato hacia otros no sea discutido ni puesto en duda, su postura muestra lo arraigadas que están en su sociedad la tradición y la costumbre del maltrato. Esto, según J. S. Mill (1990, p. 276), encajaría dentro del llamado despotismo de la costumbre, ya que la sociedad, valiéndose de lo que es común y habitual y respaldándose en la tradición, naturaliza y normaliza acciones y prácticas que favorecen el desequilibrio, a la vez que no se ocupa de cambiarlo. Es el caso de la desigualdad entre hombres y mujeres, para J.S. Mill, y de la crueldad hacia los humanos y los animales, para Séneca.

4.2. La racionalidad jurídica

Otro tipo de legitimidad es la racionalidad jurídica, que se basa en la creencia de la legalidad de las ordenaciones establecidas y de los derechos de mando que tienen aquellos que ejercen esa autoridad. Por este tipo de legitimidad se les obedece a los asignados en los diferentes puestos de poder, en razón de los méritos que la legalidad ha dispuesto. Así, es por legitimidad

de racionalidad jurídica que se acepta y respeta el puesto y la función del emperador, al igual que una serie de funciones y puestos que debían de existir y cumplirse dentro de la misma estructura de gobierno.

En la racionalidad jurídica como forma de legitimar el poder, se establece una conexión directa entre los fines que se pretende lograr y los medios para lograrlos (J. Vallés, 2007, p. 42). Esta se convierte en una norma que hace que lo que se propone como objetivo político sea aceptado y se transforme en un deber. Es decir, la regla o norma que se ha establecido se hace necesaria para lograr el objetivo que se plantea, según lo que la misma norma establece.

Si se atiende a lo anterior, podría afirmarse que es la racionalidad, la concordancia entre fines y medios, la que le facilita a Séneca promocionar la clemencia como un instrumento de justicia conveniente y pertinente para el gobierno de Nerón y para la sociedad romana. Esto es así porque la clemencia, como forma alterna de justicia, permitiría tres asuntos: primero, la mejora de las condiciones y forma de aplicación de la justicia; segundo, por la aplicación de la clemencia, se lograría el objetivo subyacente de la propuesta filosófica moral de Séneca, que es humanizar las relaciones entre congéneres y, finalmente, aunque sea problemático, la práctica de la clemencia haría que Nerón se mantuviera en el poder.

De igual manera, el mismo texto *Sobre la Clemencia* podría leerse desde una óptica de racionalidad jurídica, desde intenciones normativas. Atendiendo al hecho de que hay disconformidad por parte de Séneca con la manera tradicional en que se hace justicia en su tiempo, tanto la escritura del tratado como el objetivo que en él subyace, guardan carácter normativo, por lo menos de manera incipiente. No parece ser gratuito que le explique a Nerón que, ante la necesidad de delimitar qué se entiende por clemencia, “es más seguro el proponer muchas posibilidades a fin de que una sola definición no abarque totalmente el objeto y, por así decirlo, se rechace la fórmula” (*Sobre la Clemencia* II 3,1).

Ante la comisión de un delito, la fórmula jurídica romana, según lo explica C. Codoñer (2007, p. 105), tenía como objetivo el clarificar y establecer límites en relación con lo que se debía debatir y bajo qué términos legales, por lo que la clemencia, como forma alterna de justicia, podría ser vista como una nueva fórmula jurídica. A pesar de su corto alcance, Séneca deseaba que se pusiera en práctica en el campo de la administración de la justicia, deseo que contiene en sí mismo otra intención que trasciende lo instrumental legal: la intención moral de que la clemencia, posible para Séneca por el hecho de que todo ser humano posee bondad natural, se convierta en criterio de las acciones del emperador (*Sobre la Clemencia* II 2,2).

Pero, para el mantenimiento del poder, no se requiere solo apelar a las tradiciones y a la adecuación de medios y fines; se necesita también de un gobernante que goce de características que le ayuden a ser querido, admirado y respetado por sus gobernados. Es aquí donde entra en juego el carisma.

4.3. El carisma

Aparte de la tradición y la racionalidad jurídica, el carisma es una forma más de legitimidad del poder. El carisma ratifica las cualidades de quien propone o acepta un objetivo o acción política, como fundamento para sus acciones. La legitimidad de la propuesta política yace en la valoración positiva que se mantiene del proponente y de sus actos a partir de cualificaciones de santidad, heroísmo o ejemplaridad.

Quien propone el objetivo o acción política, tiene cualidades específicas, propias o adjudicadas, que hacen que aquellos hacia quienes se dirige la propuesta, influenciados por la seducción, la acepten y obedezcan. Cuando se trata de santidad, obedecen por razones de confianza personal en aquello que se revela, y si se trata de heroísmo y ejemplaridad, la obediencia hacia el gobernante se mantiene, porque sus acciones han sido extraordinarias o dignas de emulación.

Las ideas de santidad, heroísmo y ejemplaridad son adjudicadas a Nerón y le ayudan a mantener y legitimar su poder. La santidad, al estar vinculada directamente con la revelación, puede asociarse con la condición de los dioses. Nerón es relacionado con características extraordinarias que permiten que sea valorado, por ejemplo, como dios solar (J. Blásquez, 1999, p.54). Séneca refuerza esto al pedirle que no se oculte (*Sobre la Clemencia* I 8,4), ya que, como astro luminoso y benigno que es, más bien el pueblo desea acudir a él (*Sobre la Clemencia* I 3,3). Además, en calidad de gobernante, está protegido por los dioses, porque son ellos quienes le ubicaron como César en la tierra y su función es representarles (*Sobre la Clemencia* I 1,2). Por esto, aparte de ser obedecido, también debe ser admirado.

Pero la situación no es tan noble para Nerón, ya que ni la asociación que de él se hizo con los dioses, ni el hecho de que haya sido ubicado en la Tierra para representarles, logró que su conducta fuera ejemplar, pues la mayor parte de su vida se dedicó a actividades que eran consideradas propias del vulgo, como el arte y los deportes.

Las actividades de deporte y arte implican alguna forma de carisma y de ellas no escapa Nerón. Tácito explica que el joven emperador:

[...] desde sus tiernos años torció a otras cosas la viveza de su ingenio; a esculpir, pintar, a entretenerse en la música y ejercitarse a caballo; y tal vez cuando componía versos daba muestras de tener algunos principios de letras (Tácito, *Anales*, XIII 3).

Según Suetonio, Nerón gustaba de la popularidad y de la fama (*Vida de los Césares* VI 53) y se consideraba igual a Apolo en el canto y al sol en la conducción de carros (*Vida de*

los Césares, VI 53). Además, para este historiador, a Nerón solo se le podrían atribuir conductas virtuosas y comportamiento benevolente debido a acciones específicas de gobierno, como lo fueron el declarar que iba a gobernar como lo había hecho Augusto, el disminuir algunos impuestos y el ofrecer dádivas en los espectáculos (*Vida de los Césares* VI 10-11), pero luego, la vida del emperador estuvo dominada por excesos de toda índole. Al ser esto así, al haber predominancia de comportamientos excesivos, Séneca debe asumir la tarea de hacer de Nerón un gobernante carismático dentro del ámbito político, para que, como refiere J. Hernández (1998, p. 23), el emperador pueda pasar a ser un actor político individual capaz de mover, manipular o moldear un sector de la sociedad, en razón de su carisma, habilidad o posición sociopolítica.

Nerón, posiblemente en debate entre el ser, el querer y el deber, fue siempre censurado por sus actividades artísticas y deportivas, debido a que estas eran mayoritariamente realizadas por los esclavos (Suetonio, *Vida de los Césares* VI 20-25, J. San Vicente, 2018, p.189). El carisma que manifestaba en estas aficiones, debía canalizarse hacia lo político, para que aumentaran las posibilidades de que se le obedeciera por amor y no por temor. Se buscaba que no fuera hostil ni salvaje en el ejercicio del poder, sino que, por el contrario, fuera pacífico y benevolente (*Sobre la Clemencia* I 13,4), todo con el fin de poder confirmar sin miramiento alguno que la “única protección inexpugnable es el amor de los ciudadanos” (*Sobre la Clemencia* I 19,7).

4.4. El rendimiento

Finalmente, el poder puede mantener su legitimidad por el resultado que produce, esto es, por el rendimiento. Cuando el resultado de las acciones políticas y de gobierno, se ajustan a las necesidades e intereses de la generalidad, el poder se refuerza y el gobernante potencia que sus mensajes y órdenes sean bien recibidos, debido a que hay en el pueblo algún grado de satisfacción. Pero, si los productos del poder no son los que se esperan, este se debilita y pierde legitimidad (J. Vallés, 2007, p. 46).

Séneca, usando como ejemplo a Augusto, quien se dejó aconsejar por su esposa Livia para que fuera clemente con Cina (*Sobre la Clemencia* I 9, 6), le muestra a Nerón que la clemencia, como forma de hacer justicia, es más favorable que las tradicionales formas punitivas. De igual manera, debido a que una de las intenciones del cordobés es la salvaguarda del emperador y, probablemente, de él mismo como preceptor y como funcionario de palacio (M. Eager, 2016, p. 196), los resultados de la implementación de la clemencia, como lo son la conservación del gobierno y la humanización de las formas de hacer justicia, al igual que una mayor y más eficaz protección de los seres humanos, son presentados como

un beneficio a futuro, cuyo fundamento es político y no el mero capricho de Séneca, aun cuando él esté tratando de proteger su integridad y la del emperador.

La clemencia trasciende las intenciones personales del cordobés y se transforma en cualidad, proceso y meta política, porque tal es su conveniencia y utilidad que, si por su práctica se salvaguarda, aunque sea solo a un ser humano, se cumple el objetivo moral y político de Séneca, que es la consecución de la mejora de la condición humana. Como el cordobés lo afirma, “[...] lo que se exige del hombre es que sirva a los hombres, si puede ser, a muchos, si no, a unos pocos, si no, a los más cercanos, si no, a sí mismo” (*Sobre el Ocio* 3,5).

Asimismo, en la clemencia yace una manera específica de ser más justo y de mejorar las formas en que la justicia se aplica, pues cuando el gobernante la implementa en sus acciones de gobierno, le demuestra al pueblo su interés por no inclinarse a los comunes excesos en la aplicación de las penas y, al mismo tiempo, se muestra virtuoso y bueno, por el hecho de no limitarse al cumplimiento de lo que la ley estipula.

Con la clemencia, se va más allá de lo que la ley demanda. Su aplicación se convierte en un asunto ético, porque, por un lado, como virtud dirigida al gobernante, en ella subyace la defensa de otros valores que cambian la forma en que este actuará, por ejemplo, el hacer de la toma de decisiones un acto ético ante la necesidad de responder la pregunta de quién merece clemencia (M. Eager, 2016, p. 193-196). Sumado a esto, ella se convierte en una acción concreta que ayudará a resolver casos particulares y también a trascenderlos. Esto es así porque, como Séneca lo expresa, “[...] todos entienden que es clemencia la que no alcanza los límites que pudieran merecerse con razón” (*Sobre la Clemencia* II 3,2).

Si se mira a los resultados, al rendimiento, a las consecuencias positivas que se pueden obtener de la clemencia, además de lo instrumental directamente relacionado con los beneficios que pueda obtener el emperador como persona y en relación con su gobierno, lo fundamental, al parecer, sería ser virtuoso. Toda acción política debe realizarse con miras a la virtud, para lo cual el emperador o cualquier otro funcionario que deba aplicar justicia, debe hacer de su vida un acto reflexivo que le lleve, en la práctica, a ser cada día mejor.

Los resultados materiales que se puedan lograr pasan a ser secundarios comparados con los de orden moral esperables por la implementación de la clemencia. Si bien Nerón es catalogado como exitoso gracias a algunos de los resultados materiales de su gobierno, relacionados, por ejemplo, con planificación urbana y obras públicas (Suetonio, *Vida de los Césares* VI, 16), lo que él gana con esto será pasajero, pues se consideran bienes falsos. En cambio, si logra ser clemente, su beneficio será la virtud como meta general de su vida, como cualidad personal y como instrumento de mejora de la justicia.

Pero, ser virtuoso no se logra de una sola vez. Todo aquel que desee serlo, por su condición humana imperfecta, se ve obligado a unir la teoría con la práctica, pues tanto la vida

como la filosofía, la justicia y la clemencia, solo son posibles a partir de esta unión (*Epístola 94, 55, Epístola 95,10 y Epístola 99,17*). Si la meta es ser virtuoso, lo cual se puede lograr a través del apego a la justicia y a su debida implementación, debe considerarse que ser justo no reside solo en el seguimiento y la aplicación de leyes, sino en superarlas al someterlas a un proceso de flexibilización y humanización, que requiere del análisis de todo lo concerniente al acto de hacer justicia y, en especial, a lo que determine si se puede o no ser clemente.

Es por la práctica de la clemencia que se logrará subsanar y superar los vacíos y los límites propios de la legislación, lo que permite que, según M. Eager (2016, p.208), la clemencia sea virtuosa, aun cuando ella no pueda existir independientemente de las leyes codificadas, de las costumbres y de los hábitos que ayudan a reinar y a regular la sociedad en la que se practique.

Así, la puesta en práctica de la clemencia es necesaria, aun cuando esta virtud política sea defectuosa y aun cuando en la propuesta del cordobés se oculten intenciones instrumentales y utilitarias, como lo serían la autoprotección, el mantenimiento del poder, la protección y seguridad del emperador y del gobierno.

Para Séneca, los beneficios utilitarios de la clemencia son superados por la conservación y protección de los seres humanos, al demandarle a las personas encargadas de administrar justicia, que emboten el poder en lugar de ejercerlo (*Sobre la Clemencia I 11, 2*). Es por la instauración de la clemencia que se mantendrá en la memoria el carácter extensivo de la conservación biológica a lo sociopolítico y a lo moral, al hacer de la administración de la justicia un acto virtuoso.

5. La clemencia como indulto

Debido a que “[...] es clemencia la que no alcanza los límites que pudieran merecerse con razón” (*Sobre la Clemencia II 3, 2*), ella puede ser considerada como un indulto. Esto es así porque se actúa de manera clemente cuando, teniendo conocimiento de la pena que se ha establecido en correspondencia con el delito, esta puede modificarse⁴⁹. Es decir, la implementación de la clemencia trae en sí misma la posibilidad de cambiar los límites de la pena que racionalmente se ha estipulado y que corresponde según sea la violación de la ley por parte del malhechor.

⁴⁹ Cabe aclarar que la clemencia no es una forma de amnistía pues esta consiste: “[...] en el olvido del delito, y supone una derogación parcial y transitoria de la ley penal respecto a hechos ya realizados [...] Es una extinción de responsabilidad (R. Madrid, 2018, p. 240), que se aplica a delitos cometidos en el pasado (F. Zúñiga, 1997, p. 389), y que “[...] extingue la acción penal y hace cesar la condena y todos sus efectos (M. Ossorio, Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales. 1ª Edición Electrónica).

Para poder fundamentar que la virtud política de la clemencia es una forma de indulto, aquí se toma en cuenta la delimitación conceptual de este término, sus alcances, quién tiene la potestad de aplicarlo y con qué fines.

La palabra indulto, según lo explica R. Madrid (2018, p.230), “[...] deriva del término latino *indultum*, forma sustantiva del verbo *indulgeo, indulges, indulgere, indulsi, indultum*, que se puede traducir como condescender, ser indulgente, es decir, ser complaciente con las faltas”. El indulto es una potestad solo del emperador, del máximo gobernante, y es debido a esta particularidad que su uso podría ser arbitrario, ya que “[...] sólo un superior puede conceder una gracia, dispensar de una pena, porque en su sabiduría está el conocer razones que los otros desconocen, o bien no pueden apreciar por falta de la gracia o la prudencia de estado” (p.240).

El indulto puede también cobrar su fundamento e, incluso, justificar su carácter licencioso en la relación que se establece entre él y la divinidad, pues, según B. Ireneo (2012, p. 687-688), su acatamiento estaba permeado por la idea de voluntad divina, que se trasladaba al rey como representante de dios en la tierra. En ese sentido, podía convertirse en instrumento arbitrario del príncipe, tomando como base la superioridad soberana para imponer su poder, lo cual es así pues el derecho de gracia no necesitaba de ningún elemento adicional, excepto la voluntad del monarca o gobernante y debía ser acatado con fuerza de ley (S. Mezarina, 2014, p. 103).

El indulto, según su alcance, es parcial o total y, en relación con sus efectos, es general o particular. Cuando se hace referencia al indulto general, la gracia alcanza a todos aquellos que han cometido los mismos delitos, y es particular, cuando alcanza a una o más personas determinadas (R. Madrid, 2018, p. 240). Luego, por sus efectos, el indulto es total o parcial:

El total consiste en la remisión de todas las penas a que hubiera sido condenado el reo, y que aún no hubieran sido cumplidas. Por su parte, el indulto parcial apunta a la remisión de alguna o algunas de las penas impuestas, o de parte de todas aquellas en que hubiera incurrido el delincuente, siempre que no se hubieran cumplido todavía (R. Madrid, 2018, p.241).

A lo anterior debe añadirse el objetivo del indulto, que es el subsanar las falencias de las leyes existentes y de las formas en que ellas se implementan, con el fin de lograr mayor equidad ante un sistema legal y ejecutivo que, por sí mismo, también podría ser catalogado como arbitrario, ya que, por mirar a la generalidad, puede pasar por alto situaciones particulares que requieren atención. Al hacer esto, rompe con el presupuesto de igualdad en el que se fundamenta y hacia el cual se dirige.

Es decir, como lo explica A. Ruiz (2018, p. 31-32), tanto la justicia como la ley, debido a su abstracción y en razón de lo que deben abarcar, son generales, pero ya en su aplicación deben considerar lo particular de cada caso, de manera tal que ambas, siendo necesarias, al no ser suficientes, pueden implementar la clemencia para suplir la especificidad que la cotidianidad demanda.

Al tomar como fundamento lo explicado anteriormente, la clemencia es una forma de indulto en razón de quien la aplica (el emperador), del proceso que requiere antes de su aplicación (la racionalidad) y del objetivo al que se dirige (rectificar fallas de la justicia). Quien hace uso del indulto es el emperador. Este, valiéndose de su poder, y porque en él yace la decisión de dar vida o muerte, de ser cruel como un tirano o clemente como un rey (*Sobre la Clemencia* I 12,1), hace justicia porque se “[...] inclina hacia la suavidad, aunque sea útil el tomar medidas, mostrando así cuan en contra de su voluntad echa mano de un remedio duro” (*Sobre la Clemencia* I 13, 4). Con el fin de ser clemente, analiza las múltiples variables que determinan la comisión de un delito, el establecimiento de la pena y su ejecución (*Sobre la Clemencia* I 1,4) y, si las circunstancias lo permiten, aun cuando ya se haya establecido sentencia, presenta, valida y aplica la clemencia, como medida alterna a las tradicionales formas de hacer justicia del momento.

Quien detenta el poder es el emperador, y él, como representante y ejecutor del poder supremo que encarna, puede, si así lo desea y si no se expone él mismo a algún tipo de riesgo, ser clemente. El poder que ejerce es entendido como absoluto y, en ese sentido, es incuestionable, a lo que se agrega que, al ser un poder divinizado, difícilmente es objeto de desacato. Si bien el emperador puede pedir consejo a aquellos que cumplen la función de asesorarle en sus tareas, lo que él dictamine no será puesto en duda de manera expresa y directa, aun cuando haya sido objeto de consulta (Suetonio, *Vida de los Césares* VI, 15). El solo hecho de poner en duda lo estipulado por el gobernante podía traducirse en riesgo de la vida para los que le increpan (*Epístola* 14, 3-6) y, de igual manera, podía aumentar la desventura de aquellos que están siendo objeto de valoración, de examen, para determinar si son o no merecedores de clemencia.

A lo anterior debe sumarse que, aun cuando en las obras de Séneca no se hallan específicamente las estipulaciones de indulto particular, general, total o parcial, sí se encuentran algunos ejemplos que corresponderían con estas categorías. Uno de los ejemplos de indulto particular-total, es decir, dirigido a una sola persona y con remisión total de la pena, fue el de Publio Cétere, procurador de Asia. Nerón fue clemente en los inicios de su gobierno, ya que el joven emperador, teniendo suficiente evidencia para castigarle, decidió no hacerlo y dilató su veredicto hasta que el acusado murió por vejez (Tácito, *Anales*, 13, 33).

Un segundo ejemplo de indulto, pero ahora del tipo general-parcial, es decir, que afecta a todos los involucrados en un mismo delito en un momento determinado y que implica la

reducción de la pena impuesta, es el que se da entre los años 61 y 62, relacionado con Lucio Pedanio Segundo, prefecto de Roma, quien fue muerto por un esclavo doméstico. Por este crimen, que tendría como consecuencia directa la muerte de un mínimo de cuatrocientas personas, incluidas mujeres y niños, Nerón, con cautela, no se enfrenta al Senado, mantiene que los involucrados deben ser castigados, pero de manera menos severa, y estipula, como condena para los libres, la deportación (Tácito, *Anales*, 13, 42-44).

Por otra parte, si se afirma que la clemencia es una forma de indulto, debe considerarse lo que requiere como proceso y el objetivo al que se dirige. La clemencia, como forma alterna de justicia, no debe ser antojadiza; más bien, exige estar apegada al escrutinio racional de todo lo que está alrededor del delito y de la pena ya establecida. Tiene un objetivo específico que es la salvaguarda de los seres humanos por vía de la justicia. Es decir, por la aplicación del indulto, se busca que la protección y salvaguarda natural de los seres humanos hacia otros congéneres, en lugar de quedarse como mero impulso natural, se convierta en criterio de acción personal y política del emperador (*Sobre la Clemencia* II 2,2).

La valoración racional de las variables que circundan el delito está presente en el pensamiento de Séneca cuando explica que, pese a que dos personas hayan cometido la misma falta, no se les sancionará con la misma pena, pues debe analizarse si una la ha perpetrado por omisión y la otra ha procurado ser perjudicial (*Sobre la Ira* I 19, 5-6). A la vez, debe determinarse qué tan arraigado está el mal en el infractor de la ley, por lo que aquel que aplique justicia tiene que analizar:

[...] si su arrepentimiento por lo hecho garantiza una esperanza fundada, si advierte que la perversidad no proviene de lo hondo del espíritu, sino que, como dicen, está adherida a su superficie, concederá una impunidad que no va a perjudicar ni a quienes la reciben ni a quienes la conceden [...] (*Sobre la Ira* I 19,5).

La demanda de valorar los diferentes factores que influyen en la comisión de un delito es una forma de apegarse a la racionalidad que ratifica dos necesidades presentes en los escritos del cordobés, particularmente en *Sobre la Clemencia*: la protección del emperador y el deseo de que el ser humano no sea cruel. Afirmando que la clemencia es un indulto, su implementación como medida alterna de justicia permite la protección del emperador en el sentido de disminuir los riesgos a los que pueda estar expuesto cuando, en lugar de ser clemente, es déspota y cruel, al superar los límites habituales de la ejecución de una pena (*Sobre la Clemencia* I 25, 2), es decir, al actuar de manera irracional.

Finalmente, al parecer, son más los argumentos a favor de la puesta en práctica de la clemencia que los que se utilizarían en contra. Debido a que la clemencia está basada en la

racionalidad, su aplicación en situaciones de justicia daría cuenta del control de las pasiones y de la importancia preponderante de la razón como filtro para las acciones humanas, aun cuando es sabido que la racionalidad humana es limitada. Además, la mediación de la racionalidad en la práctica de la clemencia, al controlar las pasiones, cumple con la función de no asemejar los humanos a los animales en la crueldad cuando se trata de la ejecución de la pena.

6. Utilidad política y moral de la clemencia

Frente a la problemática de conceptualización y alcances de la virtud como meta general de la vida humana, y de cara a la clemencia como virtud política recomendada para la protección del emperador, el mantenimiento de su gobierno, la humanización de las relaciones interpersonales y la rectificación de la justicia, son los beneficios directos o indirectos, personales o políticos que la clemencia ofrece al emperador, al administrador de justicia y, de manera extensiva, al pueblo, los que permiten clasificar la clemencia como una virtud defectuosa, que se contrapone a las virtudes perfectas.

Séneca se aleja de la rigidez doctrinal y práctica de los estoicos que le anteceden, utiliza los recursos teóricos y prácticos que tiene a mano para resolver las situaciones específicas de cada corresponsal e interlocutor y le explica a Lucilio que él, como filósofo, es un investigador, pues “[...] acostumbr[a] a pasar al campamento enemigo no como tráfuga, sino como explorador [...]” (*Epístola* 2,5). Continuamente busca criticar, resignificar y armonizar elementos doctrinales anteriores y de otras corrientes filosóficas para así demostrar que, sin dejar totalmente los fundamentos de la doctrina estoica, al igual que la forma de vida que ella implica, puede y debe evolucionar.

El cordobés se ha dado cuenta de que perviven formas de trato hacia los seres humanos y maneras de hacer justicia que deben ser cuestionadas, a la vez que requieren de modificaciones en la práctica, todo con el fin de humanizar las relaciones interpersonales y, en particular, de promover una sociedad más justa. Valora y mantiene a la virtud como meta ideal y general de la vida humana, pero a la vez, ante la irremediable aceptación de la debilidad, la fragilidad y la maldad de sus pares, tiene que aceptar que las acciones virtuosas no serán nunca llevadas a cabo de manera perfecta. Todos, aunque deseen ser virtuosos, lo serán dentro de los límites de su humana imperfección.

Por lo anterior, surge una pregunta que requiere ser respondida: si la clemencia es en sí misma defectuosa, ¿cuáles razones trascienden su defecto y los beneficios que ella ofrece, al punto de que Séneca la promueva para el emperador en su calidad de persona y para el ejercicio de poder y su mantenimiento como una forma de administración de justicia que potencia la virtud?

Para Séneca, en la vida personal y sociopolítica, se presentan desequilibrios políticos, legales y de orden moral que deben ser subsanados de alguna manera. El cordobés desea que cada uno sea virtuoso, sin importar el puesto y la función que el ordenamiento sociopolítico de la sociedad romana le ha asignado. Observa que, en lo político, es patente un desequilibrio en la manera en que se implementa la justicia. La forma en que se aplican las penas es excesiva y, por ello, la clemencia se convierte en un recurso alternativo que ayuda a subsanar las falencias que esta tiene.

La clemencia, aun cuando es una virtud propia de todo ser humano, es especialmente necesaria para el emperador, pues él, en razón de su puesto y su poder, puede, si así lo desea, quitar o mantener la vida de cualquiera que haya infringido la ley y también puede ser benevolente o cruel en la estipulación de las penas y en la manera en que ellas se ejecutan. Por ello, es necesario que no omita la clemencia como forma alterna de justicia en aquellas situaciones en las que sea posible aplicarla.

Ahora bien, la valoración positiva o negativa que se haga de la clemencia depende del énfasis que se mantenga para su análisis. De la obra del cordobés se deducen cuatro maneras posibles para su estimación, que se ordenan de lo más restrictivo a lo más amplio en relación con su alcance: (a) como recurso retórico, (b) como recurso pragmático, (c) como recurso normativo legal y (d) como recurso moral.

6.1. La clemencia como recurso retórico

La lectura más restrictiva de la clemencia recae en estimarla como un mero discurso retórico, político y utilitario, para que, por un lado, Nerón mantenga el poder y el sistema de gobierno del cual es el dirigente y, por otro, para que, como emperador, sea observado como un gobernante virtuoso y obtenga los beneficios materiales, personales y políticos que de la clemencia se siguen. Siempre bajo este matiz utilitario y engañoso, la incentivación a ser clemente puede obedecer a intereses personales y particulares de Séneca, ya sea porque él necesitaba salvaguardar su propia vida o porque deseaba mantenerse en su puesto y seguir obteniendo las ventajas directas o indirectas que este le daba. Además, porque el texto *Sobre la Clemencia* fue un instrumento discursivo que usó el cordobés para justificar y fortalecer su objetivo político de transición a la monarquía imperial como forma de gobierno ideal para la Roma del momento, y en particular para mantener el poder.

Sobre la relación entre *Sobre la Clemencia*, como instrumento retórico para el mantenimiento del poder, ya sea de Nerón o del mismo Séneca, B. Ingerborg (1994, p. 105) indica que el texto guarda una fórmula doctrinaria capaz de ser representada por la clemencia como virtud, que podría conciliar, tanto los intereses de los súbditos, como los de la autoridad imperial. Por lo que, “[...] toda reflexión teórica tenía que estar comprometida, en última

instancia, con los fines políticos de la República y con el bien de sus habitantes (C. Pineda, 2015, p. 62).

Al ser esto así, si Séneca debía actuar de manera inmediata, encontró en la persuasión una de las vías que le permitiría convencer a Nerón de ser clemente, ya que, como bien lo explica A. Rivera (2006, p.368) debido a que:

Los problemas políticos, en la medida que conciernen a un ser finito, mortal, deben resolverse en un plazo relativamente breve. No podemos esperar, como hace la ciencia, a que nuestras hipótesis se verifiquen. Por el contrario, debemos trabajar con lo provisional y aceptar el resultado de la persuasión retórica como si fuera definitivo, ya que el tiempo de la praxis, el de la política, coincide con el limitado tiempo de la vida.

El texto *Sobre la Clemencia* se convierte, así, en un instrumento persuasivo dirigido a Nerón para que, por un lado, él pueda mantener su poder y, por otro, se puedan disminuir o eliminar las contrariedades entre el pueblo que gobierna y él como emperador. Probablemente era urgente, para Séneca, dar cuenta del interés neroniano por ser virtuoso, clemente, y con ello, alivianar las distancias entre la justicia ideal y las prácticas abusivas que se daban con ella se implementaba.

6.2. La clemencia como recurso pragmático

En segundo lugar, la clemencia puede cumplir con funciones pragmáticas por la manera en que Séneca apoya a sus interlocutores en la resolución de los conflictos para los cuales le piden ayuda, ya que, ante cada situación por resolver, el filósofo demanda que se encuentren medios propios para enfrentar lo que sucede y él mismo hace uso de todo aquello que le es útil para ayudarles. Si cada persona es la que tiene que valorar lo que le acontece, al igual que determinar y aplicar la solución que mejor convenga, en el proceso de valoración de las situaciones, que desde el estoicismo debe ser racional, se manifiesta el principio base del pragmatismo: “ser la medida de todas las cosas”, como es el caso del duelo de Helvia ante el destierro de su hijo.

El análisis de las situaciones y la búsqueda de soluciones prácticas e inmediatas que se encuentra en *La Consolación a Helvia*, están presentes en toda la obra del cordobés. Así, para Nerón, uno de los recursos útiles para su gobierno es la clemencia; para Lucilio, lo será el mantenerse o no en la profesión política, según lo dicten las circunstancias; para Séneca, lo útil y oportuno será cumplir con el mandato de Agripina para que sea preceptor del joven

emperador, a la vez que cumplir con el mandato de Nerón de acabar con su propia vida, situación que, además, según la época, era más digna que cualquiera otra opción de muerte.

En el caso de la implementación de la clemencia como forma alterna de justicia, si se le mira como recurso pragmático, Séneca, partiendo de la bondad y de la capacidad humanas de rectificación de errores, observa la necesidad del cambio en las maneras en que se está haciendo justicia y hace de la implementación de la clemencia el medio para que, poco a poco, la costumbre abusiva en la aplicación de castigos vaya perdiendo fuerza. Además, debe recordarse que el cordobés asume que, precisamente por los excesos, el pueblo romano está enfermo. Entonces, considerando que estos son los que alejan de la vida virtuosa y de una implementación virtuosa de justicia, hace uso de la clemencia como medio para su rectificación.

6.3. La clemencia como recurso normativo legal

En tercer lugar, la clemencia puede ser considerada desde una óptica normativa legal por estar dirigida a la corrección de las falencias en las leyes y en las maneras en que se aplicaba la justicia. Las leyes expresan los convenios mínimos en torno a los cuales una sociedad ha logrado ponerse de acuerdo (A. Mockus y J. Corzo, 2007, p. 7) y se establecen con el fin de regular las conductas que la sociedad ha aceptado como base para la convivencia humana. El apego o desapego de una persona a la ley parece estar vinculado con las consecuencias que la acción trae consigo, ya sea beneficios o perjuicios, por lo que, si se desea dar la espalda a la ley, quien cometa el acto ilícito, si observa más consecuencias negativas que positivas, probablemente desista de actuar de manera inadecuada, pero si lo que percibe al cometer el ilícito son más ganancias que pérdidas, aun cuando se aleje de la virtud, actuará en detrimento de la ley (C, Villegas, 1995, p.464).

Las leyes son un recurso que debe utilizarse para mantener el equilibrio de la sociedad, pero no es el único ni necesariamente el más eficaz, ya que su aplicación literal e inflexible contraviene la intención senequiana de humanizar los procesos de justicia, pues ellas “en efecto, no parecen dejar esperanza alguna a los errores humanos, sino condenar todos los delitos al castigo” (*Sobre la Clemencia* I 5,2).

La rigidez de la ley y la manera en que se aplica no le permite al cordobés afirmar que la forma en que se está haciendo justicia esté dirigida a la virtud. Lo que le permiten es constatar varios hechos. Primero, que las leyes no abarcan lo que deberían de abarcar, es decir, son insuficientes. Segundo, que el administrador de justicia, aun cuando se apegue a la ley, no necesariamente está siendo virtuoso. Tercero, que es necesario implementar otro recurso que permita re-direccionar las leyes y prácticas de justicia hacia la virtud, es decir, que es necesario ser clemente. Y, en último lugar, que, si aun con lo anterior se fallara, la

meta de mejorar la condición humana, por vía de la virtud y de la clemencia, no está perdida, porque se puede recurrir a la moral.

Si se acepta que las leyes son insuficientes, Séneca, al proponer la clemencia como una forma alternativa de hacer justicia, se convierte en creador de derecho en el sentido de “[...] aumentar las soluciones jurídicas para los diferentes litigios, sin derogar el derecho civil, que era la costumbre del pueblo romano” (J. Blasco, 1992, p. 62-64). En este caso, la aplicación de la clemencia se presenta como una especificidad de las leyes generales ante procesos que así lo permitan o ameriten, los cuales, como el mismo Séneca le recomienda a Nerón, deben analizarse en todas sus dimensiones para poder establecer responsabilidades, penas y castigos de manera adecuada, más justa y equilibrada.

La excitativa a la revisión de las leyes y de las formas de hacer justicia no parece ser un capricho del cordobés, pues él afirma que la manera en que se delimitan los delitos y las penas que a ellos corresponde, invita a cometerlos en lugar de rechazarlos, precisamente por el tipo de penas que se imponen (*Sobre la Clemencia* I 23,1). También se requiere de esta revisión porque los funcionarios que están encargados de velar por la justicia olvidan con frecuencia que, para aplicarla de manera imparcial, deben entender y aceptar que ninguno de ellos está libre de culpa, pues todo ser humano puede hacer daño a otro e infringir, en mayor o menor medida, la ley. Por otro lado, deben tener presente que la justicia no reside solo en el cumplimiento de lo que las leyes estipulan (*Sobre la Ira* II 28, 1-3) sino que, si se desea ser justo, al lado de la ley debe eruirse su humanización y el deseo de mejorar, tanto en lo personal como en lo sociopolítico. Esto lleva a la cuarta vía de análisis de la clemencia: como opción moral.

6.4. La clemencia como recurso moral

El tránsito a la virtud supone que cada uno, por vía del análisis racional, frente a lo que sucede, va a sopesar entre diferentes opciones y, en aras a la conservación biológica, sociopolítica y moral, escogerá lo que le ayude a protegerse y a proteger a otros. La escogencia es posible porque en el estoicismo se asume que el ser humano es un agente moral, es decir, que cada uno es “[...] capaz de seleccionar conscientemente un curso de acción de entre varias opciones” (M. Cabezas 2010, p.76). Así, con el fin de generar otras medidas que le acerquen a la virtud, el agente moral podrá cuestionar la insuficiencia de las leyes y los abusos comunes y aceptados por la sociedad romana en la aplicación de las penas.

El ser humano es agente moral, porque, como explica P. Hadot (1998, p. 143), aun cuando todo esté determinado para él, es su voluntad la que impone el norte de sus acciones. Ella es la que le permite actuar conforme a la razón, a la vez que adecuarse a lo que acontece, porque en los intentos de mantener una vida equilibrada y coherente, lo que no se puede

olvidar es que “[...] la cooperación con los acontecimientos consiste en operarlos en la interioridad, combatiendo todo aquello que puede impedir el recibimiento de las cosas que llegan como llegan [...]” (L. de Oliveira, 2015, p.121).

Lo que llega es lo que sucede, lo que se debe soportar y superar y, aun cuando muchas situaciones personales o políticas pueden ser adversas para el agente moral, él está llamado a buscar el equilibrio dentro de sí para, a partir de ello, aceptar y dominar de la mejor manera posible todo lo que enfrenta, ya que, como bien lo expresa el cordobés “[...] no es lo que se soporta, sino de qué manera se soporta (*Sobre la Providencia* 2,4). Lo que se acepta y se enfrenta, lo que se soporta, se hace con esfuerzo; de ahí que debido a que no se es virtuoso desde el nacimiento o de una vez, es necesario llegar a serlo a partir de la conjunción de lo contemplativo con lo activo (*Sobre el Ocio* 5,1 y 5,6), es decir, por la unión de la teoría con la práctica.

Todo aquel que desee ser virtuoso, pese a su imperfección, luego de saber qué es la virtud, cuál virtud desea aprender y con qué fin la desea, una vez aprendida, tendrá que practicarla para que se vuelva parte de su conducta (*Sobre la Clemencia* II 2,2), lo cual es posible porque el trato prolongado con algo concede consistencia a las cosas (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 1,3). Será la práctica la que permitirá que exista coherencia y permanencia en todo lo que se realice, tanto en los ámbitos personales como sociopolíticos.

Ante lo adverso de la cotidianidad, si las leyes no abarcan lo que deben y si la justicia no está siendo implementada tomando como objetivo y meta la virtud, para Séneca es necesario considerar un recurso más que le ayude a validar la importancia y ventajas de la aplicación de la clemencia. Ese recurso es la moralidad, que supera a la ley.

En la filosofía senequiana, toda acción humana debería de tener como referente la virtud, la cual es un bien y, por ello, toda acción moral estará dirigida a un bien o es un bien en sí misma. Para Séneca, lo que diferencia a una persona de otra no son los estamentos externamente impuestos por el orden social al que pertenece, sino sus acciones, porque:

Igual que a todos los hombres libres. Te equivocas si piensas que a algunos los voy a rechazar so pretexto de que se ocupan en oficios más viles, por ejemplo, el de mulatero y el de boyero. No los valoraré por sus funciones, sino por sus costumbres. Es cada cual quien escoge sus costumbres, las funciones las asigna el azar (*Epístola* 47,15).

Desde lo anterior, una persona podrá ser superior a otra únicamente en razón de qué tan lejos o cerca estén sus acciones de la virtud y, debido a que la acción moral está dirigida al bien personal y sociopolítico, se esperarí que lo que cada uno haga se dirija a lo justo, lo cual en

sí mismo excluye la violencia (C, Villegas, 1995, p.464) y los abusos que se dan en las formas tradicionales de hacer justicia.

Si bien Séneca no niega la necesidad de la ley y ella cumple con las funciones específicas de corregir a aquel sobre quien recae el castigo, de mejorar a los demás aplicándoles un correctivo y de brindar un vida más segura al eliminar a los malvados (*Sobre la Clemencia* I 22,1), la moralidad supera a la ley y se impone sobre ella, porque las mismas leyes han demostrado ser insuficientes para regular la conducta humana. Además, al asentar en la voluntad humana la razón de ser de las acciones que cada uno realice, aun cuando existan las leyes, lo que prima es la manera en que se enfrentan las adversidades. Es decir, es el sujeto agente el que decide acercarse y mantenerse o no, tanto en una vida virtuosa como apegado a la ley. Si él decide qué hacer y no hacer y cómo hacerlo, sus acciones están por encima de la ley, no solo porque son previas a ella, sino porque, por sí mismas, las leyes están hechas para regular y mejorar lo que el ser humano ha hecho de manera incorrecta. Las leyes existen para enmendar las acciones que son contrarias a lo que la sociedad ha establecido como deseable.

De igual manera, la moralidad está por encima de la ley, porque la misma propuesta doctrinal de Séneca así lo promueve y permite. Para el cordobés, “[...] limitada inocencia es ser bueno ante la ley” (*Sobre la Ira* II 28,2), y la delimitación de los delitos en el marco legal, más bien, invitan a que se cometan (*Sobre la Clemencia* I, 23,1). A esto se suma que un pueblo que esté regido por malas leyes tendrá malas costumbres (Epístola 94, 38) y que muchos de los acusadores, de los funcionarios que deben ser vigilantes de la ley, más bien podrían caer bajo ella porque la han infringido (*Sobre la Clemencia* I 6, 2)

La acción moral recae sobre el agente. El alejamiento o cercanía a la virtud es su responsabilidad y, debido a que es la racionalidad la que ayuda a la determinación de lo correcto o lo incorrecto, no parece ser que sea la ley la que deba estipular qué se hace o no se hace. En el tránsito a la virtud, el proficiente la conoce, la determina, establece su importancia, la interioriza y la actúa. Si bien no existe una ley que obligue a amar al congénere, a respetarle en razón de su dignidad inherente o a ser justo en los intercambios de favores, ni tampoco existe una ley que obligue a la implementación de la clemencia como forma alterna de justicia, siempre habrá más ganancia en practicar esas recomendaciones que en olvidarlas, porque ellas conducen a la virtud.

Por último, si se acepta como base que la virtud se manifiesta de diferentes maneras (*Epístola* 66,7), y que ella afecta la materia sobre la que deja su huella (*Consolación a Marcia* 5,5), esta se convierte en el punto de enlace entre lo personal y lo político, pues le es posible manifestarse en ambos espacios y causar algún grado de cambio en el proficiente, sin importar cuál sea el ámbito en que se está desarrollando en ese momento. Es decir, si la virtud recae sobre la materia y la cambia para bien, la clemencia como virtud política recae

sobre el agente que desea mejorar las formas de hacer justicia. La clemencia cambia a quien la aplica, puede cambiar la ley y puede cambiar las costumbres y, al generar estos cambios, que son para mejor, es viable.

Así, la clemencia es útil en razón de los cambios personales y sociopolíticos que genera. Si bien es problemático y engañoso que el deseo de ser clemente se base en las utilidades y beneficios que esta virtud ofrece, es de mayor importancia que Séneca crea en la posibilidad del progreso moral, personal y sociopolítico, y que proponga una alternativa a las formas abusivas de hacer justicia del momento. Él parte de la bondad natural y cree en la rectificación de los errores humanos. Al hacer esto, da cabida al cambio, no uno utópico e irrealizable, sino aquel que parte de la aceptación de la nuda imperfección humana. Este cambio será posible porque, aun con conocimiento de la propensión al mal y la debilidad del proficiente, le ofrece diferentes recursos para que una vida virtuosa que incluya la clemencia como virtud política sea posible. En esta vida personal y sociopolítica, pese a las trabas que se puedan presentar, todo aquel que desee ser virtuoso debe recordar que nada de lo humano le es indiferente y, por ello, es necesario mejorar las formas tradicionales de hacer justicia.

7. Conclusiones

Para M. Armisen-Marchetti (2006, p. 96,97), “el mérito del joven príncipe no está en ser bueno, sino en no ser malo” y Séneca, aun suponiendo que está más cercano a la virtud que el emperador, desea ser contado entre los menos malos (*Sobre la Vida Feliz* 17, 3).

Son múltiples los motivos por los que se puede o no llegar a ser virtuoso y, en particular, por los que, dentro de un contexto político y administrativo, se logra hacer justicia de una manera pronta y eficaz. Por esta razón, el cordobés se apega a la necesidad de promoción y aplicación de la clemencia, con el fin de que el joven emperador sea más virtuoso en lo personal, en lo político y en sus acciones de gobierno.

Este capítulo se inició con el desarrollo del tema del tránsito a la virtud, que supone pasos o procesos: el conocer qué es la virtud, el determinar su importancia, el interiorizarla como meta y, luego, el actuar de manera virtuosa, es decir, apegado al bien moral valiéndose de diferentes recursos para que la acción humana no se aleje de lo virtuoso.

Luego de la delimitación de lo que Séneca entiende por virtud, el establecimiento de sus características y cómo esto afecta su consecución, se estableció la existencia de dos tipos: las virtudes perfectas y las virtudes defectuosas. Estas se diferencian las unas de las otras en el hecho de que las virtudes imperfectas devienen en beneficios directos e indirectos, la mayoría constatables y de orden material, mientras que las perfectas se establecen como meta de conducta humana por sí mismas, sin esperar nada a cambio.

Lo anterior evidencia un primer problema en relación con la virtud como núcleo base de la propuesta moral y política senequiana y es el hecho de que, al haber dos tipos de virtud, se está en presencia de una posible contradicción interna en lo escrito por el cordobés, precisamente en lo que refiere a su conceptualización. Frente a esta situación, surgen dos lecturas que no son necesariamente excluyentes: puede darse primacía a la perfección o a la imperfección.

Si lo que interesa es dar énfasis a la perfección, la virtud es y será perfecta en tanto meta ideal a la que debe dirigirse todo proficiente. Sin importar cómo se manifieste la virtud en el plano de la vida práctica, seguirá siendo perfecta, porque la imperfección recae sobre el ser humano, quien, por su debilidad de carácter y por su oportunismo, le dará primacía a los beneficios por encima de la virtud misma. Además, de manera irremediable realizará imperfectamente toda virtud, pues solo eso le es posible en razón de su imperfectibilidad.

Por el contrario, si lo que interesa es la imperfectibilidad de la virtud, lo que habría que preguntarse es por qué la clemencia como virtud política imperfecta se hace más notable en el ámbito político, donde, como en palacio, la inmoderación está más presente y la clemencia está más ausente (*Sobre la Clemencia* I 5,4).

Las razones de lo anterior pueden ser varias. Primero, pese a la obviedad, que la duplicidad de virtudes, las perfectas y las defectuosas, requieren para su mantenimiento de tipos distintos de beneficios. Es decir, que dependiendo del tipo de virtud, así será el beneficio que se reciba. Segundo, que los beneficios que la clemencia como virtud defectuosa otorga, son igualmente defectuosos por pertenecer a espacios del accionar político, los cuales, para Séneca, siempre van a alejar de la sabiduría, la felicidad, lo honesto y de la virtud misma. Esto es, que los beneficios que devienen de la clemencia como virtud política, son, por afirmarlo de alguna manera, de segunda categoría, porque están inmersos y son producto de las variadas limitaciones, riesgos, desavenencias y formas de corrupción propias del espacio político.

Si se sostiene lo anterior, que la clemencia y sus beneficios son defectuosos porque derivan del espacio político y este es cuna de todo aquello que aleje de la virtud, ahora habría que cuestionarse algo más: ¿por qué el cordobés justifica la clemencia como una virtud deseable para el gobernante como individuo y para el pueblo como receptor de las acciones del gobierno? Este cuestionamiento se resuelve apelando a la utilidad de la clemencia como instrumento de justicia, que permitirá promover lo que Séneca desea: por un lado, una sociedad más igualitaria y más justa; por otro, la salvaguarda del emperador y el mantenimiento de su gobierno.

La instauración y práctica de la clemencia como medida alterna de justicia, potenciará esa sociedad ideal en la que todo individuo comprenda que sus acciones individuales afectan a los demás, y que su forma de ser y actuar en el mundo, como individuo y como parte de una

comunidad política, está indefectiblemente ligada a los otros, a esos congéneres que comparten la condición de igualdad ontológica, por lo que deberán ser objeto de respeto, protección y amor. Tal es así que, aun cuando las circunstancias obliguen a la imposición de un castigo, todo ser humano deberá recibir un trato clemente, pese a que su conducta no se haya mantenido dentro de los márgenes del bien personal y del bien político público, esto es, dentro de los límites de la virtud.

La otra consecuencia que deriva de la clemencia y de los beneficios que de ella se siguen, es la protección del emperador y su gobierno. El cordobés está al tanto de los peligros a los que este se expone, entonces, tratando de protegerle, se vale de los beneficios que ofrece la clemencia, para que él, al ser clemente, quede protegido. Por otra parte, en aplicación de la clemencia subyace la conservación de la vida. La situación de los romanos era, al parecer, predominantemente de riesgo, pues el emperador podía mantener o quitar la vida de cualquiera. Al ser esto así, Séneca busca protegerse, proteger al emperador y al pueblo, para que luego, una vez conservada la vida, aunque sea de manera instrumental, se conserven el poder y las estructuras y prácticas de gobierno que permiten que Nerón no sea destronado. Esta intención requiere del engaño y de la manipulación para que el pueblo crea que está siendo protegido, favorecido y amado por su gobernante, cuando, en realidad, este se está salvaguardando a sí mismo y mantiene al pueblo en la acostumbrada posición de sumisión, que siempre será de dominio y que requiere de legitimación continua.

Por otra parte, la necesidad de legitimación del poder del emperador a partir de la implementación de la clemencia, demuestra en sí misma los límites y dificultades que contiene un poder que, siendo catalogado como absoluto, no lo es. El poder absoluto que se le otorga a Nerón nunca podrá ser tal. Está limitado por la misma condición imperfecta humana a la que no escapa el emperador y, además, se ve restringido por factores internos, como la ira y la necesidad del control de las pasiones, y por factores externos, como las insurrecciones, la exposición a la opinión pública, la propiedad privada y también la estructura misma del gobierno de la cual Nerón forma parte y en la cual es entendido, aceptado y mantenido como el regente supremo.

De igual manera, se interpreta aquí, si el poder de Nerón hubiese sido aceptado tal cual, es decir, como poder absoluto, probablemente no habría sido necesaria la clemencia, ni ninguna otra vía de legitimación, para su mantenimiento. Si su poder hubiese sido realmente absoluto, tampoco se habrían abierto espacios que hicieran vulnerable al emperador y lo ubicaran en situaciones de peligro que requirieran formas de protección alternas.

Es decir, el poder como forma de dominio ejercido por el emperador fue insuficiente, al punto de necesitar de la clemencia y de sus beneficios como instrumento de justicia. Ni los mecanismos coercitivos tradicionales como la tiranía, el abuso en la aplicación de las penas y otras múltiples formas de violencia, ni aquellas acciones que fueron consideradas correctas

dentro de su gobierno, impidieron que el emperador fuera cuestionado en lo personal, en sus acciones como gobernante y en el gobierno mismo. De ahí que la clemencia pasó a ser un instrumento útil que le otorgó legitimidad.

Sumado a lo anterior, se sostiene que la clemencia puede ser catalogada como indulto, pues se convierte en una forma de equilibrar las “injusticias de la justicia” y de la ley. Las leyes, al establecerse como generalidades y al actuar sobre la generalidad de lo que acontece a los seres humanos, pueden omitir, pasar por alto, de manera intencional o no, especificidades que deben de considerarse con miras a la igualdad y a un trato justo.

Para finalizar, cabe cuestionarse si Séneca, tanto en su función de político como de preceptor, se equivocó en su invitación a hacer de la virtud la meta personal y política por excelencia de la condición humana. Esto supone la consideración negativa o positiva de ella.

Si esta se valora de manera negativa, Séneca se habría equivocado al considerar la clemencia como una posibilidad para cualquier ser humano, pues omite que se es imperfecto y, por ello, no se puede llegar a la virtud plena. Además, olvida que el deseo de ser virtuoso no es suficiente, porque, día con día, el proficiente no necesariamente logra eliminar las trabas a las que se enfrenta en el camino a la virtud. Por el contrario, si la virtud se valora de manera positiva, aun con las omisiones senequianas, ella se mantiene como ideal moral y la clemencia podrá ser siempre entendida como una solución temporal a las falencias de la justicia y de la ley.

Ante lo que observa, el filósofo se vale de la clemencia como virtud política para llevar a la práctica lo que desea y lo que subyace en su doctrina: la justicia y, con ella, el mejoramiento de la condición humana, lo cual es posible porque la moralidad supera a la legalidad y al carácter legal normativo de la implementación de la justicia.

Ser clemente requiere que el emperador, el administrador de justicia o cualquiera que esté involucrado en tareas relacionadas con ella, mantenga en mente que la clemencia no surge después del agotamiento de las formas abusivas de implementar castigos, es decir, que no es una crueldad cansada (*Sobre la Clemencia* I 11,2).

Ser clemente exige comprender y aceptar que, aun con la imperfección, se puede ser bueno, aunque sea bueno de segunda categoría (*Epístola* 42,1), lo cual se logra cuando las acciones humanas se realizan apegadas a la razón. Será esta la que va a permitir ejercer el poder de manera equilibrada, en lugar de hacerlo de manera abusiva, porque por ella se logran moderar las pasiones que llevan a los excesos en la implementación de la justicia, de manera que, aun cuando humanamente no se pueda ser llegar a ser perfecto, por lo menos se puede llegar a ser considerado dentro de los menos malos (*Sobre la Vida Feliz* 17,3).

Es posible y necesario ser clemente, tanto en lo personal como en lo sociopolítico, porque aun cuando se supone que los administradores de justicia y la población romana, como producto de las costumbres de la época, estaban obligados a ser malvados (*Sobre la*

Clemencia I 13,3), la bondad humana supera la maldad, debido a que la naturaleza le ha permitido comprender al ser humano que lo que prima es su conservación, una conservación que siendo inicialmente de tipo biológica, luego se extiende a lo sociopolítico y a lo moral.

CONCLUSIONES FINALES

Como consecuencia del contrapeso moral de las investigaciones que se han realizado sobre la obra filosófica de Séneca, en este trabajo, a partir del análisis de los temas de justicia, poder, razones y pasión y de la clemencia como virtud política, se realizó una lectura política que permitió evidenciar, por lo menos, tres aspectos de la filosofía del cordobés: primero, que aun con la predominancia de lo moral, en los escritos senequianos sí se cuenta con insumos suficientes para respaldar la presencia de teoría política. Segundo, que lo político tiene como contracara lo moral debido a que el Séneca, siguiendo la tradición de la antigüedad, lo imbrica con la virtud. Tercero, que en relación con la virtud como núcleo de la filosofía moral del cordobés, se presenta una contradicción que puede afectar la comprensión y alcances de los aspectos políticos que en ella se encuentran, en particular de la clemencia como virtud política, pues aun cuando el filósofo afirma que la virtud debe buscarse por sí misma, sin esperar nada a cambio, cuando se trata de la clemencia, ella no cumple esta condición debido a que ofrece beneficios directos o indirectos al clemente.

Lo anterior condujo, en primera instancia, a examinar lo que en la obra senequiana se entiende por virtud, sus clases y las implicaciones que conlleva la práctica de la clemencia, como virtud política, en los espacios cotidianos y político-administrativos. En segunda instancia, llevó a desarrollar los cuatro temas que dan estructura a la investigación: primero, la justicia y su materialización por vía de la clemencia y los beneficios. Segundo, el análisis del poder y la forma de gobierno. Tercero, la relación entre la razón y las pasiones y, cuarto, la clemencia como virtud política.

Sobre la virtud, lo primero que se debe afirmar es que todo ser humano puede ser virtuoso. Igualmente, es necesario señalar que ella, además de ser meta general de la vida humana, puede manifestarse de diferentes maneras, según sean las necesidades, los objetivos y las circunstancias que influyan o determinen lo que cada uno vaya a realizar. Así, suponiendo que lo que concierne a la virtud estuviera simplificado y representado en un prisma, cada una de las virtudes sería una de sus caras, cuya base, núcleo o cúspide es, a su vez, la virtud como meta.

Unido a lo anterior, debe tomarse en cuenta que la virtud es proceso, cualidad y práctica, pues aun cuando el cordobés deposita en cada uno la semilla de la virtud, la posibilidad de ser virtuoso, al estar determinada por la imperfección humana, requiere que el aprendiz de virtud, el proficiente, se someta a un proceso de aprendizaje que le llevará a adquirir la virtud deseada, siendo así cualidad, y luego a su perfeccionamiento por la práctica, lo que idealmente haría que se convierta en hábito.

El carácter múltiple y diverso de la virtud no se limita a lo anterior, pues ella también puede ser perfecta o defectuosa. Una virtud perfecta se caracteriza porque es por sí, en sí y

desde sí suficiente y, al cumplir con esto, cualquier otra cosa que se busque más allá de ella, sobra. Quien la desea no lo hace con miras a ventajas extra, sino por la virtud misma. Por lo contrario, la virtud cuando es defectuosa, lo es en razón de los beneficios que ofrece, que es el caso de la clemencia como virtud política, pues como consecuencia de su implementación, el emperador, los administradores de justicia y, de manera indirecta al pueblo, reciben ventajas.

Por lo anterior, fue necesario preguntarse por qué si la clemencia es una virtud defectuosa, Séneca la recomendó como virtud personal para el gobernante o para el administrador de justicia, a la vez que la validó como recurso para al mantenimiento del poder y del gobierno.

Con el fin de dar respuesta a estos cuestionamientos se consideraron dos supuestos base, uno que se deduce y se construye a partir de la filosofía del cordobés y otro que surge de la estructuración de la investigación, de su hilo conductor.

El primero engloba la bondad natural del ser humano, el aprendizaje y el progreso moral. Cada ser humano, aun cuando Séneca sabe que es tendiente a la maldad, débil en su constitución y flaco de ánimo como para mantenerse imperturbable frente a la adversidad y no alejarse del camino de la virtud, puede ser virtuoso porque en él existe una bondad natural que le permite serlo. Es por esta bondad natural que, por un lado, escogerá todo lo que potencie su conservación biológica, sociopolítica y moral y, por otro, estará en capacidad tanto de superar lo que le trabe en el camino a la virtud, como de aprender todo lo necesario para así progresar moralmente.

El segundo supuesto, de tipo metodológico, vincula el conocer con el sentir y el hacer del ser humano. Ante cualquier virtud que se desee alcanzar, Séneca, primero explica en qué consiste, luego ayuda al proficiente a interiorizar su importancia, pertinencia y conveniencia y, en último lugar, establece las pautas para que la virtud se lleve a cabo y sea una práctica continua en la vida del aprendiz.

El cordobés desea que Nerón sea virtuoso y para ello, primero le da a conocer qué es la justicia, su importancia, necesidad y pertinencia, en lo personal, en el ejercicio del poder y en el mantenimiento de gobierno, al igual que las formas en que se manifiesta, ya sea por vía de la clemencia o por vía de los beneficios. Luego, le muestra las desventajas que implica un ejercicio abusivo del poder y, como consecuencia de esto, habiendo seguido el mismo proceso, le invita a ser clemente. Esto, a su vez, obliga a que, por un lado, aprenda a moderar el poder que ejerce aun cuando sea cualificado de absoluto y, por otro, a comprender la impronta innegable de las pasiones y de la razón en las acciones que realiza como persona y como gobernante.

Una vez considerado lo que refiere a la virtud, con el fin de establecer por qué la clemencia, pese a ser defectuosa, es recomendada por Séneca para que Nerón la practique

como persona y la implemente como medida alterna de justicia, se trabajan los ejes de justicia, poder, razón-pasión y la clemencia como virtud política.

Respecto a la justicia y su materialización, inicialmente debe afirmarse que el cordobés le adjudica al ser humano ciertas características que preparan el terreno para que cada uno sea justo y para que la justicia esté presente en la dinámica sociopolítica. Estas características son: primero, la tendencia a la conservación, la protección de sí y de los otros. Segundo, que por naturaleza se es social y, tercero, que las acciones personales están ligadas al ámbito político debido a que cada uno buscará ser útil y cooperativo consigo mismo y con los demás, lo cual puede entenderse como una forma de responsabilidad política. El ser humano es sociopolítico porque su deseo de conservación le lleva a ello. Inicialmente desea protegerse en el sentido biológico, desea auto-conservarse, luego, al estar relacionado con otros, encuentra en la utilidad, la cooperación y en el sentido de responsabilidad, las herramientas necesarias que le permiten recibir los beneficios del vínculo social.

En segundo lugar, sobre la justicia, es necesario recalcar que ella es una virtud y un bien que atañe tanto a lo personal como a lo sociopolítico, y que, como todas las virtudes en el pensamiento de Séneca, está planteada en un plano ideal que se ve restringido en su práctica real cotidiana, por lo que debe ser examinada, en esta ocasión, según sea su relación con la igualdad, el poder, el derecho natural y la legislación.

Las relaciones con la igualdad, el poder, el derecho natural y la legislación son las que dan cuenta de la distancia conceptual y práctica de la justicia. Esto es así debido a que aun cuando Séneca plantea que todos los seres humanos son iguales y buenos, que el uso abusivo del poder debería de ser objeto de moderación o incluso erradicado, y que por derecho natural todos deberían de ser tratados de la misma manera en lo que respecta a la aplicación de la ley y la implementación de la justicia, en la vida práctica lo anterior no se cumple. La realidad es que aun con la idea de igualdad que el filósofo promueve, los seres humanos son tratados desigualmente y esto tiene como base y justificación la jerarquía sociopolítica romana. Tal es así, que en muchas ocasiones la aplicación de justicia reafirma la desigualdad por el hecho de estar inmersa en una estructura de poder y por permitir una moral diferenciada. Además, las leyes, aun estando dirigidas al bien común, cuando se aplican, omiten ciertas particularidades que son las que dan cabida a los abusos en la determinación de sentencias y en la manera en que las penas se ejecutan.

Relacionado con lo anterior, se presenta un problema al plantear que aquel que recibe justicia, por el hecho de recibirla, va a cambiar su conducta. No existe, relación de causa y efecto entre recibir justicia y la mejora de conducta del que la recibe porque la decisión de mantener o no una conducta justa, virtuosa, recae sobre el individuo, quien en calidad de agente moral escoge hacer el bien o el mal, ser virtuoso o no, ser clemente o no, aun cuando el sistema de justicia haya sido benevolente con él.

Lo anterior evidencia la importancia que el cordobés, en concordancia con lo que profesa el estoicismo, le da a la voluntad y al aprendizaje, ya que, cada uno es el que tiene la potestad de decidir cómo afronta lo que acontece, aun cuando está influido o determinado por factores como el carácter, el sistema de organización sociopolítica o las trampas de la fortuna, a las que inevitablemente se está atado.

Por ello, con el fin de mejorar las maneras en que tradicionalmente se ha implementado la justicia, Séneca, con conocimiento de que todos pueden errar y aceptando que los administradores de justicia y los poderosos tienden a abusar de sus potestades, además de depositar esperanza en la capacidad de agencia del ser humano, adiciona a la voluntad, recursos de aprendizaje que ayudarían a que no se pierda la meta de hacer justicia de una manera virtuosa.

Así, el emperador, o cualquiera al que se le haya asignado la tarea de implementar justicia, es invitado a seguir la conducta de personajes ejemplares de la historia, a la vez que es incentivado a mantener, él mismo, una conducta ejemplar que dé cuenta de su interés por ser virtuoso. De igual manera, específicamente en lo que respecta a la implementación de justicia, es llamado a que ante la comisión de un delito, la estipulación de las penas y su aplicación, realice un análisis detallado de los condicionantes en la comisión de la falta y los posibles problemas que se pueden presentar en la ejecución de una pena.

Para Séneca, sin importar si los seres humanos son buenos o malos, no es debido considerarlos como homogéneos, en particular si se trata de administrar justicia. Ante la comisión de un delito, debe analizarse por qué se infringió la ley, qué circunstancias, agravantes o atenuantes, pudieron haber llevado al delito y también es necesario valorar qué acciones correctivas son las que se adecuan a cada caso, porque la forma en que se corrija al malhechor está directamente relacionada con el grado y forma de arraigo y con el interés de cambiar y de acercarse a la virtud.

Con el fin de potenciar la adecuación del castigo al delito y, en especial, de evitar cualquier abuso, se invita al emperador, al administrador de justicia, y a cualquiera que tenga que determinar faltas y penas, a tomar en consideración la edad y la experiencia vinculada a ella, el grado de sobriedad en la que se encontraba el infractor cuando cometió la fechoría, la presencia de coerción para cometer el delito, la consideración de si es padre, hombre, mujer o niño, y qué tan desarrollada se tenga la capacidad de racionalidad.

La intención senequiana de que no haya abusos en la estipulación de crímenes y en la aplicación de las penas, al igual que su necesidad de valorar cada situación desde su especificidad, es lo que permite calificar al filósofo como agente humanizador de los procesos de justicia, a la vez que hacedor de derecho. Esto es así, ya que al cuestionar el alcance de las leyes y los procesos de justicia, busca evidenciar las falencias existentes y rectificar con la implementación de la clemencia, las debilidades encontradas para que la justicia no se

aplique tomando como único criterio la ley, sino que se aplique considerando como meta el acercamiento a la virtud. Así, hacer justicia, trasciende lo estipulado por la ley, pues lo deseable es que lo que determine la implementación adecuada de la justicia sea el deseo de ser virtuoso, no así, el simple apego a lo contenido en las leyes y el llano seguimiento del debido proceso.

El cuestionamiento a la suficiencia y competencia de leyes y los procesos tradicionales de hacer justicia es, por un lado, una forma de reafirmar el sentido de protección y de responsabilidad sociopolítica que subyace en cada ser humano y, por otro, la base para fundamentar la necesidad de la clemencia como medida alternativa de justicia. Ser clemente es posible porque el cordobés, al dotar al ser humano de bondad natural, asume que su interés será protegerse y proteger a otros, lo cual implica el rechazo de cualquier acción o práctica que sea abusiva o violenta, como es el exceso en la ejecución de las penas, que por sí misma es una acción contraria a la justicia porque ella, la justicia, no admite desproporción alguna.

Pero para lograr que el emperador o el administrador de justicia, en miras a la virtud, examine las formas en que ella se aplica y rectifique los errores que se cometen, tiene que comprender, por un lado, que el poder que ejerce, debe ser objeto de regulación y, por otro, que las pasiones y la razón juegan un papel determinante en su quehacer personal y sociopolítico.

En el pensamiento senequiano, el poder tiene connotación positiva y negativa. Para Séneca la única manera de valorar positivamente el poder es cuando es asociado con la idea de progreso moral, pues cada uno, al ser agente moral, está en capacidad de escoger el bien en lugar del mal, cambiar su situación inmediata y en ese sentido, pasar de un estado a otro, que es lo que daría pie al progreso moral.

Por otra parte, el poder guarda una connotación predominantemente negativa cuando se enmarca dentro del quehacer político, por el hecho de implicar, obligatoriamente, una jerarquía que lleva a tratos desiguales entre las partes. El poder siempre será una forma de dominación que se manifiesta en mecanismos coercitivos, persuasivos y retributivos entre los diferentes agentes de las relaciones cotidianas y sociopolíticas. De igual manera, específicamente, el poder que detenta el emperador es negativo porque, al ser catalogado como absoluto, siempre habrá la posibilidad de que se ejerza de manera abusiva.

Al ser esto así, Séneca le recuerda a Nerón que aun cuando ha sido colocado en la tierra como representante de los dioses y que en razón de su puesto político puede, si así lo desea, actuar por encima de la ley, de nada sirve el poder si lo que rige su práctica es el exceso. Su uso abusivo va en detrimento de todas las partes implicadas en las relaciones sociopolíticas. Abusar del poder, lo que hace es aumentar las posibilidades de que el gobernante sea objeto de algún agravio y que su gobierno sea desestabilizado, por lo que es obligado moderarlo.

La moderación se da por dos vías, la interna y la externa. En lo interno, el emperador o cualquier otro administrador de justicia, debe aprender a identificar y regular las pasiones y todos aquellos factores que le llevan a actuar de manera excesiva o abusiva. En lo externo, el cordobés le demuestra a Nerón que la realidad y dinámica entre él como gobernante y sus gobernados, generan los límites al poder absoluto. Es decir, en relación con las limitaciones externas al poder, sucede lo mismo que con la naturaleza: surgen mecanismos para la regulación de los excesos. De la misma manera que el río se desborda y luego vuelve a su cauce, ante las diferentes formas de ejercicio abusivo de poder, la sociedad genera estrategias regulatorias que permiten, por lo menos en alguna medida, disminuir el control y el abuso, y que ayudan a que la comunidad política retorne a una dinámica más equilibrada.

Las limitaciones externas al poder absoluto que se encuentran en la obra de Séneca son: la estructura política en la cual se desarrolla el gobierno, la responsabilidad que subyace en idea de que el emperador, el pueblo y el poder son uno solo, las insurrecciones, la opinión pública y la propiedad privada.

El emperador, aun teniendo potestad absoluta, debe valerse de los servicios de los funcionarios que trabajan para él e idealmente respetar la organización de gobierno a la que pertenece y en la que se le coloca como superior, por lo que sus acciones están limitadas por la estructura del poder al que pertenece. Además, por el hecho de que se asume que él y el pueblo son uno solo, sus acciones políticas deberán estar dirigidas a la protección y bienestar de los gobernados, porque eso es una manera de conservarse a sí mismo y a los otros.

Sumado a lo anterior, debido a que el emperador está bajo el escrutinio de todos, ya sea el pueblo, sus funcionarios, otros poderosos, dios o sus gobernados, si él actúa de manera abusiva, su poder será limitado por la opinión pública y por las insurrecciones. Ser objeto del escrutinio público permitirá que se le sancione si sus acciones no son moderadas o se alejan de la virtud, y, si persiste en abusar del poder, el pueblo se levantará en su contra para mostrar su disconformidad, por vía de las insurrecciones.

Finalmente, la propiedad privada, entendida como la tenencia de bienes materiales y como la vida humana, se presenta como restricción al poder absoluto. Sobre los bienes materiales, Nerón debe tener presente que aun cuando es propietario nominal o legal de todo lo que está incluido dentro del Imperio, eso no prohíbe que cada persona tenga derecho a recursos, bienes y servicios que le permitan su bienestar personal y social; mientras que, si se trata de la vida humana como propiedad privada, en el entendido de que era potestad del emperador quitar o mantener la vida de cualquiera, pese a esto, aun cuando el emperador mate a otro, el quitarle la vida no le quita la libertad, que es uno de los asuntos más importantes para el cordobés ya que en la vida yace la esclavitud más grande a la que está sujeto cualquier ser humano, pero en la muerte se encuentra la máxima libertad.

Estas limitaciones son importantes y necesarias por dos razones básicas. Primero, porque ayudan a que el emperador y su gobierno, como producto de la regulación, sean cada vez más virtuosos. Segundo, porque fundamentan y justifican la necesidad de la transición de un gobierno tiránico, precisamente caracterizado por excesos de toda índole, a uno más benevolente, que debe ser la monarquía imperial. Esta forma de gobierno tendrá como cimiento la justicia e idealmente la clemencia, luego de haber cuestionado la competencia de las leyes y las prácticas tradicionales de hacer justicia.

Pero, aunado a lo anterior, si el emperador desea ser virtuoso, para lograrlo, debe comprender el papel de la razón y de las pasiones en su accionar personal y sociopolítico. La razón es la cualidad que diferencia a los seres humanos de los animales. Ella cumple, por lo menos tres funciones básicas: primero, permite la aprehensión, siempre parcial, del mundo; segundo, se encarga de regular las pasiones que obstaculizan el camino a la virtud y, tercero, potencia la emisión de juicios rectos para que cada uno escoja todo aquello que le acerque a la virtud.

La aceptación de una razón moderadora de pasiones lleva a considerar, en primera instancia, que contrario a la afirmación senequiana de que ella derriba todos los vicios de una sola vez, tiene una capacidad limitada. La razón solo puede moderar y no eliminar las pasiones, las cuales, por sí mismas, no pueden ser suprimidas pues son inherentes a la condición humana. En segunda instancia, en la aceptación de la función moderadora de las pasiones subyace la presencia de la filosofía aristotélica en lo escrito por el cordobés, particularmente en lo que refiere al justo medio como criterio de acción, pues si las pasiones negativas son un exceso, la razón deberá de encontrar el equilibrio que permita vivir con ellas sin que obstaculicen la vida virtuosa. Será virtuoso aquel que aun con la presencia de las pasiones pueda regularlas y logre, por la regulación, mantenerse en la condición de ser virtuoso.

La posibilidad real de regirse por la moderación se constata en la implementación de la clemencia como forma de hacer justicia. De cara a un agravio, si se quiere ser justo, y con ello, virtuoso, el emperador o el administrador de justicia, se valdrá de su razón para cumplir, por lo menos con tres tareas: primero, revisar las pasiones que le afectan, segundo, examinar, de manera objetiva, todo lo implicado en el agravio, y, tercero, valorar todo relacionado con el establecimiento y ejecución de las penas, según corresponda.

Nunca será deseable que el exceso y el desequilibrio imperen en el análisis de un hecho delictivo y en el establecimiento y ejecución de las penas. Por el contrario, tomando en consideración el camino estoico de la acción, lo que el cordobés demanda es que el administrador de justicia analice y regule lo que le acontece en su interior para que sus acciones sean siempre equilibradas, nunca excesivas, lo cual es posible porque el ser humano tiene la capacidad de detenerse, observar, imaginar y practicar.

Ante un agravio, todo aquel que tenga como tarea la implementación de la justicia, debe observarlo, imaginar las posibles razones y circunstancias que llevaron a su comisión, detenerse para valorar todo lo implicado en la situación que tiene que resolver y practicar la mejor solución, que en este caso, para Séneca, es actuar de manera clemente, cuando las condiciones así lo permitan.

Si se considera lo anterior, se está estableciendo un vínculo entre el interior y el exterior de la persona y entre lo personal y lo sociopolítico. Cada uno puede examinarse, valorar cómo va a actuar y, al saber que su actuación puede perjudicar a otro o a sí mismo, apelar a la bondad que le es propia y a la responsabilidad, para hacer que su acción sea virtuosa.

Lo que ayuda a que una persona actúe para sí y para otros tomando como referente la virtud, es que sus acciones sean filtradas por la razón y ejecutadas con moderación, especialmente cuando se trata del ejercicio del poder y del control de la injerencia de las pasiones en lo que se realiza. De hecho, aun con la innegable condición pasional humana, si la acción es moderada se logra uno de los objetivos más importantes del estoicismo general y de la filosofía de Séneca: la tranquilidad anímica.

La acción clemente es una forma de moderación. Séneca ha observado excesos en la manera en que se aplican las penas y también ha observado que las leyes son insuficientes para abarcar la multiplicidad de factores que tienen que ser considerados para hacer justicia. Debido a lo anterior, propone la clemencia como medida alterna de justicia, que permitirá, por un lado, restablecer el equilibrio en las situaciones en las que las prácticas de justicia han sido abusivas, y, por otro, hacer que la implementación de la justicia se haga con miras a la virtud.

Pero el problema radica precisamente en la clemencia como virtud política, porque al parecer, además de que en razón de los beneficios que ofrece es una virtud defectuosa, la excitativa de Séneca a ser clemente presenta dificultades subyacentes que obligan a poner entredicho sus buenas intenciones y el objetivo real por el cual ansía que Nerón y los administradores de justicia sean clementes.

El análisis de la clemencia como virtud política lleva a establecer diferentes razones que debilitan o fortalecen su conveniencia en la vida personal o sociopolítica del gobernante y del administrador de justicia. Si se desea dar énfasis negativo a la clemencia, sus debilidades son tres: primero, el carácter discursivo, segundo, el carácter engañoso y utilitario, y, tercero, en alguna medida, el carácter pragmático. Pero, por el contrario, si se desea hacer énfasis positivo, la clemencia será un instrumento de justicia que ayuda a minimizar las falencias de la ley y de las formas tradicionales de rectificar la conducta de aquellos que, por diferentes razones, han dado la espalda a la ley.

En negativo, de la lectura y análisis del texto *Sobre la Clemencia* se sigue que probablemente haya sido escrito como un mero discurso retórico imperial, ya no solo con el fin de mantener el poder y el gobierno neronianos, sino también con el fin de hacer de Nerón

y su gobierno las vías de fortalecimiento y promoción del cambio político que Séneca deseaba instaurar. Es decir, la importancia del texto radica en que es un discurso que le ayudará a convencer de la necesidad y conveniencia de la monarquía imperial como nueva forma de gobierno para Roma.

Asimismo, si se trata de la clemencia como virtud, se podría sostenerse que la invitación a ser clemente está dirigida a crear una imagen virtuosa del emperador y a legitimar su poder y gobierno. Si esto es así, también tendrá que aceptarse que *Sobre la Clemencia* fuera pensado, creado y utilizado como un recurso pragmático para solventar, aunque fuera de manera parcial, la necesidad inmediata de eliminar las falencias de la ley y de la implementación de la justicia, que el cordobés detectaba.

Pese a lo anterior, interesa enfatizar y validar la necesidad de la clemencia en la vida humana, lo cual se sintetiza en la idea de la humanización de las relaciones interpersonales y de los procesos en los que media la implementación de la justicia.

El ser humano es imperfecto y, por ello, comete errores. La fuente de sus errores puede ser personal-interna, estructural-externa o una combinación de ambas. Al implementar justicia, se yerra en lo personal-interno cuando el administrador de justicia, en miras a lograr adecuación entre la falta, la pena y la forma en que esta última se ejecuta, no es capaz de controlar sus pasiones y los excesos que de ellas se sigue. Y, si se trata de errores estructurales-externos, en este caso, se hace referencia al sistema y estructura legal y administrativa en la que está inmersa la justicia, pues para Séneca es necesario cuestionar y corregir de alguna manera los vacíos de la ley existente y la aceptación acrítica de los excesos en la aplicación de los castigos.

Por lo anterior, en lo estructural-externo, Séneca incentiva a que la clemencia se implemente como medida alterna, parcial y temporal de justicia, que ayude a solventar las falencias que ha detectado, y, en lo personal-interno, a que cada uno practique la clemencia como una forma de dar cuenta de su bondad y de su posibilidad de ser virtuoso.

Ante lo que observa, Séneca se vale de la clemencia como virtud política y como motor de mejoramiento de procesos legales, con el fin de poner en práctica lo que realmente subyace en su filosofía: el imperativo de que todo ser humano sea justo y virtuoso, y también que se mejore la condición humana por acciones personales y prácticas sociopolíticas humanizadas, que también tengan como motor y meta el ser virtuosos.

Humanizar las relaciones interpersonales y los procesos en los que es necesario aplicar justicia no es imposible, la naturaleza ha dado las bases para que el ser humano tienda a conservarse, por lo que si se amplía el criterio sobre las ventajas de la clemencia, cuando ella se convierte en pauta de acción del administrador de justicia, lo que se está haciendo es creando una nueva práctica que favorece la conservación de los seres humanos.

Para Séneca, la justicia no se reduce al cumplimiento lato de la ley. Al lado de ella, debe erguirse la humanización de las acciones y prácticas que están implicadas en la justicia, lo cual obliga a aceptar que todos los seres humanos, pese a ser imperfectos, pueden, si así lo desean, superar la imperfección con acciones que fomenten la protección de sí y de los congéneres.

Pese a ser pasionales y erráticos en mucho de lo que realizan, los humanos pueden valerse de la razón para observar críticamente la realidad que les circunda, detectar las debilidades y las fortalezas estructurales del medio en el que se desenvuelven y generar planes de acción que estén dirigidos a la virtud.

Séneca, siendo atrevido o no, hace de la clemencia el plan de acción temporal que dará cuenta, de la bondad inherente de cada uno y del amor como fundamento de lo sociopolítico. No sin razón, valiéndose de Terencio asevera: “hombre soy y nada humano es ajeno a mí” (*Epístola* 95). Para él, era imperante no hacer caso omiso a las injusticias por lo que, sabiendo que es posible cambiar, porque todo ser humano tiene capacidad de aprender y de rectificar errores, apela a la clemencia, pese a sus defectos, como una posible solución a la deshumanización que detecta.

Finalmente, sobre esta investigación, en lo que respecta a problemas irresueltos y temas emergentes, quedan un sinnúmero de asuntos, de los cuales se menciona el que se considera de mayor importancia y complejidad, que es lo concerniente a la voluntad. Lo anterior porque aun cuando la virtud sea deseable como meta de la vida humana cualquiera, por voluntad, aun sabiendo de sus ventajas y comprendiendo que en él yace una bondad básica que le permite rectificar su conducta, dirigirse a la virtud, proteger a otros y a sí mismo al actuar de manera justa y clemente, puede optar por no hacerlo.

Además, surgen como ejes de interés para otras investigaciones: un análisis más detallado del carácter pragmático-político de la filosofía del cordobés y el examen de la igualdad entre los seres humanos como una forma de homogenización y de dominación del aparato de poder dominante; la profundización en el tema de la servidumbre voluntaria y la biologización y patologización de lo social, como justificación para ejercer el poder.

ANEXO 1

Usos de términos en latín

adfectus – affectus – Disposición, estado de la mente o del cuerpo, ánimo, afección, pasión, amor.

El término afecto se utiliza para dar cuenta de aquello que esté relacionado con las emociones humanas, comúnmente llamadas pasiones, aquello que por ser afecto, deja una huella, una consecuencia en el ánimo de la persona.

La crítica directa a las pasiones, aun cuando es un tema recurrente en toda la obra del filósofo, se encuentra especialmente en *Sobre la Ira*. Valga aclarar que Séneca no le pide al sabio que esté exento de pasiones; lo que pide es su adecuado manejo, lo cual es una forma de mejora moral (*Epístola* 69,14). Por ello, a Polibio le solicita que, ante cualquier expresión de emociones sea comedido, de manera tal que sus acciones se mantengan dentro de los límites de una mente sensible pero no perturbada (*Consolación a Polibio* 18,6).

Dado que todo ser humano estará siempre sujeto a las pasiones y que para el cordobés es humanamente imposible eliminarlas, apuesta a su manejo, lo cual será posible por el acercamiento a la sabiduría, la que al final lleva a vivir con un ánimo tranquilo y libre (*Epístola* 37,3).

El uso del término pasiones es mayoritariamente negativo, pues el sabio debe evitarlas, controlarlas o reprimirlas siempre, para que la tranquilidad que proyecta al exterior, concuerde con lo que sucede en su interior. Esta idea aparece en *Agamenón* 225, pues las pasiones se presentan como un anhelo, como un deseo del cual hay que deshacerse. De igual manera, en *Sobre la Providencia* 6,1 y 6,5, las pasiones opacan a los seres humanos, por lo que los dioses cumplen el papel de alejarlos de ellas.

Luego, en *Sobre la Ira* III 1,5, la ira es catalogada como la más ansiosa y propensa a la agresividad y a la soberbia, mientras que en *Sobre la Ira* I 14,1, se relaciona de manera despectiva con las mujeres, al afirmar que en ellas no es posible el conocimiento, debido a su incapacidad de moderar su presencia. Esto último es particularmente interesante por dos razones: primero, porque a excepción de Marcia, Paulina y Helvia, se reafirma la visión negativa que Séneca tenía de las mujeres, aun cuando esto era producto de la época. Segundo, porque aun siendo ellas las que en exceso son apasionadas, el exceso afecta igualmente a los hombres y les suprime de la racionalidad, limitando sus posibilidades de alcanzar la sabiduría.

Por otra parte, al establecer la relación entre las pasiones y la tranquilidad anímica, estas se vinculan con lo múltiple. Por ejemplo, las aglomeraciones propias de los espectáculos son las responsables de reavivar las pasiones y de descomponer lo que ya estaba ordenado

(*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 17,3), quebrantando así la justa medida (*Epístola* 39, 4-6) que se necesita para la tranquilidad anímica del ser humano (*Epístola* 36,1). Esta tranquilidad solo puede ser devuelta por la sabiduría (*Epístola* 37,5), que permite poner fin a los caprichos que nacen de las pasiones (*Epístola* 39,5). Pero, si la persona se entrega a asuntos más sosegados, podrá dedicarse a la práctica de las virtudes, a la ciencia de vivir y morir y al olvido de las pasiones (*Sobre la Brevedad de la vida* 19,2), que es precisamente la razón por la cual se valora la vejez, al ser la etapa en la que se agotan y se dejan de lado (*Epístola* 12,5). Finalmente, aun cuando la valoración y el papel de la mayoría de las pasiones son negativos, en el campo sociopolítico, la pasión del amor a los congéneres permite la identificación con ellos y la posibilidad de protegerles, por lo que es posible crear y mantener la comunidad política.

auctoritas – Poder, orden, autoridad, influencia, responsabilidad, prestigio, reputación, opinión y juicio.

En Séneca, el término *auctoritas* se utiliza en dos sentidos: como autoridad divina adjudicada al César y como autoridad otorgada por la práctica de alguna acción. Un ejemplo de esta primera forma de uso, es el hecho de que el César puede eliminar de Polibio la violencia que le produce el dolor por la muerte de su hermano (*Consolación a Polibio* 14, 2). En relación con el segundo uso, Séneca le explica a Liberal, en *Los Beneficios* VII XXVIII, que la nana que lo cuidó ha perdido la autoridad sobre él, porque en el momento en que fue cuidado por ella, siendo niño, no logró comprender el beneficio recibido. Por otra parte, en la *Epístola* 94, 27, Séneca explica a Lucilio que la sola presencia del maestro es ya una autoridad provechosa, vinculada directamente con sus acciones y, en ese sentido, con las cualidades que le otorga al hombre virtuoso en la *Epístola* 115,3.

felicitas – Felicidad, felicidad máxima, bienaventuranza, beatitud, bendito, buena fortuna, suerte.

El uso más frecuente y común del término en las obras de Séneca corresponde a felicidad. En negativo, ella es asociada con el exceso, ya que, si se la tiene en demasía, las apetencias nunca desaparecerán, aun cuando sean satisfechas (*Sobre la Clemencia* I 1, 7, *Epístola* 40, 4 - 74, 18 y 118, 6). A causa de su exceso, se puede llegar a la locura (*Epístola* 114, 8 y 115, 17), mientras que, si se modera, permite, por ejemplo, valorar la pobreza como algo positivo (*Epístola* 80, 6), con lo cual se comprende que la felicidad no se halla en los bienes materiales deslumbrantes como el oro (*Epístola* 115, 9).

En positivo, la felicidad es ávida. Todo ser humano la desea y ella, como meta humana, está expuesta a la avidez de los otros (*Epístola* 19, 7). Por esta razón, por un lado, cada uno

la busca sin saber en qué consiste (*Sobre la Vida Feliz* 1, 2, *Epístola* 21,1-2 - 44, 7 y 45, 9); por otro, no es obligado mantenerse en su búsqueda (*Epístola* 22, 4).

El sabio es feliz porque tiene sabiduría perfecta (*Epístola* 16,1), que es la que le permite desechar la idea de que el culmen de la felicidad está en la carne y saber que, más bien, está en la razón (*Epístola* 74,16 -76,10 y *Epístola* 92). Asimismo, porque el sabio ha aprendido filosofía, ella le conduce a la felicidad (*Epístola* 104, 35), le permite nunca arrepentirse de sus actos y, con ello, ser feliz (*Epístola* 115,18).

Para ser feliz basta con la virtud (*Epístola* 85 y 92,23), con vivir de acuerdo con la naturaleza (*Epístola* 94,8, y 124,7), ser dueño de sí mismo (*Epístola* 90,4) y evitar apostar a los vicios como forma de felicidad (*Epístola* 123,10).

Finalmente, la virtud política de la clemencia se asocia con la felicidad, ya que ella “[...] proporcionará felicidad y tranquilidad a cualquier casa a donde llegue, pero, por el hecho de ser más escasa en palacio, es más digna de admiración (*Sobre la Clemencia* I 5,4). Es por eso que para el emperador la felicidad reside en conceder la vida a muchos y en merecer el reconocimiento por ser clemente (*Sobre la Clemencia* I 26,5), lo cual se relaciona con la idea senequiana de que el sabio es feliz porque logra estar contento consigo mismo (*Epístola* 9, 19 - 20, 8 y 23, 2), porque no ha dejado su felicidad al arbitrio ajeno (*Epístola* 23,2) y todo lo que necesita lo tiene en sí mismo (*Epístola* 72, 4).

beneficium – Bondad, favor, beneficio, servicio, privilegio, ayuda, derecho.

Los beneficios refieren a aquellos favores e intercambios que se realizan entre humanos. Séneca establece que su importancia no está en lo que se recibe, sino en su intención y realización (*Los Beneficios* I II y I VI). De igual manera, califica como vicio la ingratitud humana (*Los Beneficios* I II), aun cuando esta pueda deberse a múltiples factores, y explica que el no ser agradecido ante un beneficio es un error humano que obedece al hecho de no detenerse a examinar, antes de actuar, todas las variables que están implicadas en el acto de favorecer a alguien.

Según se indica en *Los Beneficios* I XI, estos se pueden clasificar en tres tipos: primero, los necesarios, aquellos sin los cuales no se puede vivir; segundo, aquellos sin los cuales se puede vivir, pero si se tiene la vida, sería mejor la muerte, como la libertad, la honra y la buena conciencia; y tercero, aquellos que son amables por cercanía, consanguineidad y el uso de la costumbre, como el amor filial a la esposa y a los hijos.

clementia⁵⁰ – Indulgencia, bondad, calma, suavidad, dejar de hacer algo.

Para Séneca, la clemencia es diferente de la misericordia (compasión), porque “[...] la compasión es un vicio de los espíritus que se aterrorizan en exceso ante la desgracia” (*Sobre la Clemencia* II 6,4). No es perdón debido a que este consiste en la absolución de un castigo merecido (*Sobre la Clemencia* II 7,1), y será siempre contraria a la crueldad pues ella consiste en “[...] disfrutar de la sangre y las heridas y transformarse en animal salvaje desprendiéndose del hombre” (*Sobre la Clemencia* I 25,1).

La clemencia “[...] actúa de modo que hace saber que aquellos a quienes deja libre no deben sufrir otro veredicto distinto; es más completa que el perdón, más honrosa. (*Sobre la Clemencia* I 25,1), [ya que el sabio, cuando actúa de manera clemente] “imitará a los buenos agricultores que no sólo cuidan de los árboles erguidos y elevados. También a los que una causa cualquiera deformó, les aplican sostenes para enderezarlos; a unos los recortan para que las ramas no impidan el crecimiento hacia arriba; a otros los abonan, si están débiles por defecto del suelo; a otros oprimidos, por la sombra de los demás, les abren el cielo. Verá de qué modo debe ser tratado cada carácter, cómo puede encauzarse a los malvados hacia la rectitud” (*Sobre la Clemencia* II 7, 4-5).

La clemencia es “[...] la moderación interior aplicada a la capacidad de aplicar un castigo, o la comprensión de un superior frente a un inferior al decidir una pena (*Sobre la Clemencia* II 3,1).

crudelitas – Crueldad, barbaridad, dureza, severidad, salvajismo, inhumanidad.

El uso del término *crudelitas* y sus derivados se encuentra en toda la obra del cordobés, pero de manera especial en *Sobre la Clemencia*, donde la opone a la clemencia y la caracteriza como acumulativa y difícil de parar una vez que ya se ha iniciado (*Sobre la Clemencia* I 13,2).

Séneca disocia la crueldad tanto del buen gobierno como del emperador. La crueldad, al imponer temor sobre los gobernados, no contribuye a un buen gobierno (*Sobre la Clemencia* I 7,3). Tampoco es adecuada para el gobernante, porque incluso la misma naturaleza ha determinado, como lo hace con la abeja reina, que él como superior no sea cruel (*Sobre la Clemencia* I 19, 3). Aquel que se caracteriza por ser cruel tiene la particularidad de crear nuevas formas de maltrato (*Epístola* 14,5), porque, al igual que la avaricia, la crueldad no tiene límite (*Epístola* 95,30).

De igual manera, la crueldad es relacionada con aspectos políticos al establecerse que es necesario que los tronos no sean ocupados por tiranos crueles y feroces (*Hércules Loco*

⁵⁰ El tema de la clemencia se encuentra en toda la investigación, pero se desarrolla de manera específica en el capítulo 4.

935) y al recordar que el rey se diferencia del tirano, no en el nombre, sino en su crueldad (*Sobre la Clemencia* I 12,1).

desiderium – Desear, querer, necesidad, lo que se desea.

En *Los Beneficios* V, XXII, el término se reduce a querer algo. Aludiendo a quienes olvidan agradecer lo que se ha recibido, Séneca explica que estas personas no son tan malas como los ingratos, ni tan buenas como los agradecidos; han olvidado que aquel que les ha hecho el beneficio probablemente quiere que se retribuya. El término se entiende de la misma forma en *Los Beneficios* V, XXII. Pero, en la *Epístola* 5, 5, su uso da un giro particular al enlazarlo con voluptuosidad y pasiones, pues se explica que tanto el apetecer cosas refinadas como rehuir de las corrientes y accesibles, es una locura.

En la *Epístola* 78, 2, el deseo se enlaza con una cuestión anímica. Séneca, siendo joven, quiso quitarse la vida, pero la flaqueza de ánimo de su padre, su falta de fortaleza, se lo impidió. Aquí, deseo no está vinculado a alguna cuestión material; es un querer personal, íntimo, asociado con el morir y el no lastimar a otro, el padre de Séneca. Finalmente, en la *Epístola* 92, 4, el deseo tiene una connotación negativa, pues aquel que ya posee lo honesto no necesita desear nada.

fortuna – Oportunidad, suerte, destino, prosperidad, condición, riqueza, propiedad.

Si bien en las obras de Séneca se utiliza el término fortuna como riqueza material, su significado predominante se encuentra vinculado con el destino y con todo aquello a lo que el ser humano debe enfrentarse cotidianamente, sin necesariamente poderlo controlar. Así, por ejemplo, en *Hércules Loco* 325 y 524 y en *Medea* 219, la fortuna es calificada, respectivamente, de injusta al nunca considerar las virtudes de aquel a quien afecta; de poco justa con los buenos, cuando se trata de premiarles; y de voraz caprichosa, cuando actúa. Además, entendiendo fortuna como suerte, en *Los Beneficios* I V, se explica que los bienes materiales que son erróneamente valorados como tales, en realidad pueden ser siempre arrebatados por la fortuna o por el agravio que alguno cometa en contra de otro.

Otros dos ejemplos serían cómo, en *Sobre la Clemencia* I 1,2, el emperador se asume con tanto poder que indica que de su boca sale todo aquello que la fortuna ha estipulado le suceda a alguien y cómo, en la *Epístola* 13, 3, se asocia la fortuna con todo aquello que Lucilio ha logrado vencer, aun cuando ella tiene sus caprichos (*Epístola* 13, 11).

habitus – Hábito, consideración, estado, criterio, condición, expresión de algo.

Séneca relaciona este término con la práctica común y sistemática de hacer algo, por ejemplo, con las costumbres de la sociedad romana. El cordobés señala que los virtuosos no logran sus objetivos, porque imitan lo que la sociedad acostumbra a hacer. Así, “[...] la

muchedumbre de gente que obra mal provoca el hábito de obrar mal [...]” (*Sobre la Clemencia* I 22, 2).

El depositar la responsabilidad de las acciones individuales en las malas costumbres y los hábitos de la sociedad está presente también, por ejemplo, en la *Epístola* 18, 2; la *Epístola* 39, 6; la *Epístola* 68, 4 y la *Epístola* 114, 13. Para reafirmar esta posición, explica que los hábitos de la ciudad, al ser siempre cambiantes, no contribuyen con la virtud, pues esta no es asidua al desequilibrio, al movimiento. Por ello, lo que acontece en la ciudad, al igual que en los espectáculos (*Epístola* 7, 2), no es bueno para aquel que desee llevar una vida virtuosa. Básicamente, la decadencia de las costumbres afecta al individuo y a la comunidad misma (*Epístola* 114, 2).

De igual manera, el término refiere a que una conducta o cualidad, buena o mala, se convierta en algo frecuente, porque “[...] el trato prolongado infunde apego tanto a lo malo como lo bueno” (*Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 1,3). En los casos en que el impulso de esa conducta nace del alma, corresponde conservarlo y practicar la conducta (*Epístola* 16, 6). Esto último se relaciona directamente con la clemencia como medida alterna de justicia, pues aun cuando Séneca no explicita que la clemencia debe ser un hábito, es en *Sobre la Clemencia* II 2, 2, donde afirma que el ímpetu natural hacia la mansedumbre y la bondad debe convertirse en criterio de acción del emperador.

honestus – Distinguido, honorable, respetado, honesto, digno.

El término se utiliza como calificativo de personas o acciones. Así, Catón es hombre de honor y es honroso estudiar en cualquier momento (*Epístola* 36,4). Toda acción, si no media en ella alguna forma de coacción, es honesta, porque no puede ser honesto lo que no es libre. (*Epístola* 66,16-17).

Si se actúa de manera honesta se llega a la felicidad (*Epístola* 74,1), porque existe una relación directa entre el bien y lo honesto (*Epístola* 118,10), y, la felicidad, es un bien. Debido a que una de las caras de virtud es la honestidad, todo aquel que desee llegar a la virtud y hacer de ella el parámetro de sus acciones, actuará con honestidad, enfrentará con más entereza todo lo adverso que deba superar (*Epístola* 76, 18-21).

Finalmente, lo honesto está asociado con el cumplimiento del deber, ya que se considera honesto: “[...] aquello que se funda en la noción justa del deber, como el cuidado filial del padre anciano, la ayuda al amigo indigente, una valiente campaña militar, un consejo prudente y moderado” (*Epístola* 120, 2).

imperium – Imperio (como extensión territorial), orden o mandato, poder, dominio de sí, autoridad, rey, poder supremo y Estado.

Algunos ejemplos de usos del término son los siguientes. Refiriéndose al imperio, en *Hércules Loco* (740-741), se afirma que aquel que administre el imperio con mansedumbre, sin mancharlo de sangre y respetando la vida, después de hacer un largo recorrido de vida feliz, irá al cielo. En *Medea* 195, se muestra su uso como mandato, cuando Creonte le indica a ella que siendo justa o injusta la orden de un rey, debe acatarse.

Imperium, como poder, se encuentra en la *Consolación a Marcia* 20,3, cuando se afirma que la muerte es la que puede liberar del poder despótico; en la *Consolación a Polibio*, al insistir en que el poder se guarda mejor con favores que con armas; y en *Sobre la Clemencia* I 7, 2, al catalogar como justo a aquel que ejerza el poder de manera benévola. También se vincula el término con el dominio de sí en la *Epístola* 94, 60, cuando por echar los vicios afuera, se logra un dominio útil para aquel que lo haga.

Además, debe agregarse que al poder definir imperium como una forma de poder, este no es homogéneo, ni como concepto ni en la forma en que se ejerce, por lo que es necesario diferenciar entre el poder como un verbo (*possum*), el poder individual vinculado a la autoridad que deviene del prestigio y el poder como institución política.

indifferens – Indiferente, ni bueno ni malo, ajeno a algo.

Los indiferentes corresponden a aquello que, por sí mismo, no es ni bueno ni malo y sobre lo cual no puede emitirse juicio alguno. Por ejemplo, la enfermedad, la pobreza, la riqueza, el destierro y la posición política, al igual que la libertad, la esclavitud y la ciudadanía romana, son indiferentes en tanto están a disposición de todos y, en ese sentido, por sí mismos no marcan ninguna diferencia entre las personas. Lo que hace la diferencia es el uso que de ellos se haga, apegándose o alejándose de la virtud.

La razón de ser de las acciones humanas es la virtud. Lo indiferente, que puede ser preferible, útil o conveniente, no deberá nunca convertirse en el objetivo o finalidad de las acciones humanas. Se ejemplifica esto en la controversia senequiana en relación con las riquezas y el dinero (*Sobre la Vida Feliz* 22). Ambos son preferibles, pueden ser útiles e, incluso, convenientes, pero nunca deberán ser la finalidad hacia la cual una persona dirija sus acciones. Las riquezas agregan comodidad al sabio, pero lo que debe interesar es la virtud. Por ello, se afirma que “[...] la materia de la acción no cambia la virtud” (*Epístola* 66,15).

ignoscere – Perdón, absolver, disculpar, indultar.

El uso predominante que hace el cordobés de este término es el de perdonar. Particularmente, esta palabra está presente en *Sobre la Clemencia*, debido a que Séneca necesita diferenciarla de misericordia y compasión. La clemencia no es perdón, porque

perdonar es absolver de un castigo a quien, habiendo cometido una falta, lo merece (*Sobre la Clemencia* II 7,1).

Séneca es precavido con el acto de perdonar, el cual no debe hacerse a la ligera, “[...] pues es tan cruel perdonar a todos como a ninguno” (*Sobre la Clemencia* I 2, 2). Tal es la precaución que recuerda que, si se trata de perdonar, habría que perdonar a todo el género humano, pues todos y cada uno han incurrido en algún error (*Sobre la Ira* II 10,2).

Finalmente, Séneca relaciona el perdón con la clemencia y recalca que quien más lo ha necesitado para sí, lo niega a otros (*Sobre la Ira* II 34, 4). Esto es de importancia, porque permite afirmar que los poderosos que aplican la clemencia, probablemente también la necesitaban para ellos mismos, razón por la cual le explica a Nerón que, al perdonar a otros, se está perdonando a sí mismo (*Sobre la Clemencia* I 5,1).

iustitia – Justicia, equidad, corrección.

La justicia es un bien y un deber. Es un bien, tanto para quien la administra y para quien la recibe (*Epístola* 102, 19), al igual que lo son la fortaleza, la piedad y la fe (*Los Beneficios* II XXXI). Es un deber que va más allá de lo estipulado en las leyes (*Sobre la ira* I 13), por el hecho de que el cordobés no la ubica solo en los espacios jurídico-legales, sino que amplía sus alcances al respaldar su doctrina en la humanización de las relaciones interpersonales.

mores – Costumbre, hábito, manera, moda, carácter, comportamiento, moral, moralidad.

Con el término *mores*, se designan los hábitos y formas en que las personas hacen las cosas, la manera en que se llevan a cabo sus acciones cotidianas. Las costumbres estarán mediadas e, incluso, determinadas por los parámetros o reglas que la misma sociedad establezca como referentes para valorar la conducta. Nunca estarán desvinculadas de la ética, por ello, Séneca afirma que es en ellas, por ejemplo, en el hecho de ser honesto, donde se encuentran los criterios para determinar quién se acerca o se aleja a la condición de ser virtuoso (*Epístola* 66, 23). Una muestra del uso del término se encuentra en *Sobre la Ira* I 11-5, apartado en que se explica que el trato que debe darse a los enemigos no tiene por qué ser mediado por la ira, sino que, más bien, lo que corresponde es enseñarles la reflexión y las costumbres romanas.

officium – Tarea, obligación, bondad, servicio, oficio.

En *Sobre la Vida Feliz* 11, 2, *officium* es función, por ejemplo, la que cumple la virtud al catar los placeres. Mientras que, en *Sobre la Tranquilidad del Ánimo* 13,1, se hace referencia a las obligaciones habituales, a las tareas comunes que se realizan en el diario

vivir, las cuales, debido a que están dirigidas a la virtud, obligan a la coherencia entre palabras y hechos (*Epístola* 20, 2). En *La Consolación a Helvia* 18,8, Séneca le pide a su madre que se dedique a educar a Novatila, ya que los deberes impulsados por los preceptos (*Epístola* 94, 37) son ocupaciones honestas que sirven como remedio sagrado ante el dolor.

En *Los Beneficios* II XXXI, la palabra *officium* significa el cumplimiento de aquello para lo que algo está hecho. Así, la mano cumple la función de haber lanzado la flecha; quien navega correctamente llega a puerto y, en el caso del beneficio, quien lo otorga desea que se reciba de manera grata; si esto fue así, el que otorga el beneficio ha cumplido su función. Para Séneca, según *Los Beneficios* II XVIII, todo *officium*, entendido como cualquier tarea, requiere de dos partes: el que entrega y el que recibe. Además, según *Los Beneficios* II XXXII, todo aquel que recibe un beneficio debe retornarlo; de lo contrario, queda en deuda.

También se aplica el término relacionado con supuestos órdenes diferenciadores naturales, que llevan al cumplimiento de ciertos deberes específicos, por ejemplo, por ejemplo, cuando se afirma que las mujeres y los hijos están en la obligación de ayudar (*Los Beneficios* II XXIII).

Otras acepciones del término son: como beneficio recibido (*Los Beneficios* V, XXII); en el campo de lo político, como un servicio y no como una forma de dominio (*Epístola* 90, 5); como acción, que permite la prolongación de la vida (*Epístola* 112, 3) y como protección a los congéneres (*Epístola* 104, 3).

parco – Ser precavido, considerado, cauto, indulgente, poco severo.

El uso de la palabra *perdón* como significado de *peperci* da cuenta de la laxitud del cordobés en la forma en que utilizó diferentes palabras asociadas con el término clemencia, dentro de las cuales se está: *venia*, *ignoscere*, *donare* y *parcere*.

Un ejemplo de lo señalado anteriormente es la afirmación que Séneca le hace a Nerón cuando intenta darle una razón más para que sea clemente. El cordobés le dice que “[...] si perdona a otros, se perdona a sí mismo” (*Sobre la Clemencia* I 1,2) con lo cual incurre en contradicción pues ya él ha establecido que la clemencia no es perdón.

La palabra que se encuentra en la traducción de C. Codoñer (2007) es *perdón*, pero también ella utiliza el término *consideración*; mientras que *peperci* es traducido por S. Braun (2011), como misericordia y por C. Codoñer (2007), además de perdón y como respeto (*Sobre la Clemencia* I 1,2).

De igual manera, a lo anterior se suma que la problemática de la comprensión de los términos, no se reduce únicamente a lo que cada traductor y analista quiera entender por las palabras originales del latín, si no que se vincula a los idiomas, pues, siempre haciendo referencia al mismo apartado del texto, lo que en inglés es *pity* (piedad), para S. Braund, corresponde a *miser cordia* en latín; mientras que para C. Codoñer, es *perdón*.

prudencia – Discreción, sensatez, sabiduría, prudencia, capacidad de predicción.

El cordobés, en el contexto de lo que implica su destierro, al discutir sobre los bienes materiales extravagantes y lo básico que realmente se necesita para vivir, incluye la prudencia como una de las cualidades propias del ambiente doméstico de una choza donde reine la virtud (*Consolación a Helvia*, 9,3). Luego, siempre en relación con los bienes materiales, con las riquezas, explica que el sabio debe ser dadivoso pero que, antes de dar, debe ser cauteloso, debe ser prudente en la escogencia de aquellos a quien desee otorgarles beneficio, porque el acto de dar no es fácil, el que da debe rendir cuentas de lo recibido y lo gastado, a la vez que los motivos de la dádiva tienen que ser justos (*Sobre la Vida Feliz*, 23,5 y 24,1).

Por otra parte, discutiendo sobre el análisis de los agravios y su relación con la necesidad del control de la ira, explica que Diógenes recibió un escupitajo durante un proceso legal y lo soportó con prudencia al afirmar: “No me enfado, sino que estoy dudando si es lógico enfadarme” (*Sobre la Ira* III 38,1). Este ejemplo que brinda el cordobés es de importancia, porque da a conocer precisamente lo que se necesita para poder ser clemente: analizar hasta qué punto es conveniente dar cabida a las pasiones cuando se recibe una ofensa y valorar de qué manera, la emergencia de la pasión ayuda o no a resolver el problema.

Séneca incluye la justicia, el valor y la prudencia como los bienes que a ningún sabio le pueden ser arrebatados (*Epístola* 9,19), bienes que ayudan, junto con la paciencia y la constancia, a sufrir con fortaleza los avatares de la vida. En el caso específico de la prudencia, ella como virtud favorece la correcta toma de decisiones (*Epístola* 67,10-11), incluida la decisión de la propia muerte (*Epístola* 77, 6), a la vez que impone moderación y sobriedad al uso de los bienes (*Epístola* 74, 19).

ratio – Razón, razonamiento, regla, norma.

El uso de *ratio* y sus derivados refiere primordialmente a la racionalidad como capacidad distintiva del ser humano al compararlos con los animales (*Epístola* 76,10). Los seres humanos comparten con los dioses la cualidad de ser racionales, pero en los dioses la razón es perfecta, mientras que en los humanos es perfectible (*Epístola* 92,27).

La medida debe ser el referente de todas las acciones humanas y esto solo será posible si se ha sido educado y regulado por la razón desde el principio, porque si no es así, no se podrán cumplir todas las exigencias de la acción moral, es decir, que se sepa cuándo se debe actuar, en qué medida, con quién, de qué manera y por qué (*Epístola* 95,5). Pero, cuando se atiende a la razón en todo lo que se realiza, se llegará a la cumbre tranquila de la sabiduría (*Epístola* 84,11-13) y de la felicidad (*Epístola* 92,2), por el hecho de que la razón será la que impondrá medida en todo lo que al ser humano concierne. Así que, por ejemplo, si se trata de escoger un vestido, de cenar o de caminar, el problema no está en el vestido, la cena o el acto de caminar, sino en no permitir el exceso o inadecuación. Es la razón

la que modera para que se escoja el vestido correcto, se cene la cantidad adecuada y se camine de la mera correcta (*Epístola* 92,11).

sapientia – Entendimiento, tener sentido, sabiduría, prudencia.

En la *Epístola* 117, se discute sobre la diferencia entre la sabiduría y el ser sabio, discusión que para el cordobés es una pérdida de tiempo pues ambos son bienes y, por ende, deseables. Cuando se refiere a ser sabio, la sabiduría se ubica como cualidad de aquel que la posee y a eso que se posee le denomina sabiduría. La sabiduría es explicitada en esta *Epístola* como una disposición del ánimo, que le permite a cada uno discernir qué se debe evitar y desear y qué ejercicios deben llevarse a cabo para fortalecer el espíritu humano, que es siempre vacilante. La sabiduría difiere de la filosofía específicamente porque el ejercicio de esta es el camino que se debe seguir para llegar a ser sabio. La filosofía, como se señala en la *Epístola* 90, 3, tiene como fin descubrir la verdad de las cosas divinas y humanas, y todo aquello donde las virtudes se enlazan y están coordinadas entre sí.

utilitas – Ventaja, utilidad.

La utilidad se relaciona con el provecho, la ventaja, el beneficio que deviene de una acción, ya sea para el individuo o para el grupo social. Como lo explica P. Ramis (1974, p.95), Séneca, dándole a *utilitas* el alcance más amplio posible, considera absurda cualquier actividad que no tenga otro objetivo más allá que ella misma. Así, será útil al humano acercarse a la filosofía, porque esta es un instrumento para llegar a la sabiduría. En este sentido, no se podría desligar la utilidad del bien, ya que en el pensamiento senequiano, la razón de ser de las acciones y el provecho que se pueda tener de algunos recursos de orden material, es la virtud.

Sobre los límites y problemas del grado y forma de utilidad que puede presentar un objeto material o una acción humana, dos textos senequianos parecen ser los más relevantes: por un lado, *Los Beneficios*, donde se trabaja el qué y cómo de dar y recibirlos; por otro, *Sobre la Clemencia*, donde Séneca no responde con suficiencia sobre por qué, si la clemencia es una virtud, ella trae beneficios al emperador, aun cuando la virtud debería de buscarse por sí misma, sin esperar nada a cambio.

Precisamente, por el vínculo de la utilidad con la ética, con el bien, es que se presenta la controversia sobre la tenencia o no de riquezas, problema que el cordobés resuelve dando énfasis a cómo se usan los recursos materiales y no así a la cantidad que se tenga de ellos.

volō – Querer, desear, preferir.

En los textos de Séneca, la mayoría de las apariciones de *volō* corresponden con el uso común de la palabra como querer. Algunos ejemplos se pueden encontrar en los siguientes casos. Séneca quiere que su madre se incluya entre esas mujeres fuertes que él le ha puesto como ejemplo para sobrellevar la pena (*Consolación a Helvia* 16,7) y desea mostrarle formas de consuelo que ella tiene (*Consolación a Helvia* 18,1); quiere excusar a los dioses de la obligación de retribuir los beneficios (*Los Beneficios* IV, XXXI); quiere ver cómo Liberal se desenreda de sus propias argumentaciones, vinculadas a si se puede o no dar al sabio algún beneficio; asimismo, quiere que Lucilio posea riquezas, pero que las mire con cautela al saberlas perecederas (*Epístola* 18,13).

En relación con hacer el bien a los otros, en *Sobre la Clemencia* II 6, se usa *volō* para señalar la intención de que el hombre bueno realice todo aquello que contribuya al bien de los otros sin caer en la misericordia, pasión característica de las mujeres, quienes se duelen por lo que acontece a otros, sin mirar las razones de lo acontecido.

voluntas – Desear, propósito, buena voluntad, favor, consentir.

En *Los Beneficios* I V, la palabra voluntad se relaciona con aquello que hizo que la persona diera el beneficio, el acto anímico de entregar a alguien lo que se quiera entregar. El beneficio no es en sí lo material que se recibe, sino que radica en haber sido depositario de la intención del benefactor. No debe entregarse tardíamente, pues esto hace que aquel que lo recibe dude; por ello, Séneca explica que, si se entrega a su debido tiempo, la voluntad de quien lo entregó luce en lugar de ocultarse (*Los Beneficios* II XXV).

Con un cambio de significado, pero no alejado de los anteriores, se presenta *voluntas* se relaciona con fuerza, entendida esta última como un motor de acción y, en ese sentido, asociada con aquello que hizo que la persona diera el beneficio, el acto anímico de entregar o de hacer algo (*Los Beneficios* V, II).

En relación con el dominio de las pasiones, es en *Sobre la Clemencia* I 8, donde *voluntas* se asocia con deseo o entereza para hacer o no hacer algo. Se afirma esto debido a que, en ese apartado, Séneca establece que la voluntad debe aparecer antes que la causa para ensañarse contra alguien. Puede haber conocimiento de las causas para el ensañamiento, pero este podrá no activarse a causa de la voluntad (*Epístola* 92, 3). Tal es así que, de manera directa, en la *Epístola* 95, 57, se indica que “la acción no será recta si no fuere recta la voluntad, porque de la voluntad procede la acción. A su vez, la voluntad no será recta si no fuere recta la disposición del alma, porque de ésta procede, en efecto, la voluntad”.

Por otra parte, en la *Epístola* 6, 3, *voluntas* se utiliza como sinónimo de querer, al expresar que será un mismo querer el que hace que los seres humanos se asocien en el amor de lo honesto. En la *Epístola* 16,1, se explica que, para mantener la firmeza de ánimo, lo que

se requiere es voluntad, que podría entenderse como la capacidad de apegarse a un objetivo. Ahora, si es necesaria la voluntad para mantenerse en una tarea, también es por ella que se decide asentir a lo que se desea mantener o lograr, situación que se explica en la *Epístola* 74, 11, cuando la voluntad se asocia con el proceso de conocer y con la posibilidad de mantener metas y de realizar actos.

virtus – Fortaleza, poder, coraje, bravura, virtud, carácter, excelencia, lo propio del hombre (virilidad).

Debido a que Séneca deposita en los seres humanos la semilla de la virtud (*Epístola* 66, 3 y *Epístola* 90, 46), ella es accesible a todos, en todos está presente y a todos convida (*Los Beneficios* III VXIII).

La virtud es aquello a lo que todo ser humano está llamado y lo que le deparará verdadera dicha (*Sobre la Vida Feliz* 16,1). La cualidad de ser virtuoso y el mantenimiento de una vida virtuosa se ponen a prueba porque el ser humano es débil y en la mayoría de las ocasiones, en lugar de inclinarse a su bondad natural, actúa con malevolencia. Además, día con día debe enfrentar múltiples trabas que comprometen su entereza ante la adversidad; por ejemplo, el ultraje (*Sobre la Firmeza del Ánimo* 9,3),

A lo anterior, debe agregarse que las virtudes son perfectas (*Epístola* 81,19) o defectuosas y están presentes en espacios cotidianos o políticos. Serán perfectas aquellas que son suficientes en sí mismas y que no requieren de nada extra para ser tales, por lo que el proficiente las desea sin esperar nada a cambio. Serán defectuosas aquellas virtudes que para ser tales requieren de alguna añadidura (*Epístola* 66, 9) y que ofrecen beneficios complementarios, como es el caso de la clemencia.

REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

- Séneca, L. A. (1941). *Tratado de Los Beneficios*. Santiago, Chile: Ercilla.
- Séneca, L. A. (1943). *Cuestiones Naturales*. Madrid, España: Aguilar.
- Séneca, L. A. (1946). *Tratados Morales: Tomo II*. México: Universidad Autónoma de México.
- Séneca, L. A. (1948). *Consolaciones*. México: Universidad Autónoma de México.
- Séneca, L. A. (1956). *Tratado de los beneficios*. Madrid, España: Ediciones Ibéricas.
- Séneca, L. A. (1987a). *Tragedias I*. Madrid, España: Gredos.
- Séneca, L. A. (1987b). *Tragedias II*. Madrid, España: Gredos.
- Séneca, L. A. (1991). *Tratados Morales: Tomo I*. México: Universidad Autónoma de México.
- Séneca, L. A. (1998). *Tragedias I*. México: Coordinación de Humanidades.
- Séneca, L. A. (2001a). *Consolaciones & Apocolocintosis*. Madrid: Gredos.
- Séneca, L. A. (2001b). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Séneca, L. A. (2001c). *Epístolas Morales a Lucilio I*. Madrid: Gredos.
- Séneca, L. A. (2001d). *Epístolas Morales a Lucilio II*. Madrid: Gredos.
- Séneca, L. A. (2007). *Sobre la Clemencia*. Introducción y traducción de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos.

VERSIONES DE SOBRE LA CLEMENCIA

- Braund, S. (2009). *Seneca: De Clementia*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Codoñer, C. (2007). *Séneca: Sobre la Clemencia*. Madrid, España: Tecnos.
- Hadas, M. (1968). *On Clemency*. En: *The Stoic Philosophy of Seneca*. W.W. Norton & Company. New York-London.
- Préchac, F., y Oltramare, P. (1921). *Sénèque: De la Clemence*. París, Francia: Société d'Édition les Belles Lettres.
- Kaster, R. (2010). *On Clemency*. En: *Seneca, Anger, Mercy, Revenge*. Translated by Robert A. Kaster and Martha C. Nussbaum. University of Chicago Press.

OTRAS FUENTES PRIMARIAS

- Aristóteles. (1988). *La Política*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1993). *Ética Nicomaquea*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Cicerón. (2002). *El orador*. Madrid, España: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV: La República*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III: Fedro*. Madrid, España: Editorial Gredos.

- Platón. (1992). *Diálogos VII: Alcibíades*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Platón. (2011). *Diálogos I: El Protágoras*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Maquiavelo, N. (1987). *El Príncipe*. Costa Rica: Editorial Costa Rica.

FUENTES SECUNDARIAS

- Acevedo, W. (2012). Cristianismo naciente y filosofía estoica romana. *Revista académica e institucional de la UCPR*, (92).
- Annas, J. (1995). *The morality of happiness*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Angotta, M. (1967). La búsqueda de la sabiduría en Séneca. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. N° 20, pp. 13-24.
- Arce, J. (2012). Capítulo II: Roma. En F. Vallespín (Ed.), *Historia de la Teoría Política I* (pp. 167-215). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Aranda, F. (2008). Idea de Justicia. En: Diccionario latinoamericano de bioética / dir. Juan Carlos Tealdi. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Armisen-Marchetti, M. (2006). Les ambiguïtés du personnage de Néron dans le *De clementia* de Sénèque. *Vita Latina*, (174), 92-103.
- Assís, M., y Giménez, M. (2002). Conflicto de poderes en la Roma imperial (s. I d.C). *Circe*, 7, 35-59.
- Astrana, L. (1947). *Vida Genial y trágica de Séneca*. Madrid, España: Editorial: Gran Capitán.
- Balmaceda, C. (2007). Virtus Romana en el siglo I a.C. *Gestión*, 25 (1), 285-304.
- Barrasús, J. (2013). De la res publica al Imperium: Poder y subjetividad en la Roma Imperial. *HYBRIS: Revista de Filosofía*, 4 (1), 39-71. doi: 10.5281/zenodo.10371
- Baraz, D. (1998). Seneca, Ethics, and the Body: The Treatment of Cruelty in Medieval Thought. *Journal of the History of Ideas*, 59 (21), 195-215.
- Barrow, R. (2010). *Los romanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, R. (2004). *Crime and punishment in the ancient Rome*. Nueva York, Estados Unidos: Taylor & Francis e-Library.
- Bergua, J. (1958). *Estudio biográfico*. En Seneca, El libro de Oro: Seguido de los pensamientos escogidos y el *Tratado de Los Beneficios* (pp. 5-60). Madrid, España: Ediciones Ibéricas.
- Blásquez, J. (1999). Nerón, el mecenas asesino. *La aventura de la Historia*, (12), 48-56.
- Boeri, M. (1999). Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia. *Anuario Filosófico*. 1999 (32) 193-224.

- Boeri, M. (2014). *Lo justo lo es por naturaleza, no por convención: Los argumentos estoicos en contra de la esclavitud y la doctrina de la οἰκείωσις*. *Circe*, 18(1), 19-37.
- Bouza-Brey, L. (1991). Una teoría del poder y de los sistemas políticos. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (73), 119-164.
- Cabello, P. (2014). La esclavitud en los escritos de San Pablo y Séneca: Un estudio comparativo. *Anthologica annua*, (61), 53.
- Cabezas, M. (2010). Autonomía y emocionalidad en el agente moral. *Factótum: Revista de Filosofía*, 7, 76-85.
- Cachanosky, J. (1990). Selección de escritos de John Stuart Mill. *Revista de Estudios Públicos*, (37), 269-295.
- Codoñer, C. (2006). Notas a algunos pasajes del "De clementia" de Séneca. *Voces*. Nº 17, 2006, págs. 29-39.
- Cappelletti, A. (1996). *Los estoicos antiguos*. Madrid, España: Gredos.
- Castejón, R. (1967). *La filosofía jurídica de Séneca*. *Anuario de filosofía del derecho*, 443-445.
- Castillo, A. (2010). La pasión y la vida moral: Una mirada desde el estoicismo. *Revista Légein* Nº 10, enero – junio. Pp. 33 - 48
- Castro, P. (2011). La misión civilizadora de Roma: Notas sobre la clemencia y la auto-representación romana; Una revisión a las relaciones diplomáticas entre roma y los pueblos de las Galias (S. I. A. C.). *Intus-Legere: Historia*, 5(1), 39-64.
- Champlin, E. (2008). *Nerón*. México: Fondo de Cultura Económica.
- César, C y J, Goñi. (Septiembre, 1997). La concepción del ser humano según Séneca (bases para una unidad didáctica). M. Rodríguez-Pantoja (Coord.), *Séneca, dos mil años después* (pp. 803-810). Congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento, Córdoba.
- Cid, R. (2014). Imágenes del poder femenino en la Roma Antigua, entre Livia y Agripina. *Asparkía*, (25), 179-201.
- Contreras, R. (1975). Séneca preceptor de Nerón. *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles*, 95, 31-74.
- Coronel, M. (2013). La pedagogía vital de Séneca: Enseñanza para vivir moralmente y comportarse cívicamente. *Educación XXI*, 16(2), 83-96.
- De la Boétie, E. (2016). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, España: Virus Editorial.
- De Oliveira, L. (1997). Sêneca: Reflexões sobre a Vontade. *Hypnos*, 2(3), 119-126.
- De Oliveira, L. (2000a). Aristóteles e a dignidade da política. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 2, 59 - 72.
- De Oliveira, L. (2000b). Sêneca e a Clementia no poder. *Hypnos*, 6, 109-117.

- Del Hierro, J. (2013). Legitimidad y legalidad. *Eunomía: Revista en cultura de la legalidad*, 0, 179-186.
- Díaz, J. (2013). *Séneca: Estudio introductorio*. Madrid, España: Gredos.
- Dimatrova, A. (2018). Seeming Contradiction in the Use of Misericordia in Seneca's De Clementia. En R. Kuntner, L. Unuk (Eds.), *Glas: Graecae Latinaeque Antiquitatis Studentes* (150-156).
- Ducos, M. (1993). La réflexion sur le droit pénal dans l'oeuvre de Sénèque. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 44(133-135), 443-456.
- Duplá, A. (2008). La «constitución romana» como mecanismo de inclusión y exclusión. *Studia Historica*, 26, 21-38.
- Eager, M. (2016). *Seneca's influences with Nero* (Tesis de doctorado). Universidad de Oxford, Reino Unido.
- Ehrhardt, M. L. (2001). *Vir Virtutis: A construção da imagem do príncipe perfeito nos escritos de Lucius Seneca. Dissertação* (Tesis de maestría en Historia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Eliopoulos, P. (2011). The Concept of Non-violence in the Philosophy of the Imperial Stoa. *Philosophy Study*, 1(1), 28-40.
- Elorduy, E. (1965). *Séneca I: Vida y escritos*. San Diego de Siloe, España: Editoriales ALDECOA.
- Elorduy, E. (1968). Séneca, preceptor de Nerón. *Actas del III Congreso Español de Estudios Clásicos*, Vol. 1, 1968, págs. 41-84.
- Eslava, J. (2001). Nerón artista y monstruo. *Historia y Vida*. N° 405, pp. 34-43.
- Ferrando, J. (1971). Poder y legitimidad. *Revista de estudios políticos*, (180), 5-28.
- Fernández, P. (1990). El incendio de Roma del año 64: Una nueva revisión crítica. *Espacio, tiempo y forma: Serie II Historia Antigua*, (3), 61-84.
- Fernández, P. (1991). Nerón y el neronismo: Ideología y mito. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, (4), 199-222.
- Ferrinni, C. (2017). *Derecho penal Romano*. Madrid, España: Marcial Ponds.
- Fontán, A. (1989). La monarquía de Séneca. *Gerión: Estudios sobre la antigüedad en el homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*, 219-246.
- Fontán, A. (2001). *Epístolas morales a Lucilio: Introducción*. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Friedländer, L. (1967). *Juegos y espectáculos romanos: Desde Augusto hasta el fin de los Antoninos; Citius, Altius, Fortius*.
- Gagin, F. (2006). *Las pasiones en el estoicismo. Estudios filosóficos*, (4), 187-199.
- Galbraith, J. (2013). *Anatomía del poder*. México: Ariel.
- García, J. (1972). Séneca en el pensamiento pedagógico de la antigüedad cristiana y del medioevo. *Revista Española de Pedagogía*. XXX. - NÚM. I 18. - ABRIL-JUNIO, 1972.

- García-Borrón, J. (1956). *Séneca y los estoicos*. Barcelona, España: Gráficas Marina.
- Gomperz, Th. (2000). *Pensadores Griegos*. Tomo III. Aristóteles y sus sucesores. Barcelona: Herder Editorial.
- Goodwin, B. (1988). *El uso de las ideas políticas*. Barcelona, España: Península.
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. Londres: The University of Chicago Press.
- Griffin, M. (1974). *Imago Vitae Suae*. En C. Costa (Ed.), *Seneca*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Griffin, M. (2003). *Seneca: A philosopher in politics*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Grimal, P. (2013a). *Séneca o la conciencia del Imperio*. Madrid, España: Gredos.
- Grimal, P. (2013b). *Séneca*. Madrid, España: Gredos.
- Guzmán, A. (2013). Demonios, fantasmas y máscaras en la antigüedad. *Emerita*, 1 (1), 183-202. doi: 10.3989/emerita.2013.09.1210
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, España: Ediciones Ciruela
- Herrero, I. (2012). Antecedentes históricos del indulto. *Revista de Derecho UNED*, (10), 687-709.
- Huidobro, M. (2018). Propaganda política en la literatura romana: Séneca y la Apocolocytosis Divi Claudii. *Antigua V: Estudios Interdisciplinarios de Historia*, 306-312.
- Ibarzabal, S. (1994). *¿Coincidencias entre el pensamiento de L. A. Seneca y de San Pablo en torno a la esclavitud?* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, España.
- Ingerborg, B. Braren, I. (1994). ¿Cómo interpretar una teoría de Estado em Sêneca? XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos, 19 a 23 de septiembre de 1994, La Plata. En: Actas del XIII Simposio Nacional de Estudios Clásicos. La Plata: Universidad de la Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios Latinos. Memoria Académica.
- Juliá, V., Boeri, M., y Corso, L. (1998). *Las exposiciones antiguas de ética estoica*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Kyle, D.G. (2001). *Spectacles of dead in Ancient Rome*. Londres: Taylor & Francis e-Library.
- Lanz, C. (2012). El cuidado de sí y del otro en lo educativo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17 (56).
- Le Gall, J., y Le Glay, M. (1995). *El Imperio romano: El Alto Imperio, desde la batalla de Actium hasta la muerte de Severo Alejandro (31 a.C. - 235 d.C.)*. Madrid, España: Akal.
- Léon, H. Encore le De clementia. En: *Revue des Études Anciennes*. Tome 36, 1934, n°3. pp. 353-358.
- Long, A. (1994). *La filosofía helenística: Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Long, A. (2006). *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- López, J. (2009). El concepto de legitimidad en perspectiva histórica. *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, (18), 153-165.
- Madrid, R. (2018). El indulto y la labilidad del perdón. *Cuadernos sobre Jurisprudencia Constitucional*, (13), 237-254.
- Mangas, J. (2001). *Séneca o el poder de la cultura*. Barcelona, España: Debate.
- Manzano, V. (2004). La muerte de Catón de Útica: Conclusión ideal de la "Farsalia". *Estudios clásicos*, 46 (126), 33-58.
- Marlasca, O. (1995). Aspectos jurídicos en la obra de Séneca. *Estudios Deusto*, 43 (2), 125-153. doi: 10.18543/ed-43(2)-1995pp125-153.
- Malaspina, E. Ventures i desventures de la clementia entre Cèsar, Ciceró i Sèneca. In *Classicisme i anticlassicisme com a necessitats intel·lectuals*, Colloqui internacional del P.A.R.S.A., Barcelona, 27-30 d'octubre 2004, «Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica» 21, 2005, pp. 63-78.
- Mapelli, L. (1952), *Ensayo sobre las ideas filosófico jurídicas de Séneca*. Córdoba.
- Martínez, F. (2017). El regicidio en las partidas. *Clio & Crimen: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, (14), 59-84.
- Martínez, I. (2015). Exempla y crítica política en Roma: El Mecenas de Séneca. *Éndoxa: Series Filosóficas*, (36), 77-98. doi: 10.5944/endoxa.36.2015.12172
- Matilla, E. (1971). La esclavitud en Séneca. *Estudios clásicos*, Tomo 15, N° 62, 115-132.
- Martos, J. (1998). El concepto de placer en la ética estoica. *Florentia iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica*, N° 9, 1998, págs. 199-213.
- Mezarina, S. (2014). La problemática del indulto humanitario en el supuesto de crímenes de lesa humanidad: El caso Fujimori. *Ars Boni et Aequi*, 10 (1), 101-118.
- Mir, R. (1997). La Justicia y el Derecho en Séneca. *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*. ENERO-JUNIO 1997- AÑO LXVIII-NÚMERO 132, pp. 65-71.
- Mockus, A., y Corzo, J. (2005). Ley o moral: ¿cuál prima? *Análisis político*, 18 (54), 03-17.
- Montenegro, W. (1993). *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morana, C. (1997). L'éthique stoïcienne des sentiments: "Amor, Amicitia", Φιλανθρωπία. *Revue De Philosophie Ancienne*, 15(2), 189-222.
- Nybakken, O. (1939). Humanitas Romana. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 70 (1939), pp. 396-413.

- Nogales, D. (2006). Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): Un modelo literario de la realeza bajomedieval. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, (16), 9-39.
- Oller, J. (2009). Quan uellem nescire litteras: El De Clementia de Séneca i la seva aplicació durant el quinquennium Neronis. *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, 11 (2), 41-61.
- Ossorio, M y Cabanellas de las Cuevas, G. (2010). Diccionario de ciencias jurídicas políticas y sociales. Buenos Aires, Argentina: Heliasta.
- Orozco, E. (1966). Séneca y la idea de sabiduría. *Crisis: Revista española de filosofía*, (49-52), 167-175.
- Pacheco, F. (1980). *Introducción a la teoría del Estado*. San José, Costa Rica: EUNED.
- Pajón, I. (2018). Irracionalidad, barbarie y violencia en el De ira de Séneca: Una lectura política. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 35(1), 11-25. doi: 10.5209/ASHF.59176
- Petit, P. Petit, *Histoire générale de l'Empire romain*. Editions Du Seuil. Paris. 1974.
- Préchac, F. Notulae Vaticanae. Sur le De Clementia de Sénèque. En: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. Tome 69, 1957. pp. 49-74. doi: 10.3406/mefr.1957.7411
- Puga, M. (1965). En el XIX Centenario de la muerte de Séneca. *Revista de pedagogía*. Nº 132-133, 1965, págs. 281-287.
- Pineda, C. (2015). La influencia de la filosofía y la retórica en la educación de la República Romana. *Versiones*. 2ª Época, nº 7. Enero - junio de 2015. pp. 53-66. Medellín.
- Puga, M. (2008). Séneca y el pensamiento cristiano. *Estudios*, (237), 89-102. España: OdeMIH.
- Ramis, P. (1974). Teoría del quehacer filosófico en Séneca. *Revista Javeriana de Educación*, 8 (8-9), 87-133.
- Ricart, E. (2005). Situación jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano. *Res Publica Litterarum: Documentos de trabajo del Grupo de Investigación "Nomos"*, Nº 5.
- Rist, J. (1998). *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica.
- Rivera de Ventosa, E. (1965). La Filosofía de la Historia en Séneca. *Crisis: Revista Española de Filosofía*, (46-48), 377-403. Madrid, España: Librería Editorial AWGWSTINWS.
- Rivera, A. (2006). El republicanismo de Cicerón: Retórica, Constitución mixta y Ley natural en *De Republica*. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29 (2006). pp. 367-386.
- Rizakis, N. (2007). Los esclavos, el ocio y la educación en el Imperio Romano. *Estudios Históricos, Historia Antigua*, Nº. 25, 245-260.
- Roca, I. (1965). Humanismo de Séneca e ideal cristiano. *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 16(49-51), 357-384.

- Roca, I. (2010). *Introducción a las Epístolas Morales*. Madrid: Gredos.
- Roldán, J. (2018). El emperador maldito. Nerón, radiografía de un monstruo. *La Aventura de la Historia*. N° 236, pp. 26-31.
- Romm, J. (2014). *Dying every day: Seneca at the court of Nero*. Nueva York, Estados Unidos: Vintage Book.
- Rodríguez, C. (septiembre, 1997). Epistulae morales ad Lucilium: Séneca Cristiano. M. Rodríguez-Pantoja (Coord.), *Séneca, dos mil años después* (pp. 307-332). Congreso Internacional del Bimilenario de su nacimiento, Córdoba.
- Rincón, M. (2009). Mensajes cristianos en las Epístolas morales a Lucilio y otros escritos de Séneca. *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 222 (3), 697-747.
- Riquelme, J. (2013). Matizaciones del concepto 'clemencia' en el *De clementia* de Séneca y los precedentes histórico-filosóficos de este concepto. pp. 161-172. En: *Otium cum dignitate*. Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen. España: Universidad de Zaragoza.
- Ruiz, A. (2018). Gracia y justicia: El lugar de la clemencia (en torno a la pena natural). *InDreart: Revista para el análisis del derecho*, 1-25.
- Saavedra-Guerrero, D. (2000). Virtus y status en la sociedad romana imperial. *Studia historica: Historia Antigua*, (18), 225-242.
- Salles, R. (1998). El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción. *Tópicos: Revista de filosofía*, (14), 105-133. doi: 10.21555/top.v14i1.413
- San Vicente, J. (2017). Nerón, Auriga solar = Nero, solar auriga. *Arys*, (15), 187-214. doi: 10.20318/arys.2017.3840
- Sánchez, D. (2017). La construcción social de la propia muerte: El suicidio y el habitus aristocrático de la elite del Imperio Romano; Una reflexión a partir de ejemplos de Plinio el joven y Tácito. *Revista M*, 2 (4), 396-411.
- Sartori, G. (1995). *La política: Lógica y Método en Ciencias Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Segura, B. (2002). Tácito y los cristianos: La primera persecución. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos*, 22 (2), 445-461.
- Silva, J. (2018). *República e império em Sêneca*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2018.
- Solarte, A. (2004). Los actos ilícitos en el derecho romano. *Vniversitas*, (107), 692-746.
- Strauss, L. (1970). *¿Qué es la Filosofía Política?* Madrid, España: Ediciones Guadarrama.
- Suances, M. (1988). La aportación de Séneca al estoicismo romano. *Aldaba*, (12), 15-20. doi: 10.5944/aldaba.12.1988.20140
- Suetonio. (2010). *Vida de los Césares: Clásicos de Grecia y Roma*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Todolí, J. (1965). *La moral en Séneca. Crisis: Revista Española de Filosofía*, (46-48), 183-202. Madrid, España: Librería Editorial AWGWSTINWS.
- Traina, A. (1975). Lo stile 'drammatico' del filosofo Seneca. *L' Antiquité Classique*, 44 (1), 282-283.
- Vallés, J. (2007). *Ciencia Política: Una introducción*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Valero, J. (2016). «Alfonso de Cartagena intérprete de Séneca, sobre la clemencia: el presente del pasado», Atalaya.
[En línea]. URL: <http://journals.openedition.org/atalaya/1883>
- Veyne, P. (2013). *Séneca y el Estoicismo*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Vidal, F. (2001). La Responsabilidad civil. *Derecho PUCP: Revista de la Facultad de Derecho*, (54), 389-399.
- Villegas, C. (1995). Acción moral: De una moralidad estratégica a una moralidad de principios o solidaridad. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 27(3), 463-470.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad: Esbozo para una sociología comprensiva*. España: Fondo de Cultura Económica de España.
- Wilson, E (1971). *The greatest empire: a life of Seneca*. United Kingdom. Oxford University Press.
- Yela, J. (1947). *Séneca*. Barcelona, España: Labor.
- Zambrano, M. (1944). *El pensamiento vivo de Séneca*. Buenos Aires, Argentina: Losada S.A.
- Zamora, J. (2003). Las pasiones del Pórtico. Concepciones del πρῶτος en el estoicismo antiguo y medio. *Cuaderno gris*. Nº. 7, 2003 (Ejemplar dedicado a: Los sentimientos morales / coord. por Pura Sánchez Zamorano), págs. 23-44.
- Zeitlin, I. (2001). *Ideología y teoría sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Zingano, M. (2008). *Paideia, Virtud intelectual y virtud moral en la antigüedad*. Coord. G. Hoyos, *Filosofía de la Educación*, 29, 55-76. Madrid, España: Trotta.
- Zúñiga, F. (1997). Amnistía ante la jurisprudencia (derechos humanos como límite al ejercicio de la soberanía). *Revista de Derecho Político*, núm. 42, págs. 371-422.

FUENTES CONSULTADAS

- Albertini, E. (1923). *La composition dans les ouvrages de Sénèque*. Bibliothèques de l'Ecole française d'Athènes et de Rome - Série Athènes, 127. 1923 - 2019 De Boccard.
- Alvar, J., y Lozano, F. (2008). *Un tonto entre los dioses: Vilipendio del monarca. POTESTAS: Religión, poder y monarquía*, 1, 35-56.
- Barucello, G. (2010). No Pain, No Gain: The Understanding of Cruelty in Western Philosophy and Some Reflections on Personhood. *Filozofia*, 65 (2), 170-183.
- Bauman, R. (2000). *Human Rights in the Ancient Rome*. Londres, Inglaterra: Routledge.

- Beltrán, J. (2008). La amistad y el amor en el epistolario de Séneca. *Cuadernos de filología Clásica: Estudios Latinos*, 28(1), 17-41.
- Berger, A. (1953). Encyclopedic Dictionary of Roman Law. *Transactions of the American Philosophical Society*, 43 (2), 333-809. doi: 10.2307/1005773
- Blanco, A. (1966). Apuntes de la vida romana en la obra de Séneca. Cuadernos de la Fundación Pastor. N° 14, págs. 9-72.
- Blasco, J. (1992). La equidad, criterio auxiliar de la interpretación judicial. *Revista de Derecho*, (1), 62- 69.
- Boeri, M., y Salles, R. (2014). *Los Filósofos estoicos: Ontología, Física, y Ética*. Alemania: Academia Verlag.
- Borgery, A. (1922). Sénèque prosateur. Paris. Soicté d'edition «Les belles lettres»
- Bradley, K. (1988). Roman Slavery and Roman Law. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 15 (3), 477- 495.
- Bradley, K. (1994). *Slavery at Rome*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Braicovich, R. (2014). Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto. *Praxis Filosófica Nueva Serie*, (39), 157-169.
- Braicovich, R. S. (2015). Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el De ira de Séneca. *Ideas y Valores*, 64 (158), 85-105.
- Braund, S., y Gilbert, G. (2003). An ABC of epic ira: Anger, beasts, and cannibalism. En: S. Braund & G. Most (Eds.), *Ancient Anger Perspectives from Homer to Galen* (pp. 250-285). doi: 10.1017/CBO9780511482120.012
- Braund, S., y Most, G. (2003). *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. New York: Cambridge University Press.
- Buenaventura, C. (1992). La educación en la Hispania Antigua y Medieval. En: Historia de la Educación en España y América. Vol 1. págs. 96-106.
- Cárdenas, J. (2011). El conocimiento como forma de vida: El caso de los estoicos. *Hallazgos*, 8 (16), 85-103.
- Carrero, A. (2015). *Reconocimiento del valor esencial de la persona humana desde la argumentación filosófica de la dignidad* (Tesis de Maestría en Bioética y Biojurídica). Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Chiclayo, Perú.
- Castro, A. (2006). *Compendio histórico del derecho romano*. Madrid, España: Editorial Tébar.
- Codoñer, C. (1983). El adversario ficticio de Séneca. *Helmántica: Revista de filología clásica y hebrea*, 34 (103-105), 131-148.
- Codoñer, C. (2006). Notas a algunos pasajes del *De clementia* de Séneca. *Voces*, 17, 29-39.
- Croisille, J. M. Sénèque et Néron. In: *Vita Latina*, N°140, 1995. pp. 2-12; doi: 10.3406/vita.1995.932

- Courtil, J-C. (2014). *Torture in Seneca's Philosophical Works: Between Justification and Condemnation*. En: Seneca Philosophus. Edited by Jula Wildberger & Marcia L. Colish. de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
- Cuesta, J. (2012). Nerón como precursor del anticristo en la literatura Cristiana tardoantigua: Una aproximación crítica. *Antesteria*, (1), 379-390.
- De Lapechelle, F. (2005). Le peuple dans le De Clementia. *L'information litteraire*, 57, 15-21.
- De León, G. (2013). La educación en Roma. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, XLVI, 469-482.
- De Mingo, A. (2011). Vivir en público y paideia privada en las Cartas a Lucilio de L.A. Séneca, 23 (2) *Areté*, 277-302.
- Díaz, A. (2010). La filosofía antigua como "terapéutica del alma", ¿antecedente del psicoanálisis? *Educação Temática Digital*, 11, (esp.), 81-100.
- Ehrhardt, M. L. (2001). *Vir Virtutis: A construção da imagem do príncipe perfeito nos escritos de Lucius Seneca*. Dissertação (Tesis de maestría en Historia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Eliopoulos, P. (2011). The Concept of Non-violence in the Philosophy of the Imperial Stoa. *Philosophy Study*, 1 (1), 28-40.
- Fernández, J. (2006). El impero romano como sistema de dominación. *POLIS: Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 18, 75-114. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10017/5696>
- Flamerie de Lachapelle, G. (2007). Clementia. Recherches sur la notion de clémence à Rome, des origines à la fin des Julio-Claudiens. *L'information littéraire*, vol. 59 (1), 33-36.
- Fontán, A. (1989). La monarquía de Séneca. Gerión: Estudios sobre la antigüedad en el homenaje al profesor Santiago Montero Díaz, 219-246. García, C. (2003). *El sabio epicúreo y el sabio estoico*. *Daimon: Revista de Filosofía*, (30), 23-31.
- García, P. (2006). La injusticia, la ley y los Derechos Humanos en el pensamiento griego y romano. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 22 (42), 351-378.
- García-Borrón, J. (1972). Séneca en el pensamiento pedagógico de la antigüedad cristiana y medioevo. *Revista Española de Pedagogía*, 30(118), 193-205.
- Garrido, J. (2000). La pena de muerte en la Roma Antigua: Algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio. *Kalakorikos*, (5), 47-64.
- Gómez, M. Tres modelos de pedagogía en el pensamiento educativo andaluz: Séneca, Giner y María Zambrano. En: 1as Jornadas de Historia de la Educación en Andalucía / María Nieves Gómez García (dir.), María Isabel Corts Giner (dir.), Vol. 1, 2005, págs. 45-72.
- González, E. (2016). La literatura como recurso formativo del príncipe: Evolución a lo largo de la Baja Edad Media. *Educatio Siglo XXI*, 34(3), 65-80. doi: 10.6018/j/275781

- González, J. (2014). Autenticidad y datación del epistolario de Séneca y San Pablo. *Fortvnatae*, (25), 169-181.
- Griffin, M. (2001). *Nero: The end of a Dynasty*. Estados Unidos: Routledge, Taylor and Francis e-Library.
- Griffin, M. (2013). *Seneca on society: A guide to De Beneficiis*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Grimal, P. (1972). Le De Clementia et la royauté solaire de Néron. En *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (pp. 225-230). doi: 10.3406/crai.1972.12743
- Grimal, P. (1978). *Sénèque: Ou la conscience de l'Empire*. París, Francia: Belles Lettres.
- Grimal, P. (1979). Du *De republica* au *De clementia* [Réflexions sur l'évolution de l'idée monarchique à Rome]. *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Antiquité*, 91(2), 671-691. doi: 10.3406/mefr.1979.1210
- Guariglia, O. (2001). ¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores? *ISEGORÍA*, (24), 205-211.
- Guzmán, A. (1991). La igualdad natural de todos los hombres en el pensamiento jurídico romano de la época clásica. *Revista de Estudios histórico-jurídicos*, (14), 17- 42.
- Hernández, J. (1998). *La insurrección de la conciencia ciudadana*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ibarra, C. (1998). *Lógica*. México: Addison Wesley Longman.
- Inwood, B. (1999) *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Nueva York, Estados Unidos: Clarenton Press.
- Inwood, B. (2003). *The Cambridge Companion to the stoics*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Inwood, B. (2005). *Reading Seneca: Stoic Philosophy ay Rome*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Joly, F. (2008). Ciudadanía, esclavitud y conflicto social en los tiempos de Nerón. En P. Funary, D. Pérez-Sanches, y G. Da Silva (Eds.), *Arqueología e historia en el mundo antiguo: Contribuciones brasileñas y españolas* (pp. 47-53). England: Alden Press.
- Konstan, D. Clemency as a Virtue. *Classical Philology*, Vol. 100, No. 4 (October 2005), pp. 337-346.
- Lanz, C. (2012). El cuidado de sí y del otro en lo educativo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17(56), 39-46.
- Ledesma, J. (2000). Humanismo y personalismo en Roma. *Revista Jurídica*, (30), 507- 542.
- Lentano, M. (2014). *De Beneficiis*. En G. Damschen y A. Heil (Eds.), *Brill's Companion to Seneca* (pp. 201-206). doi: 10.1163/9789004217089_021

- Losada, R. y Casas, A. (2008). *Enfoques para el análisis político: Historia, epistemología y perspectivas de la ciencia política*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Malaspina, E. (2014). De Clementia. En G. Damschen y A. Heil (Eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist* (pp. 175-180). doi: 10.1163/9789004217089_018
- Malitz, J. (2005). *Nero*. Reino Unido: Blackwell Publishing Ltd.
- Manzano, V. (2006). El elogio de Nerón (fars.1.33-66): Una obligada convención literaria en tiempos del imperio. *Myrtia*, (21), 123-146.
- Martín, F. (2004). El exilio en Roma: Los grados del castigo. En J. Remesal, F. Marco, F. Pina (Coord.), *Vivir en tierra extraña: Emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (pp. 247-254).
- Martín, Ma. F. (1986). *Séneca en contexto*. Taula: *Quaderns de Pensament*, (6), 69-86.
- Martín, Ma. F. (2015). *Virtud y poder: Dos visiones modernas de Seneca: Montaigne y Diderot*. La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura, (4), 135-153.
- Maso, S. (2011). *The Risk in the Educational Strategy of Seneca*. *Journal of Ancient Philosophy*, 5(1), 1-20.
- Mateos, M. I (febrero, 2010). *La esclavitud en el mundo antiguo: Bases filosóficas, políticas y económicas que justificaron su existencia en el Mundo antiguo y lo llevaron a su decadencia – Influencia del Cristianismo*. Trabajo presentado en el XVII Encuentro nacional de profesores de derecho romano de la República Argentina: Homenaje al Dr. Luis Rodolfo Arguello.
- Molina, R. (1967). Aproximaciones a Séneca. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (211), 109-123.
- Motto, A. L. Seneca on love. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 2007, 27, núm. 1 79-86.
- Morales, F. (2008). Dos argumentos sobre la unidad de las virtudes en Platón: Protágoras 329b-332a. *Dikalosyne: Revista semestral de filosofía práctica*, (21), 60-71.
- Mordasini, L. (octubre, 2011). *La concepción del tiempo en la Epístola XLIX de Séneca*. Trabajo presentado en la V Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales.
- Novillo, M. (2013). La clementia Caesaris: virtud propia del buen gobernante. pp. 739-748. En: *Debita verba*. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés. / Rosa María Cid López y Estela García Fernández (editoras). España.
- Nybakken, O. E. (1939). Humanitas Romana. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70, 396-413. doi: 10.2307/283098
- Padilla, S. (2010). Existencia – acontecimiento, ética y estética. En el cuidado de sí, de Séneca. *Revista Criterios*. Centro de Investigaciones y Publicaciones Universidad Mariana. Pp. 11-17.
- Parra, C. (2000). *La filosofía y el sabio estoico: Examen de la virtud*. *Horizontes educacionales*, (5), 27-35.

- Pereira, J. J. (noviembre, 2010). *A liberdade senequiana: Uma perene questão Educacional*. Trabajo presentado en IX Jornada de Estudos Antigos e Medievais, Brasil.
- Pereira, J. P., y Pereira, J. J. (2011). A educatio latina na obra De Clementia de Sêneca. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 25(49), 99-119. doi: 10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v25n49a2011-04
- Pittet, A. (1938). Vocabulaire philosophique de Sénèque. Paris. Soicté d'Edition «Les belles lettres».
- Requena, M. (2006). Nerón y los manes de Agripina. *Historiae*, (3), 83-107.
- Restrepo, J., Amézquita, M., Arenas, J., y Castañeda, I. (2006). Cómo formar en humanismo y no morir en el intento. *Revista Lasallista de investigación*, 3(1), 66-72.
- Ricart, E. (2005). *Situación jurídica del individuo en relación con la libertad y la ciudadanía en Derecho Romano: Una visión del siglo XXI*.
- Roca, I. (1986). *Introducción: Epístolas Morales*. Madrid, España: Gredos.
- Roca, I. (1989). *Introducción: Séneca: Epístolas Morales a Lucillo*. Madrid, España: Gredos.
- Roca, I. (2001). *Introducción: Epístolas Morales*. Madrid, España: Gredos.
- Schourfield, J.H.D. (2003). Anger and gender in Chariton's Chaereas and Callirhoe. En S. Braund (Ed.), *Ancient Anger Perspectives from Homer to Galen* (pp. 163-184). doi: 10.1017/CBO9780511482120.008
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. Reino Unido: ACUME.
- Soen, V. (2012). Challenges to clemency: Seneca, Lipsius and the Dutch revolt. En: Acta Conventus Neo-Latini Upsaliensis: Proceedings of the Fourteenth International Congress of Neo-Latin Studies (Uppsala 2009), General editor: Astrid Steiner-Weber; editors: Alejandro Coroleu, Domenico Defilippis, Roger Green, Fidel Rädle, Valery Rees, Dirk Sacré, Marjorie Woods and Christine Wulf, Leiden-Boston: Brill, 2012, págs. 1039-1048.
- Soto, G. (1995). Séneca y su pensamiento. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 44 (140), 9-18.
- Skinner, Q. (1984). *Maquiavelo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Uscatescu, G. (1965). *Séneca, nuestro contemporáneo*. Madrid, España: Editora Nacional.
- Uscatescu, J. (1993). Acerca de un concepto romano: Aequitas; Un estudio histórico-conceptual. *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios latinos*, (5), 73-104.
- Valverde, A. (1994). *Consideraciones para una edición crítica De Clementia de Séneca*. Habis, (25), 137-150.
- Vizentin, M. (2001). O De Clementia como Reflexo do Soberano Ideal. *Arquivos*, 1 (33), 18. doi: 10.14393/cdhis.v1i33.98
- Wallace-Hadrill, A. (1981). *The Emperor and His Virtues*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 30 (3), 298-323.

- Watt, W.S. Notes on Seneca, De Beneficiis, De Clementia, and Dialogi. *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 96 (1994), pp. 225-239.
- Yepes-Muñoz, W. (2014). Lo más humano de la filosofía: La filosofía como modo de vida en las Cartas a Lucilio, de Séneca. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(2), 95-107.
- Zambrano, M. (1944). *El pensamiento vivo de Séneca*. Buenos Aires, Argentina: Losada S.A.

ÍNDICE TEMÁTICO

A

<i>adfectus – affectus</i>	23, 101, 196
<i>auctoritas</i>	197
Amistad	
Fundamento de lo político	22, 116, 121, 139
Amor	
A la patria	72, 116, 120, 141
A sí mismo y a otros	18, 47, 48, 72, 102, 119, 120, 141, 156, 197
De los dioses	46, 52, 55, 91, 92, 93, 162
Filial	84, 96, 116, 118, 119, 198
Paterno	116, 162
Promueve lo político	15, 22, 38, 45, 100, 102, 115, 119, 120, 121, 141, 142, 195

B

<i>beneficium</i>	198
Beneficios	
Definición	198
De la clemencia	58, 142, 168, 169, 182
Es justicia en el ámbito social	48
Es virtud	49
Intercambio de favores	48, 50, 76
Proceso	49, 50
Razón de lo político	22
Beneficios personales	
Estética	160, 161
Perdón	161

Beneficios políticos

Protección de bienes	161
Fidelidad	28, 59
Seguridad	59, 70, 104

Bondad humana

13, 35, 36, 41, 42, 45, 47, 59, 61, 65, 70, 92, 98, 102, 119, 139, 142, 143, 148, 154, 155, 161, 163, 166, 177, 181, 185, 187, 190, 193, 194, 195, 201

C**Castigo**

Absolución	150, 203
Adecuación y pertinencia	136, 151, 178, 183, 189
Aversión	61
Diferente de remedio	59
Ejemplos	60
Ensañamiento y abuso	24, 61, 67, 76, 117, 152, 162, 177, 194
Evento público	165
Niveles, gradualidad	129, 132, 133, 136
Objetivo	59, 61, 115, 180

Clemencia***Clementia*** 199

Definición	149, 150, 151
Forma de legitimación del poder	13, 163, 183
Clemencia como legitimación por	
Carisma	167, 168
Racionalidad jurídica	165, 166, 167
Rendimiento	168, 169
Tradicón	164, 165

Recurso legal normativo	13, 177, 178
Recurso moral	13, 145, 178, 179, 180, 181
Recurso pragmático	13, 176, 177
Recurso retórico	15, 145, 175, 176
Conservación	
Biológica	17, 18, 19, 20, 21, 91, 102, 104, 105, 116, 139, 140, 158, 170, 178, 185, 187
Sociopolítica	17, 19, 20, 21, 91, 102, 104, 105, 116, 120, 127, 128, 139, 140, 158, 170, 178, 185, 187
Moral	91, 102, 105, 106, 139, 140, 158, 170, 178, 185, 187
Camino estoico de la acción	24, 42, 64, 142, 147, 157, 192
Camino a la virtud	13, 108, 109, 123, 146, 192
Compasión	145, 150, 202
Crueldad	
<i>crudelitas</i>	66
Definición	152, 184, 199
Contraria a la racionalidad	152
Contraria al buen gobierno	199
Normalización	165
Oposición a la crueldad	152
Opuesta a la clemencia	199
D	
Derecho y legislación	16, 188
Derecho natural	16, 33, 34, 35, 37, 41, 188
Derecho tutelar	53, 54, 67
Deseo	
Deseo de ser virtuoso	34, 106, 107, 141, 146, 184, 190

desiderium 26, 27, 200

Delito

Condicionantes 52
Examen 5, 52, 53, 54, 55, 56
Público y privado 56, 57, 58, 59

E

Ejemplo 146
Conducta ejemplar 43, 44, 45, 189

F

fortuna 20, 50, 93, 101, 118, 200
felicitas 197

H

habitus 200, 201
Hábito 135, 148, 186
honestus 201
Honesto 20, 32, 38, 50, 182

Humanización

De procesos de justicia
y gobierno 58, 97, 119, 132, 142, 160, 168, 174, 194
De relación con los esclavos
y gladiadores 36, 37, 41
De relaciones interpersonales 24, 41, 50, 62, 119, 142, 160, 174, 194

I

Igualdad

Entre humanos 16, 19, 33, 35, 36, 41, 50, 66, 91, 156, 184
Por naturaleza 18, 19, 35, 183

<i>imperium</i>	73, 202
Imperio	73, 161
Indulto	
Alcance, potestad, fines	171
Clemencia como indulto	170, 173
Definición	171, 172
Indultos neronianos	172, 173, 184
Objetivo	171
Tipos	172
Indiferentes	29, 38, 103, 104, 105, 136
<i>indifferens</i>	19, 202
Ira	
Agentes	78, 79
Alcances	78, 79
Momentos	78, 79
Locura transitoria	78
Simulación	128, 129
J	
Justicia	
<i>iustitia</i>	
Aplicación	21, 22, 23, 24, 25, 30, 33, 34, 35, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 64, 65, 66, 76, 94, 99, 106, 107, 114, 152, 166
Beneficios como justicia en el ámbito social	48, 49, 50, 51
Condiciones	17 – 32
Definición	32
Justicia como virtud	33, 34, 35, 42, 43

Justicia en el ámbito administrativo	51
Promoción	43, 44, 45
Relación con el cambio	41
Relación con el derecho natural	41
Relación con el poder	38, 39, 40
Relación con la igualdad	36, 37, 38, 62
Relación con la legislación	41, 170, 188
Supuestos	36
Justo medio	
	108, 127, 128, 140, 108, 192
L	
Legitimidad del poder	163, 164, 165
Carisma	167, 168
Racionalidad jurídica	145, 165, 166, 167
Rendimiento	168, 169, 170
Tradición	164, 165
M	
Moralidad	180, 181, 182, 183, 184
<i>mores</i>	38, 203
Misericordia	
	145, 149, 150, 151, 199, 202, 204
N	
Naturaleza	
De acuerdo con la naturaleza	122, 198
Ejemplar y modélica	20, 61, 70, 123, 138, 139, 140

O

officium 24, 26, 27, 203

Obediencia 75, 76, 90, 167

P

Padre 24, 25, 39, 52, 53, 54, 56, 67, 84, 93, 110, 116, 121, 162, 189, 200, 201

Padre de la patria 162

parco 161, 204

Pasiones

Concepto 108, 109, 110

Negativas 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 127, 130, 132, 139, 192

Positivas 110, 115, 116, 117, 118, 119, 127, 141

Poder

Definición 39, 69

Como dominación 73, 183

Limitaciones internas 77, 78

Limitaciones externas 77, 79, 81, 83, 85, 86

Tipos de poder:

Coercitivo 68, 75, 97

Persuasivo 68, 75, 76, 84, 97, 160, 176

Retributivo 68, 75, 76, 97

Pena

Errores en ejecución de la pena 51, 56, 61

Perdón 47, 145, 149, 150, 151, 161

Proficiente, proficiencia 30, 32, 57, 71, 119, 127, 130, 139, 144, 146, 147, 156, 158, 180, 184, 187, 208

prudencia 205

R

<i>ratio</i>	20, 101, 205
razón y racionalidad	20, 23, 54, 55, 58, 64, 84, 94, 99, 100, 102, 105, 106, 108, 111, 114, 118, 119, 120, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 137, 139, 142, 144, 145, 150, 152, 174, 180, 189, 196, 205
En el estoicismo y en Séneca	121, 122, 123, 124
Insuficiencia de la razón	124, 125, 126
Responsabilidad política	16, 23, 24, 25, 121, 188, 190

S

Sabiduría	20, 123, 131, 147, 158, 171, 197, 198, 205
<i>sapientia</i>	206

T

Teoría política	69, 70, 71, 90, 97, 186
------------------------	-------------------------

U

<i>utilitas</i>	206
Utilidad política	16, 20, 21, 22, 23, 59, 145, 163
Utilidad política de la clemencia	174, 175, 175, 182

V

<i>virtus</i>	
Virtud	
Definición	157, 158
Defectuosa	158, 159
Perfecta	158, 159
Prisma	32, 43
Tránsito a la virtud	117, 146, 147, 178, 180, 181

<i>volo</i>	207
Voluntad	103, 104, 105, 133, 135, 157, 178, 180, 189, 195
<i>Voluntas</i>	56, 207