

---

## Pasión, razón y libertad:

### la ira en Séneca

*Rodrigo Sebastián-Braicovich\**

---

#### Resumen

La exposición sistemática de la pasión de la ira, desarrollada por Séneca en el diálogo De ira, constituye el modelo de análisis de las pasiones que habrá de ser tomado como referente en el presente trabajo, que se propone articular analíticamente una configuración general de la teoría de las pasiones en la obra del autor.

#### I

El análisis de la problemática de las pasiones en Séneca, en tanto retraducción relativamente ortodoxa de la doctrina estoica de las pasiones, involucra una dificultad no ajena al estoicismo en su totalidad: la ausencia de una exposición sistemática que dé cuenta del origen de las pasiones en cuanto perturbaciones del alma, y de las estrategias racionales necesarias para encaminar el alma hacia el autodomínio, la templanza y la imperturbabilidad.

---

\* Lic. y Profesor en Filosofía (U.N. de Rosario). Actualmente realiza el Doctorado en Humanidades y Artes (con mención en Filosofía) en la UNR, bajo la dirección del Dr. Diego Tatián, sobre la relación entre la filosofía estoica y la obra de Baruch Spinoza. Se dedica a la docencia y participa actualmente en el Programa de Investigación del ISFD. N° 127 (San Nicolás, Buenos Aires).

El objetivo del presente trabajo consiste, teniendo en cuenta este obstáculo y tomando como referencia y modelo de análisis la argumentación ofrecida por Séneca para el caso de la ira, en esbozar una construcción tentativa y parcial, de los momentos que podemos señalar como estructurantes en I: génesis de la pasión y su relación con la deliberación y la libre voluntad.

La razón que nos impulsa a optar por este modelo de análisis responde al hecho de que una revisión exhaustiva de las fuentes existentes del estoicismo imperial devela inmediatamente la centralidad del diálogo *De ira* -compuesto por Séneca entre el 40 y el 50 d.c.-, como fuente más rigurosa y acabada en el legado de la nueva stoa en lo referente a las problemáticas mencionadas.

A este respecto, habremos de centrarnos sobre tres instancias fundamentales y su sistematización dentro de una concepción determinista: la relación entre el alma, por un lado, y la razón y las pasiones, por el otro; la recíproca relación entre razón y pasiones; la relación entre pasión (ira) y asentimiento como manifestación de libertad.

Diversos pasajes de la obra de Séneca anticipan cual habría de ser el punto de partida lógico en todo análisis del fenómeno de la pasión en general, y de la ira en particular: a pesar de que una marca distintiva de la ira es su necesaria exteriorización y su imposibilidad de pasar inadvertida, no es por sus efectos que tal pasión habrá de constituir un objeto de análisis privilegiado dentro del estudio de las pasiones, sino más bien por sus causas o -dicho kantianamente- sus condiciones de posibilidad [Séneca, 1994b, 11,22,2], y no es en tanto potencial disfunción de las relaciones intersubjetivas que el autor cordobés profundizará en el abismo irracional de las pasiones humanas,

sino en cuanto éstas representan el obstáculo único y primordial para la consecución de la óptima tensión del alma que otorga la sabiduría.

En tal sentido, el examen de la ira habrá de abandonar la mera manifestación en busca de la intención: *“El que piensa cometer una injuria la está cometiendo ya”* [Séneca, 1994b, I, 3, 1], y puesto que “el sabio en todas las cosas tiene en cuenta la intención, no el resultado” [Séneca, 1982, XIV,16], no parece haber mejor camino que emprender el análisis de la ira, temporalmente, como *deseo*.

En primera instancia, Séneca intentará esclarecer -contra la opción aristotélica de que la ira constituiría un deseo de castigar (con dolor) una injuria infligida- el fenómeno de la ira como pasión desenfrenada, aunque no carente de contenidos de deliberación previos: en primer lugar, argumento cósmico y doctrina primaria del estoicismo romano, la apelación a la armonía natural establecida por los dioses entre los hombres, así como la natural tendencia a la concordia entre las partes del cosmos: siendo la ira un deseo de castigo, la armonía se vuelve discordia, y la curación, daño [Séneca, 1994b, 11,31,7). En segundo lugar, argumento empírico, la ira no podría representar cabalmente un deseo de reparar una injusticia, puesto que hartas son las ocasiones en que vemos cesar la ira aun sin que la pretendida injuria haya sido castigada, en tanto otra Pasión haya hecho presa del alma del hombre. En tercer lugar, argumento moral, la venganza como reparación de una injusticia parece ser correcta y loable en tanto acción, pero sólo en cuanto demuestre ser plenamente deliberada y no resultado de un movimiento de la pasión:

"Encolerizarse por los suyos no es propio de un espíritu piadoso sino débil; bello y digno es salir en defensa de padres, hijos, amigos, reflexión, ciudadanos, llevados del deber, con plena voluntad, juicio y guiados por el impulso y la rabia."  
[Séneca, 1994b, I, 12, 5]

Esta concesión parcial en la definición de la ira como rectificación de una injusticia cometida, no implica, desde ya, una aceptación de carácter apologético de la ira en particular (y de ciertas otras pasiones en general), sino momento en la reconsideración analítica de la relación entre pasión y razón, entre vicio y virtud, y es aquí donde el peripatetismo empieza a ceder su lugar a la ontología racionalista del estoicismo.

Aun cuando se conceda que la ira ha constituido en ocasiones excepcionales un acicate para la voluntad, un estimulante del coraje y el valor, esto no constituye prueba alguna en favor de la misma, y Séneca refutará tal argumento empírico con otro de magnitud superlativa: el estado catastrófico a que puede ser llevada la sociedad toda, cuando se ve encarrilada sobre los accesos de cólera de individuos particulares.

Sin embargo, insistimos, no es por sus efectos -aun cuando estos no sean menores- que el análisis de la ira debe ser emprendido, sino en cuanto a la búsqueda de sus condiciones de posibilidad, es decir, en cuanto al estado particular del alma de un individuo que se vuelve presa de esta 'locura de corta duración', y el consecuente distanciamiento respecto de la constitución anímica ideal del sabio- y es esto precisamente lo que da por tierra con la idea aristotélica de un 'manejo contra lado' de la ira (de una 'economía de las pasiones'). Si razón y pasión *"no tienen sedes separadas, sino que [...] no son más que cambio del espíritu a mejor o a peor"* [Séneca, 1994b, II, 8,11, n se ve cómo podría llegar a sobrevenir un acceso de la ira controlado desde ese otro ámbito de vigilancia que representan la razón. Para responder a esta cuestión, no obstante, se hace imposible no remitir -de manera tangencial- a la problemática referida a la concepción estoica del alma, fundamentalmente en lo que concierne al distanciamiento que ésta implica respecto del platonismo y del aristotelismo.

## II

Cabe mencionar, en primer lugar, la concepción del alma como resultante del choque de impulsos activos y pasivos, externos e internos<sup>2</sup>, como determinada *tensión espiritual* variable en cada momento de acuerdo con la particular correlación de fuerzas<sup>3</sup>. Esto implica, ya desde un comienzo, una reconceptualización del estatuto de las pasiones en relación con el alma: si ésta no es *ya sustancia* sino *estado, disposición* de la porción del *pneuma* divino que insufla vida en los cuerpos finitos, se hace insostenible toda división de la misma en partes diversas<sup>4</sup>. En tal caso, cabría definir la *pasión* como un estado negativo de fuerza del alma, o, antes bien, como el gobierno de la misma por una fuerza de la que el sujeto mismo no es fuente de origen. En este sentido, si la virtud ha de ser pensada como la acción conforme a la naturaleza-*logos*, la íntima relación entre *vicio* y *pasión* se hace evidente: es acción virtuosa aquella cuyo fundamento puede ser rastreado hasta ese fragmento de *logos* que constituye la razón individual, mientras que habremos de tener por vicio aquel *padecimiento* por el cual el alma se ve dirigida o, mejor, arrastrada por fuerzas que no provienen del *logos*, es decir, pasiones que no son más que la respuesta (en un sentido no activo) desde la interioridad a un estímulo primordialmente externo.

En virtud de ello, si cabe definir al alma como esta 'arena' donde toma lugar el enfrentamiento entre dos fuerzas que luchan por la hegemonía (en tanto cada una intenta excluir y proscribir de forma definitiva a su contrario), no debe buscarse más allá en la consideración de la misma al dotarla de otras cualidades que las ofrecidas en un momento determinado por el conflicto. En otras palabras: el alma no, es más, a cada momento, que el estado determinado e inestable del antagonismo entre ambas potencias.

Es central y recurrente, a este respecto, la imagen estoica del hombre ignorante/vicioso como objeto cuasi-inerte sacudido

violentamente por fuerzas externas e internas, y su contraposición con la figura del sabio como aquel que logra gobernarse a sí mismo a través del auto-dominio y el manejo consciente de las propias fuerzas, sobre la base de una comprensión racional del acontecer natural y humano (en última instancia términos sinónimos), y que encuentra en ello la liberación:

"¿Preguntas qué es el mal? Ceder a esas cosas que se llaman males entregarles su libertad, por la cual debe soportarse todo; parece la libertad si no despreciamos esas cosas que nos imponen su yugo." [Séneca, 1982, Epist. LXXXV, 28]

"La libertad no consiste en no sufrir [...] consiste en sobreponer el ánimo a las injurias, y transformarse de modo que sólo de uno mismo procedan los goces, apartarse de lo externo para no llevar una vida inquietante." [Séneca, 1994c, XIX, 2]

### III

Un segundo momento en la redefinición del alma como estado o configuración del pneuma individual consiste en comprender la necesaria interrelación entre ésta y su relación con las pasiones y la razón: si no es posible establecer una división del alma mediante la cual razón y pasión habrían de ser distinguidos como dos potencias capaces de actuar por separado (y, llegado el caso, de forma simultánea), pierde asidero la pretensión peripatética de que, llegado el caso, determinadas pasiones contribuirían con la razón en el camino hacia la realización de la virtud: una vez desplegada pasión (por caso la ira), sólo otra pasión igual de censurable podrá calmar su apetito [Séneca, 1994b, 11, 8, 71]. El motivo tal imposibilidad es ya evidente, y radica en la imposibilidad para la razón de contener las pretensiones de la pasión vez que éstas se han posesionado del alma:

"No existe razón una vez que se ha introducido una pasión y nuestra voluntad le ha concedido algún derecho." [Séneca, 1994b, II, 8, 1]

Reclamar una *presencia moderada*, entonces, de las pasiones es el alma, no puede ser otra cosa que un contrasentido; y esto por dos motivos primordiales: en primer lugar, dado que su presencia implica la ausencia de la razón, único tribunal capaz de juzgar y dictar los criterios para tal moderación; en segundo lugar, dado que si la pasión (cuanto menos la ira) entendiera de moderación, no sería ya una pasión [Séneca, 1994b, 11,9,3].

La solución estoica -llevada a su extremo ineludible en Séneca- es ya célebre: erradicar por completo la presencia de las pasiones en el alma, pero, y quizás sea éste el momento más fecundo en la filosofía práctica del autor, esto sólo habrá de ser logrado como previsión: en el alma del sabio, la razón no es tal en tanto aquel logre salir victoriosa en su combate con las pasiones, sino en tanto haya podido configurar su alma y modelarla de una forma tal que haga posible que tal lucha jamás vuelva a ocurrir. La lucha no debe ser ganada; debe ser evitada, puesto que la presencia de pasiones en el alma implica una relajación de su tensión que torna la razón en impotencia.

A partir de esta superación del dualismo anímico aristotélico, mediante la cual se pone de manifiesto que pasión y razón no pueden en absoluto coexistir o cohabitar en un mismo medio, Séneca habrá de responder a toda potencial petición de principio presentando un sólido argumento contra los peripatéticos: si la pasión, una vez que ha tomado posesión del alma, se vuelve ingobernable, esto se debe primordialmente a que sus causas primeras residen en la exterioridad misma del alma:

"¿En qué locura cabe el creer que los principios de las cosas cuyo arbitrio está fuera de nosotros son sus finales propios de nuestro arbitrio" [¿Séneca, 1982, Epist? D000.7, 13]

De aquí que, en un pasaje de máxima lucidez, Séneca sepa contemplar está más que probable objeción: si la causa u origen de la pasión proviene desde *lo otro* del alma, desde *la exterioridad*

encamada en la doble figura del prójimo y del devenir natural, no parece tener asidero aquella afirmación que atribuíamos al autor en las primeras páginas de este bajjal esto es, que las pasiones constituyen el primer y único obstó culo en el camino de la sabiduría.

La respuesta del autor es doble y doblemente precisa: en el caso del sabio, es justamente la imposibilidad de erradicar los efectos del choque con una realidad trágica lo que le llevará a hacerse inmune a la misma, es decir, invulnerable a todo aquello que no sea efecto emanado del propio *logos*. Cabe, sin embargo, la objeción de que esto representaría una mera tautología, dado que es precisamente la definición del sabio la que involucra la fortaleza necesaria para resistir cualquier embate del destino, y es esto lo que nos remite al segundo aspecto de la respuesta de Séneca y que vuelve a señalar hacia aquella doble dimensión de la sabiduría que distingue entre el poseedor efectivo del saber y aquel que todavía no ha conquistado la sabiduría (sabio y proficiente). Para este último, el único remedio posible consiste en abstenerse de enfrentar en lo posible, y hasta que la inmutabilidad que provee la sabiduría sea adquirida, el enfrentamiento con situaciones de las que se sepa incapaz de dominar.

Si no es este el lugar para delinear una caracterización exhaustiva de la figura del sabio, queda esclarecido con lo anterior una dimensión fundamental del mismo, aunque bajo la forma de una definición negativa [Séneca, 1994b, 111,8] modelar la propia existencia a partir de la abstención de todo aquel elemento que se sepa incapaz de gobernar mediante propia razón, hasta tanto un conocimiento adecuado del cosmos humano y divino y su necesidad le permitan devenir inmune a los golpes del mismo.

#### IV

En tercer lugar, se hace preciso esclarecer la relación de d componentes centrales en el análisis estoico de las pasiones,

esto es, la relación en pasión y asentimiento, y esto nos devuelve a la centralidad que juega el De ira en cuanto, insistimos, constituye el registro más exhaustivo de tal análisis dentro del relativamente escaso legado escrito del estoicismo.

Si, como decíamos, la ira alega ser la expresión legítima de un deseo de castigar o compensar una falta cometida (y las particularidades de esta falta difieren considerablemente: desde la consideración de una injuria personal hasta una ofensa injusta realizada a un tercero que consideramos -por diversos motivos- inocente o, cuanto menos, no merecedor de tal ofensa), no puede ser más pertinente la pregunta formulada por Séneca: ¿Es posible hablar de un asentimiento del espíritu o intervención de la voluntad previo al acceso de cólera?

La respuesta de Séneca será evidentemente afirmativa: la ira constituye la toma de posesión del alma por parte de una pasión que arrastra como un huracán toda barrera deliberativa una vez encendida, pero -y aquí encontramos el momento de mayor riqueza analítica- tal chispa sólo puede ser encendida a través del consentimiento del espíritu, y no puede ser considerada de otra forma que como un acto voluntario. Tal interrupción metodológica permite, en primera instancia, esbozar una solución al potencial dilema que plantearía la definición de la ira como una pasión absolutamente irrefrenable e indeliberada: si la ira es el deseo de castigar una injusticia realizada, sabiduría y cólera serían inseparables, "*¿pues habrá algún momento en que no vea cosas reprobables?*" [Séneca, 1994b, II,7,2].

Desde ya, no implica esto en modo alguno que el sabio habrá de permanecer inmune e indiferente ante toda injusticia manifiesta, puesto que será víctima instantánea del mismo sentimiento inmediato de indignación ante la misma que el más necio y colérico de los hombres. La divergencia entre uno y otro carácter radicarán, en cambio, en la respuesta que ante tal estímulo uno y otro habrán de manifestar: si el necio no puede

más que reaccionar ante la ofensa a través de la ira, será precisamente la capacidad para dilatar la respuesta y transformarla, bien en perdón [Séneca, 1994b, II, 10,2], bien en juicio' [Séneca, 1994b, III, 12, 4], lo que se constituirá en señal de sabiduría.

Es precisamente esta posibilidad de introducir una pausa, una demora, un aplazamiento lo que distinguirá al virtuoso respecto del vicioso, pero también al sabio respecto del ignorante, dado que la componente cognitiva juega aquí un papel central: el mero aplazamiento en la reacción ante la supuesta injuria no es elemento suficiente para desterrar la pasión del alma, sino que es precisa una *comprensión* cabal del acontecimiento en cuanto encarnado en una situación global determinada, lo que puede llegar a transformar la índole de la respuesta. Si bien esto remite necesariamente más allá del ámbito del diálogo en cuestión, fundamentalmente hacia aquellos diálogos en los que la conexión de todo acontecimiento dentro del marco determinista de la providencia y del destino se muestran como tópico central, insistiremos en permanecer dentro de los límites del presente diálogo, a fin de traer a la luz dos soluciones claves propuestas por Séneca.

La primera de ellas responde a la situación inicial planteada respecto de la ofensa cometida, ante la que el autor logrará desarmar el dilema con sorprendente simpleza: "*El espíritu superior, que se valora en lo que vale, no reivindica la ofensa, porque no la siente como tal*", palabras que deben ser tomadas en forma literal, dado que esto no implica que el sabio no sienta la injuria, sino que no la sienta como tal. Sin embargo, dado que esto no es suficiente para explicitar las condiciones de posibilidad necesarias para que la ira se transforme en perdón o juicio, será imprescindible retomar sobre la problemática de la libertad y la deliberación, del determinismo psicológico y la libre *voluntas*.

Si bien el sabio no puede evitar sufrir el aguijón de la injuria, lo que habrá de distinguirlo radicalmente del vicioso/ignorante y aun de aquel que no ha acertado aun plenamente en la vía de la recta razón o de la naturaleza, será que la materia contra la que chocará esa lanza habrá de estar construida mediante la paciencia y la fortaleza de una textura rígida pero flexible, que sabrá absorber el golpe en lugar de devolverlo. La tensión óptima del alma del sabio no es otra cosa que una disposición particular y estable, que responde a la situación desde la serenidad y la firmeza, consciente de que su propia fuerza está en aquello que ella *actúa* y en aquello que ella logra repeler, esto es, aquello que evita padecer. Es precisamente esta imagen del alma como *disposición, configuración o estado*, la que debe ser tomada no como mera imagen, sino como la descripción físicamente más pertinente del alma heredada por Séneca del estoicismo antiguo. Y es tal imagen a la que debe ser remitida la fundamentación del carácter dinámico de la sabiduría, en tanto ésta es concebida fundamentalmente como proceso anclado en una educación y una ética racional de la liberación como *acomodamiento* a la necesidad.

En ello estriba que, si el sabio es capaz de no sentir la injuria como tal, esto se debe, fundamentalmente, a su comprensión de las determinaciones que han llevado al injuriante a actuar en la forma en que lo ha hecho; y es éste el principio cardinal de una ética de la tolerancia apenas esbozada por Séneca y Marco Aurelio que, retomando sobre la ética intelectualista socrática -aunque nunca sobre un intelectualismo ético<sup>6</sup>- para superarla en el determinismo, podemos intuir en repetidos pasajes:

"Nadie piensa en el ánimo del que actúa, sino en el hecho en sí mismo. Y el caso es que hay que tener en cuenta si ha sido voluntario o ha sucedido, si se ha visto obligado o engañado, si iba tras el odio o tras la recompensa, si daba rienda suelta a su natural o prestaba ayuda a alguien. Algo cuenta la edad de quien obró mal, algo su suerte, de modo que la tolerancia y la aceptación sean una actitud humana o útil. Pongámonos en el lugar de aquel con el que nos encolerizamos." [Séneca, 1994b, III, 12, 2-31]<sup>7</sup>

Si la acción de un hombre se muestra como ofensa (y para que así sea debemos reconocer que está equivocado, que juzga *desde el error*), la comprensión adecuada de su error habrá de eliminar ipso facto la indignación del sabio:

"¿Qué razón tiene para odiar a los que se equivocan, puesto que es el error el que los empuja a delitos de este tipo? Y no es propio del hombre odiar a los que yerran." [Séneca, 1994b, I, 14, 1]<sup>8</sup>

La segunda solución -que no es más que una figura complementaria de la primera, en tanto aquella primera solución presupone esta última-, está representada por la disposición propia del alma del sabio: la sabiduría es *libertad* conquistada a través de un proceso de *liberación* respecto de los condicionantes naturales externos e internos no racionales, es decir, la configuración cósmica del devenir (y fundamentalmente de la muerte) y el dominio de las pasiones. Y no es otro el resultado final de este proceso de liberación que una *constitución o pre-disposición* específica del alma que habita en la sabiduría: la *transformación*<sup>6</sup> mediante la cual la aceptación del destino natural y eterno de los hombres permite al sabio contemplar las acciones propias y ajenas desde la perspectiva de la necesidad y del destino, así como desde la comprensión de la determinación inherente a todo actuar humano.

Endurecido por las desgracias sufridas al punto tal que ante las calamidades que se abaten sobre él -ya sea que provengan del hombre o de la naturaleza-, el sabio permanece como una roca ante la cual se estrellan las olas: si es designio de la naturaleza que tal acontecimiento sucediera, sabe que la providencia ha ordenado lo mejor para los mejores y que su arbitrio la cima de la justicia; si es decisión de un hombre, sabe que, éste ha actuado a partir de un error, habrá de merecer piedad en lugar de cólera, y que es digno de un 'varón de ánimo fuerte' corregir en lugar de dar suelta a la venganza<sup>10</sup>.

## V

Asumida esta esencialidad de la *fortaleza* comprensión de la *necesidad*, queda reafirmada la impugnación del carácter involuntario de la ira: es la voluntad la que permite que sea la pasión la que domine en lugar de la razón [Séneca, 1994b, II ,8, 1], en tanto ha sido ella la responsable de no *disponer* el alma para el enfrentamiento contra la adversidad, siendo que tal posibilidad estaba y estará siempre dentro de sus posibilidades.

Si esta conclusión parecería plantear un número importante de cuestionamientos a la interpretación determinista del devenir natural y humano, y recaer en la concepción platónico-aristotélica de la libertad, se pone en evidencia que no es una concepción de la libertad humana como voluntad absolutamente indeterminada la que está aquí en juego: *el hombre es libre de elegir en cuanto elige rectamente*. El peso determinante que juega en el estoicismo de Séneca la idea -cada vez más cercana a la del cristianismo- de providencia no parece permitir otra opción", y la mera ética intelectualista quedará superada en la conjunción de la misma con una ética de la liberación respecto de las determinaciones *incorrectas*: si todos nuestros actos están delineados y prefijados según *destino y providencia*, la libertad es sólo asequible una vez que el alma -en tanto participación del *logos*- se ha *identificado* precisamente con la voluntad del *logos* universal.

"No se me obliga a nada, no sufro nada en contra de mi voluntad, no soy esclavo de Dios, sino que doy mi asentimiento." [Séneca, 1967, V, 6]

No deja de ser significativo, en cuanto a esto último, que, aun cuando algunas audaces 'iluminaciones' habremos de hallar tanto en la obra de Séneca como en la de Marco Aurelio o en ciertos fragmentos de Zenón y Crisipo, nada permite evidentemente sugerir una comprensión profunda por parte del cordobés de las consecuencias extremas que implicaría la aceptación de un determinismo absoluto como el del mecanicismo

causal (más moderno que clásico), dado que, si bien es temática central en su obra la permanente tensión entre libertad y destino, entre decisión y providencia, poco es lo que de esta tensión se propagará al análisis minucioso de la actividad psíquica en la hermética esfera (en contraposición a la esfera Inter-subjetiva) de la pura individualidad. En otras palabras, la función característicamente *consoladora* de la conciencia de la necesidad cósmica, nada tiene que hacer en el análisis de las determinaciones internas de la propia conducta: si la providencia juega su carta en el enfrentamiento del hombre con los dioses y la tragedia del devenir (encarnada en el *otro* y en la *muerte*), pocos rastros de ella habremos de encontrar en la introspección del hombre hacia la disposición de su propia alma.

La solución sobre la que Séneca habrá de estructurar la totalidad de su ética naturalista se encamina decididamente hacia otro aspecto del determinismo apuntado por los estoicos antiguos: el carácter racional del devenir cósmico.

Aquí el papel del legado heraclíteo es substancial, y quizás sea éste uno de los aspectos más relevantes actualmente para una comprensión de la importancia de esta 'moral para dioses' -como habría de ser denominada desde la nueva moral de la molicie y el hedonismo-: esa dimensión central del estoicismo como doctrina 'exigente' de una ética racional y natural, pero que -precisamente en su carácter de natural- no puede ser entendida sin ese característico y extraordinario optimismo que llevará a Séneca a reafirmar el ideal regulativo del sabio contra la moderación del estoicismo medio:

"¿Sabes por qué no podemos cumplir estas cosas? Porque creemos q no podemos [...] La naturaleza dio al hombre suficiente fuerza usamos de ella, si reunimos nuestras energías y las lanzamos en fa nuestro." [Séneca, 1982, *Epist.* CXVI, 8]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bodson, A. (1967), *La morale sociale de deriers stoiciens. Sénèque, Épictète et Marc Aurele*, París: Les belles lettress, 1967.
- Bréhier, É. (1910), *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. París: P.U.F., 1951.
- Cappelletti, A.(ed.) (1996), *Los estoicos antiguos*, Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti. Madrid: Gredos, 1996.
- (1965), *El problema del destino en la filosofía de Cicerón*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 1965. (1993), *Marco Aurelio*. Buenos Aires: CEDAL, 1993.
- Cicerón, M.T. (1951), *De finibus bonorum et malorum*, ed. Bilingüe, trad. al inglés, introducción y notas de H. Rackham. Londres: Heinemann, 1951.
- Elorduy, S. J. (1972), *El estoicismo*. Madrid: Gredos, 1972.
- Epicteto (1948), *Entretiens*, Trad. Josphe Souilhé. París: Les Belles Lettres, 1948.
- Hillar, M. (1998), "Natural Development, Rationality, and Responsibility in Stoic Ethics", en Robert D. Finch, M. Hillar, F. Prah (eds.), *Essays in the Philosophy of Humanism*, VI, Houston, American Humanist Association, 1998, pp. 44- 78.
- Long, A. (1975), *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza, 1984.
- Marco Aurelio (1995), *Meditaciones*. Introducción de Carlos García Gual, trad. y notas de Ramón Bach Pellicer. Buenos Aires: Planeta, 1995.
- Prieto, F. (1977), *El pensamiento político de Séneca*. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- Séneca (1925), *Moral Epistles*. Trad. Richard M. Gummere.

Cambridge: Harvard University Press, 1948, 3 vols.

(1935), *Moral Essays*. Trad. John W. Basore. Londres: Heinemann, 1956.

(1944), *Tratados Morales*. México: U.N.A.M., 1944.

(1947), *De los beneficios*. Trad. Pedro Fernández de Navarrete. Buenos Aires: Editora y Distribuidora del Plata, 1947.

(1967), *Sobre la providencia*. Trad., prólogo y notas de Ángel J. Cappelletti. Buenos Aires: CEDAL, 1967.

(1982), *Cartas a Lucilio*. Prólogo, trad. directa del latín y notas de Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 1982.

(1994b), "De ira", en *Diálogos*. Barcelona: Altaya, 1994.

(1994c), "De constantia sapientis", en *Diálogos*. Barcelona: Altaya, 1994.

(1994a), *Diálogos*, Trad., estudio preliminar y notas de Carmen Codoñer. Barcelona: Altaya, 1994.

## Notas

1. Llegados a un extremo, Séneca parece por momentos atribuir la totalidad de las calamidades de la historia del Imperio a la constitución iracunda de ciertos gobernantes de turno.
2. Y aquí no sólo Séneca sino el estoicismo en general parecen por momentos haber concebido cierta relación de equivalencia o correspondencia entre los dos pares de términos, imposibilitados de concebir una componente interior al hombre que pudiera ser distorsionadora, debilitante de la tensión.
3. En tal sentido, el sueño sería el momento de relajamiento máximo viciado a la muerte.

4. Ciertamente es que la terminología estoica (y no sólo de Séneca) no parece haber logrado desprenderse de la división nominal entre las partes racional e irracional del alma; creemos prudente interpretar esto como la combinación de un mero resabio terminológico y la dificultad a la que estoicismo se vio enfrentado al momento de reestructurar la filosofía toda a partir de una concepción dinámica del cosmos en donde fuerza y tensión se erigen en sustituto de la concepción estática y sustancialista del cosmos aristotélico.
5. Se hace claro, por otra parte, que la venganza tornada en juicio ya no es venganza, en tanto consideremos que el castigo no debe ser retrospectivo, sino prospectivo, ejemplar [Séneca, 1994b, I, 19, 7].
6. Cf. el énfasis -señalado por Fernando Prieto- en el carácter eminentemente práctico (ético en lugar de noético) del conocimiento como función vital en Séneca [Prieto, 1977, p.97].
7. Marco Aurelio: "Cada vez que alguien cometa una falta contra ti, medita al punto qué concepto del mal o del bien tenía al cometer dicha falta. Porque, una vez que hayas examinado eso, tendrás compasión de él y ni te sorprenderás, ni te irritarás contra él." [Marco Aurelio, 1995, VII, 26].
8. Marco Aurelio: "Destruye la sospecha y queda destruido el «se me ha dañado»: destruye la queja de «se me ha dañado» y destruido queda el daño." [Marco Aurelio, 1995, V, 7].
9. "El que ha aprendido, ha percibido qué debe hacerse y qué debe evitarse; todavía no es sabio si su alma no se ha transformado en lo que ha aprendido" [Séneca, 1982, Epist. XCIV, 48].
10. Cf. *De constantia sapientis*, 16, 3: "¿Me sucede esto con razón o sin razón? Si es con razón, no es ofensa, es justicia; si es sin razón, hay que sentir rubor ante quien comete injusticia". Pero, aun con esto, conformidad ante la naturaleza y magnanimidad supuestas, aquel que se encuentra en la vía del sabio se sabe falible en tanto aún está precisamente 'en camino', y es allí donde las precauciones cobran sentido, y toda una terapéutica de las relaciones personales habrá de ser construida sobre la noción del carácter difusivo del vicio y la virtud (*De ira*, III, 8, 1). Cf. también Epist. XCIV, 40.
11. Nos oponemos evidentemente a la afirmación de Bodson -que estructura prácticamente todo su análisis- acerca de que, para Séneca, Epicteto y Marco Aurelio "la libertad de la persona moral es un dogma que ni siquiera intentan demostrar" [Bodson, 1967, p. 68 (*Traducción nuestra*)].