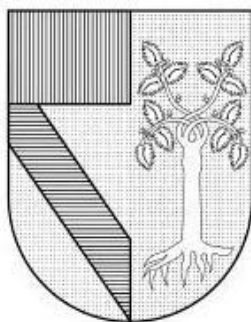


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**“EL CARÁCTER PRÁCTICO DEL ANÁLISIS DE SÉNECA SOBRE LA
FELICIDAD EN *DE VITA BEATA*”**

T E S I S P R O F E S I O N A L

Q U E P R E S E N T A

ANA LUCÍA DE HARO ALCÁZAR

P A R A O B T E N E R E L T Í T U L O D E :

L I C E N C I A D (O / A) E N F I L O S O F Í A

**DIRECTOR DE LA TESIS:
DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN**

Dedicatoria

Agradezco a Dios por haberme brindado todas las herramientas para poder terminar esta tesis.

Dedico esta tesis a mis padres, Pablo De Haro y Ana Alcázar, quienes me apoyaron en todo momento para que pudiera recibir una excelente educación y que siempre me han brindado su amor y cariño.

A mis hermanas, Ana y Sofía, a quienes considero mis mejores amigas, con quienes a veces me divierto y otras veces peleo, pero que sé que siempre estaremos ahí la una para la otra.

A Ricardo, mi novio y mi mejor amigo, quien me ha acompañado desde hace diez años, me ha brindado su amor y apoyo incondicional, y ha representado un gran apoyo emocional para mí.

A mis amigas, Anaïd, Daniela, Cristy, Blanca, y Gaby, quienes fueron también un gran apoyo emocional durante toda la carrera y durante el tiempo que escribía la tesis.

A mi amiga Armi, por haberme brindado siempre su amistad y su apoyo.

A mis compañeros y amigos, Víctor, Carlos, Tere, Pablito, Elías, Sergio, Gabo, Freddy, Joaquín, Martín, Romero, Regina, María, etc. por haber conformado un grupo tan unido y divertido.

A mi director de tesis, el Dr. Héctor Zagal, por haberme orientado pacientemente en el desarrollo de esta tesis. Al Dr. Eduardo Charpenel, por haber contribuido con sus observaciones a la mejora de esta investigación. Y al Dr. Alberto Ross, por haber dedicado su tiempo al estudio de este proyecto.

A mi primo y profesor, el Dr. Vicente De Haro, por siempre haber tenido tiempo para escucharme y guiarme, ya sea en cuestiones relacionadas con la tesis, la carrera o cuestiones externas.

A mi asesora, María José Urteaga, por siempre haberme brindado su apoyo en cuestiones académicas y personales, y haberme ayudado con la elección de mi tema de tesis.

El carácter práctico del análisis de Séneca sobre la felicidad en *De Vita Beata*

Dedicatoria.....	1
Abreviaturas	5
Introducción.....	7
CAPÍTULO I. La teoría estoica de la felicidad	13
1.1 Propósito	13
1.2 El intelectualismo estoico y la fundamentación metafísica de su ética.....	13
1.3 El eudaimonismo estoico: felicidad como fin y como meta.....	18
1.4 La felicidad es vivir según la naturaleza, es decir, según la razón	28
1.5 La teoría de los indiferentes	34
1.6 Teoría de la virtud.....	38
1.7 Las pasiones	45
1.8 La doctrina de la <i>oikeiosis</i>	49
1.9 Conclusión del capítulo	53
CAPÍTULO II. Una visión de conjunto sobre Séneca	57
2.1 Propósito	57
2.2 Vida.....	57
2.3 Pensamiento.....	70
2.3.1 El estoicismo de Séneca.....	70
2.3.2 Pedagogía y mejoramiento	73
2.3.3 Esfuerzo y perseverancia.....	76
2.3.4 La diferencia entre la sabiduría y la filosofía.....	78
2.3.5 Unidad de pensamiento y vida del sabio.....	84

2.4 La teoría de la felicidad de Séneca en las <i>Epístolas a Lucilio</i> 76 y 124	88
2.5 Conclusión del capítulo	100
CAPÍTULO III. El concepto de felicidad en <i>De Vita Beata</i> de Séneca ..	101
3.1 Propósito	101
3.2 Definiciones de felicidad	102
3.3 La felicidad y el placer	112
3.4 La felicidad y la naturaleza	113
3.5 La felicidad y la virtud.....	117
3.6 La contradicción entre la predicación y la acción de los filósofos	123
3.7 La felicidad y las riquezas	125
3.8 Conclusión del capítulo	137
Conclusión	139
Bibliografía primaria	153
Bibliografía secundaria	154

Abreviaturas

<i>AM*</i>	Sexto Empírico	<i>Adversus mathematicos</i> (Contra los matemáticos)
<i>De fin.*</i>	Cicerón	<i>De Finibus</i>
<i>De off.*</i>	Cicerón	<i>De Officiis</i> (Los deberes)
<i>Diss.*</i>	Epicteto	<i>Disertaciones por Arriano</i>
<i>Dissert.*</i>	Musonio Rufo	<i>Dissertationum a Lucio Digestarum Reliquiae</i> (Disertaciones)
<i>DL*</i>	Diógenes Laercio	<i>Vidas y opiniones de los filósofos ilustres</i>
<i>Ecl.*</i>	Estobeo	<i>Eclogae Physicae et Ethicae</i> (Sermones o Sentencias)
<i>EN</i>	Aristóteles	<i>Ética nicomáquea</i>
<i>Epís.</i>	Séneca	<i>Epístolas morales a Lucilio</i>
<i>Euti.*</i>	Platón	<i>Eutidemo</i>
<i>FDS*</i>	Hülser	<i>Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker</i> (Fragmentos sobre dialéctica de los estoicos)
<i>Gor.*</i>	Platón	<i>Gorgias</i>
<i>In Tim.*</i>	Calcidio	<i>In Timaeus</i> (Traducción y comentario al <i>Timeo</i> de Platón)
<i>ir.*</i>	Séneca	<i>De ira</i> (Sobre la ira)
<i>LS*</i>	Long & Sedley	<i>The Hellenistic Philosophers</i>
<i>Med.</i>	Marco Aurelio	<i>Meditaciones</i>

<i>PE*</i>	Eusebio	<i>Praeparatio Evangelica (Preparación para el Evangelio)</i>
<i>PHP*</i>	Galeno	<i>De Placitis Hippocratis et Platonis (Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón)</i>
<i>Prot.*</i>	Platón	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.*</i>	Platón	<i>República</i>
<i>SR*</i>	Plutarco	<i>De Stoicorum Repugnantiiis (Contradicciones de los estoicos)</i>
<i>SVF*</i>	von Arnim	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>TD*</i>	Cicerón	<i>Tusculanae disputationes (Disputaciones tusculanas)</i>
<i>Vit. Beat.</i>	Séneca	<i>De Vita Beata</i>
<i>VM*</i>	Plutarco	<i>De Virtute Morali (Sobre la virtud moral)</i>

*Abreviaturas usadas por Boeri en *Los filósofos estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Alemania, 2014.

Introducción

De acuerdo con las éticas eudemonistas alcanzar la felicidad es el fin último del hombre, pues es “aquello en vistas de lo cual las demás cosas son hechas pero ello no es hecho en vistas de nada más” (cf. Aristóteles, EN, 1094a18-22; 1095a14-20), es la razón última por la que actuamos, y por lo tanto, es la razón última por la cual hacemos filosofía.

Me parece que Aristóteles es uno de los más grandes referentes dentro de las éticas eudemonistas. Aristóteles piensa que para alcanzar la felicidad son necesarios, en cierta medida, los bienes externos como un origen noble, belleza, tener hijos y amigos buenos y que éstos no fallezcan:

[...] pero la carencia de algunas cosas, como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, empañan la dicha; pues uno que fuera de semblante feísimo o mal nacido o solo y sin hijos, no podría ser feliz del todo, y quizá menos aún aquel cuyos hijos o amigos fueran completamente malos, o, siendo buenos, hubiesen muerto. Entonces, como hemos dicho, la felicidad parece necesitar también de tal prosperidad, y por esta razón algunos identifican la felicidad con la buena suerte, mientras que otros (la identifican) con la virtud. (Aristóteles, EN I, 1099b).

Pero creo que este aspecto de su teoría de la felicidad podría presentar una problemática, como bien lo advierte Cicerón en sus *Disputas tusculanas*:

[...] ¿O cómo puede ser dichoso el que desconfía? Pero necesariamente desconfía el que divide los bienes en tres categorías. En efecto, ¿cómo podrá confiar o en la firmeza del cuerpo o en la estabilidad de la fortuna? Pues bien, nadie puede ser dichoso sino con el bien estable y fijo y permanente. [...] Pues el que teme perder algo de estas cosas no podrá ser dichoso. En efecto, queremos que aquel que sea dichoso esté seguro, inexpugnable,

cercado y protegido, de modo que no tenga ya un miedo pequeño, sino ninguno.¹

Aristóteles distinguía tres tipos de bienes: los exteriores, los del cuerpo y los del alma.² El reclamo de Cicerón es que si la felicidad dependiera de la satisfacción de estos tres tipos de bienes, el hombre viviría en constante angustia, pues los bienes corporales y exteriores no dependen completamente del hombre, están sujetos en cierta medida a la fortuna. Por esta razón, los estoicos afirman la existencia de un solo tipo de bienes: los del alma, y a los otros dos los denominan “indiferentes”.

Séneca, como buen estoico, también es partidario de la teoría de los indiferentes. Es por ello que da definiciones de la felicidad como las siguientes:

1. “Un espíritu libre y erguido e impertérrito y estable, situado fuera del alcance del miedo, fuera del alcance del deseo, que tenga como solo bien la honradez, como solo mal la inmoralidad, y lo demás como un despreciable tropel de cosas que ni quita ni añade nada a una vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 4, 3)
2. “Se puede llamar feliz a quien ni desea ni teme gracias a la razón”. (*Vit. Beat.*, 5, 1)
3. “La que se conforma a su naturaleza es entonces la vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 3, 3)³

La felicidad para Séneca es: conformarse a la naturaleza, guiarse por la virtud, seguir a la razón, no desear ni temer nada, y servirse de los placeres teniendo siempre a la virtud como guía. Aunque Séneca

¹ Cicerón: *Disputas tusculanas*, Pimentel Álvarez, Julio (Intro., versión y notas), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, D.F., 1979, V, 40-41.

² Cfr. *EN* 1098b 10.

³ Uso la siguiente traducción: Cfr. Séneca: *Sobre la vida feliz*, Mariné Isidro, Juan (trad.), Gredos, Madrid, España, 2008.

considera que existen bienes externos que, aunque no son necesarios para la felicidad porque son indiferentes, sí son preferibles, como la suerte o las riquezas.

Pero aun así, su teoría de la felicidad parece ser más incluyente que la de Aristóteles. Pues mientras que para Aristóteles, sin estos bienes externos es imposible ser feliz, para Séneca sí es posible, pues los bienes externos, en última instancia, siguen siendo indiferentes para la felicidad.

La tesis defendida en el presente trabajo es que Séneca realiza una simplificación orientada a la práctica de los problemas teóricos que presenta la felicidad estoica. Pues para él es más importante la práctica de las virtudes que el conocimiento teórico para alcanzar la felicidad. Para esto me baso exclusivamente en su obra *De Vita Beata*, donde se aboca a explicar en qué consiste la felicidad.

Para comprobar esta tesis, en el primer capítulo se hará una semblanza de la teoría estoica ortodoxa de la felicidad, la cual no pretende ser exhaustiva. El único propósito es mostrar cómo los estoicos ortodoxos fundamentaron su teoría de la felicidad en una ontología; y cómo se preocuparon más por hacer distinciones teóricas y terminológicas que en brindarnos preceptos para alcanzar la felicidad en la vida práctica.

Pues por ejemplo, éstos discuten acerca de distinciones terminológicas como la distinción entre la felicidad como meta (*skopós*) y alcanzar la felicidad como fin (*télos*), o entre los indiferentes (*adiáphora*) preferibles (*proegména*) y los rechazables (*apoproegména*), etc. Distinciones que, como veremos, Séneca supone, pero no se concentra en ellas, pues considera que lo más importante es el carácter práctico de la felicidad.

Para este capítulo, mis interlocutores principales serán Marcelo Boeri, Ricardo Salles y varios estoicos, como Zenón, Cleantes, Crisipo, Diógenes y Cicerón.

En el segundo capítulo mi propósito es dar una visión de conjunto sobre la vida de Séneca y su pensamiento, para poder entender por qué

realizó esta simplificación orientada a la práctica de la teoría estoica de la felicidad.

Se pretende mostrar que esta simplificación era una necesidad de su época y responde sobre todo a una necesidad propia, pues Séneca padeció varias enfermedades durante su vida, además de que sufrió y murió bajo el yugo de Nerón, por lo que necesitaba una teoría que le ayudara a alcanzar la felicidad bajo unas condiciones de vida no muy favorables.

Aunque el pensamiento de Séneca es de raíz estoica, éste es ecléctico, pues retoma ideas de Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón de Citio, Crisipo, Cleantes, Panecio y Posidonio, para aplicarlas a sus circunstancias. Séneca se concentra sobre todo en el aspecto práctico de la ética, dejando de lado la filosofía de la naturaleza, la ontología, la dialéctica o la gramática, pues piensa que ni el conocimiento ni la comprensión de las verdades morales garantizan la mejora del alma.

Éste acusa a los filósofos que terminan convirtiéndose en filólogos y gramáticos por concentrarse más en la utilización de las palabras y análisis de los términos, y olvidarse de las cuestiones mismas. Pues piensa que el único saber válido es aquel que se transforma en acciones. Lo más importante para la felicidad no es contar con el saber, sino realizarlo. Por ello, es más importante el cultivo del espíritu que el cultivo de la inteligencia.

Por último, en este capítulo se procura exponer que en las *Epístolas a Lucilio* sí existe argumentación que fundamenta por qué la felicidad consiste en el perfeccionamiento de la razón, y mostrar que esta argumentación recuerda al argumento del *érgon* aristotélico. Para este capítulo mis interlocutores principales serán Séneca, Brad Inwood, y Pierre Grimal.

En el capítulo tercero se busca explicar en qué consiste la felicidad para Séneca en su obra *De Vita Beata*, para evidenciar cómo éste se desapega de las distinciones terminológicas de los estoicos ortodoxos y se concentra en el aspecto práctico, en el logro de la felicidad, más que en

la comprensión de ella. Pues en vez de ocuparse de distinguir la felicidad como meta (*skopós*) o como fin (*télos*), o de distinguir entre los indiferentes (*adiáphora*) preferibles (*proegména*) y los rechazables (*apoproegména*), u otras cuestiones terminológicas; se concentra en explicar qué es la felicidad de manera sencilla, y en dictarnos el camino para alcanzarla.

De Vita Beata se puede dividir en seis partes: las definiciones de felicidad, la felicidad y el placer, la felicidad y la naturaleza, la felicidad y la virtud, la contradicción entre la predicación y la acción de los filósofos, y la felicidad y las riquezas.

Con la revisión de esta bibliografía, se intentará exponer las distintas definiciones de felicidad dadas por Séneca, para al final englobarlas en una sola. Se mostrará cómo el placer puede causar desdicha, por lo que la felicidad consiste en actuar siguiendo a la virtud, y así el placer vendrá por añadidura, pero que el placer por sí mismo no nos lleva ni a la dicha ni a la virtud.

Mediante el análisis de varios pasajes de *De Vita Beata*, se demostrará que la felicidad es seguir a la naturaleza. Y ya que la naturaleza del ser humano es racional, como se verá en el segundo capítulo, la felicidad consistirá en que el ser humano se guíe por su razón y la perfeccione. Además, se mostrará que la virtud es necesaria para dominar al placer, pues es la única que evita que nos convirtamos en sus esclavos.

Después, a través del contraste entre la postura de Séneca y la de sus acusadores, se expondrá la problemática de la posesión de riquezas dentro del estoicismo. Pues a Séneca se le acusa de contradicción entre su predicación y sus acciones, precisamente a causa de la posesión de riquezas, ya que la felicidad para los estoicos implica ser indiferente ante los bienes externos.

A la primera acusación, Séneca responderá que cuando habla de virtud no se refiere a sí mismo, y cuando habla de los vicios se refiere principalmente a los suyos, pues reconoce que está en camino hacia la virtud y que no la ha alcanzado aún. A la segunda acusación, Séneca

responderá que no está mal poseer riquezas, siempre y cuando la posesión o pérdida de ellas no nos angustie o nos afecte.

Mis interlocutores principales en este capítulo serán Marcelo Boeri, Brad Inwood y el mismo Séneca.

CAPÍTULO I. La teoría estoica de la felicidad

1.1 Propósito

El propósito del presente capítulo es presentar una semblanza de la teoría de la felicidad estoica, para mostrar cómo los estoicos fundamentaron esta teoría en su ontología, y cómo se preocuparon más en hacer distinciones terminológicas que en brindarnos preceptos para alcanzar la felicidad en la vida práctica.

1.2 El intelectualismo estoico y la fundamentación metafísica de su ética

El estoicismo realizó una aplicación del intelectualismo de la filosofía griega para fundamentar su ética. Zenón en un inicio buscó el soporte de la vida moral en la doctrina del cínico Cratés. Pero el anti intelectualismo y la irracionalidad del cinismo no le satisficieron, por lo cual Zenón se abocó a los estudios teóricos, de los cuales surgió la nueva Escuela.

El estoicismo busca una ética que permita alcanzar la ‘verdadera felicidad’, pero se diferencia del cinismo en que:

- a) Realiza su búsqueda a partir de una actitud teórica;
- b) Afirma que la verdadera moral sólo es posible si tiene un fundamento científico-metafísico sólido y demostrativo; y
- c) Su ética es un eudemonismo de corte intelectualista.⁴

Como introducción a la teoría estoica de la felicidad conviene estudiar dos propiedades: la naturaleza teórica del estoicismo y la fundamentación metafísica de su Ética.

1. La naturaleza teórica del estoicismo

Zenón marcó una pauta intelectualista desde la fundación de la Escuela. Herilo de Cartago, uno de los primeros discípulos de Zenón,

⁴ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca y los estoicos: Una contribución al estudio del senequismo*, Barcelona, Gráficas Marina, 1956, p. 61-62.

pensaba que el fin más elevado era el conocimiento.⁵ Crisipo se dedicó a los estudios lógicos, gramaticales e historiográficos. Panecio investigó sobre teología, astronomía, geografía e historia. Posidonio definió a la filosofía como el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas; y se dedicó a investigar sobre astronomía, matemáticas, física, geografía, (materias desvinculadas a la vida moral), antes de interesarse por la ética.⁶ Incluso si los estoicos estudian estas ramas del saber a causa de su relación con la filosofía moral, sus estudios rebasan esta relación; y siempre mantienen una actitud teórica al explicar sus doctrinas morales.⁷

La lógica fue de suma importancia para los estoicos y fue tratada de forma totalmente ajena a la moral. Pues desde Zenón y Crisipo hasta Epicteto y Marco Aurelio, en la escuela estoica se distinguían tres partes de la filosofía: lógica, física y ética. Y es preciso recordar que la lógica incluía a la retórica, dialéctica, poética, teoría de la música y gramática. Es decir, la lógica era toda una ciencia del lenguaje.⁸

En la moral estoica está siempre presente una actitud teórica que podemos apreciar, sobre todo, en el dogma de que si no se posee la sabiduría perfecta, incluso la acción más virtuosa en realidad no es una virtud, sino sólo una apariencia exterior de virtud.⁹

Normalmente se piensa que los estoicos romanos ya no tienen esta actitud teórica. En Cicerón, el estoicismo se da ya bastante modificado, pero varios estoicos romanos sí siguieron el sistema de los estoicos griegos.

Por ejemplo, Musonio Rufo (quien dio un giro pragmatista a la filosofía estoica, pero sin desapegarse del sistema), creía que era necesario que

⁵ “Herilo, de Cartago, dijo que el fin era la ciencia, lo que quiere decir vivir refiriéndolo siempre todo a la vida acompañada de ciencia y no enturbiada por la ignorancia”. (Laercio, Diógenes: VII, 165).

⁶ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca*, p. 63.

⁷ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca*... p. 63.

⁸ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca*... p. 63.

⁹ Cfr. Cicerón: *Los deberes*, Gredos, Madrid, 2014, III, 16.

su doctrina estuviera fundamentada en proposiciones científicas, aunque éstas fueran mínimas. Cleomedes escribió una *Introducción a la Astronomía*. Epicteto realizó un análisis completo de la lógica y la física estoicas, pues las creía necesarias.¹⁰ En el *Enquiridión* y en los *Discursos* se discuten asuntos eminentemente teóricos, como qué es una demostración, qué es consecuencia, qué es verdadero, qué es falso, etc. Zenón incluso creía necesario conocer los elementos del *lógos*, cómo es cada uno de ellos, cómo se relacionan y cuáles son sus consecuencias.¹¹

Y aunque Marco Aurelio nunca escribió acerca de las ciencias abstractas, escribió su filosofía moral con una gran abstracción racionalista. Los ideales de Marco Aurelio se resumen en conocer la verdad, ser de utilidad a la sociedad, y aceptar resignadamente la ley de la Naturaleza.¹²

Marco Aurelio siempre fundamentó sus preceptos morales en explicaciones teóricas. Y su preocupación principal era eminentemente teórica, pues creía que se debía vivir prefiriendo siempre a la razón, “tratando de evitar, en el curso de la vida entera, sólo eso, que su pensamiento se comporte de manera impropia de un ser dotado de inteligencia y sociable”.¹³

Marco Aurelio pensaba que se debía vivir rechazando toda actividad no racional, como las pasiones y la imaginación. De ahí que piense que

¹⁰ Se ve claramente que Epicteto consideraba a lógica como necesaria en el siguiente pasaje: “Al decir uno de los presentes: -Convénceme de que la lógica es necesaria. -¿Quieres -le respondió- que te lo demuestre? -Sí. -Por tanto, ¿he de argumentar con un razonamiento demostrativo? Y al estar el otro de acuerdo, dijo: -¿Cómo sabrás si te engaño con sofismas? Al quedarse callado el hombre, dijo: -¿Ves cómo tú mismo reconoces que es necesaria, si fuera de ella ni siquiera puedes saber si es necesaria o no?” (Epicteto: *Diss.* II, 25).

¹¹ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca...* p. 64-65.

¹² “Toda naturaleza está satisfecha consigo misma cuando sigue el buen camino. Y sigue el buen camino la naturaleza racional cuando en sus imaginaciones no da su asentimiento ni a lo falso ni a lo incierto y, en cambio, encauza sus instintos sólo a acciones útiles a la comunidad, cuando se dedica a desear y detestar aquellas cosas que dependen exclusivamente de nosotros, y abraza todo lo que le asigna la naturaleza común”. Marco Aurelio: *Meditaciones*, Gredos, Madrid, 1977, VIII, 7.

¹³ Marco Aurelio: *Med.*, III, 7, 4.

no debemos darle gran importancia al dolor, pues no perjudica a la razón: “En cualquier caso de pesar acuda a ti esta reflexión: no es indecoroso ni tampoco deteriorará la inteligencia que me gobierna; pues no la destruye, ni en tanto que es racional, ni en tanto que es social”.¹⁴

En cambio, los estoicos imperiales fijan su atención en la ética, son filósofos moralistas. Pero no por eso dejan de ser intelectualistas, y si no son intelectualistas, como Epicteto, aun así se siguen basando en la postura general del sistema. Por eso, para Juan C. García Borrón, el estoicismo es “el resultado del planteamiento a un *homo theoreticus* (en la situación histórica del mundo clásico) de la necesidad de ordenar su propia vida moral”.¹⁵

2. Fundamentación metafísica de la Ética estoica

Zenón de Citio, al no contentarse con la moral cínica, buscó otro fundamento de la moral, y lo encontró en la metafísica de Heráclito, ésta forjó los cimientos de la escuela estoica. El precepto principal de la moral debía ser adaptarse a la naturaleza, entendiéndola racionalmente como la entendía Heráclito, claro (la naturaleza como un proceso de nacimiento y destrucción del que nadie escapa). “Zenón fue el primero en decir en su tratado *Sobre la naturaleza del hombre* que el fin es vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud”.¹⁶ Y Crisipo lo siguió: “... entenderás que lo que me hace imposible es no sólo consistente con, sino también conforme a la naturaleza”.¹⁷

Para los estoicos antiguos, las doctrinas morales están íntimamente ligadas a las bases teoréticas: a la física (o metafísica) y a la lógica. Éstos

¹⁴ Marco Aurelio: *Med.*, VII, 64, 1.

¹⁵ García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca...* p. 66.

¹⁶ 23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C). Estas citas numeradas como 23.1, 23.2 etc., se encuentran como tal en Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, Academia Verlag, Alemania, 2014, la cual es usada como fuente directa.

¹⁷ 23.2 Epicteto, *Diss.* 1.4.28-29; 2.13. 8-9; 2.16. 27-28; 3.22.97; 3.24.2-4; 4.4, 39-40.

tienen pleno conocimiento de que su sistema está conectado internamente. El estoicismo se presenta como un sistema cerrado, en el que cada doctrina resulta necesaria y es deducida a partir de ciertas bases inamovibles, es una filosofía panteísta, monista, materialista, sensista y empirista. La moral estoica se deduce del monismo jonio y la concepción metafísica del *lógos* de Heráclito.¹⁸

La metafísica panteísta del *lógos* encaja perfectamente con la ética panteísta, en la que existe una comunidad con lo viviente y se debe dar un asentimiento ante la ley universal.

Marco Aurelio, aunque es un estoico imperial y no escribe sobre cuestiones abstractas, muestra la fundamentación metafísica de la ética. Pues dice que siempre se debe de actuar conociendo cuál es la naturaleza del Todo o conjunto: “Es preciso tener siempre presente esto: cuál es la naturaleza del conjunto y cuál es la mía, y cómo se comporta ésta respecto a aquélla y qué parte, de qué conjunto es; tener presente también que nadie te impide obrar siempre y decir lo que es consecuente con la naturaleza, de la cual eres parte”.¹⁹

Incluso para Marco Aurelio es necesario estudiar metódicamente todos los objetos con los que nos encontramos en la vida, y conocer en qué orden se clasifican, para qué son útiles, y cuál es su importancia para el Universo y para el hombre.²⁰ Si la moral no tiene una fundamentación metafísica, ésta le resulta imposible a Marco Aurelio, y la conducta le parece ciega. Pues éste piensa que “no llevarás a feliz término ninguna cosa humana sin relacionarla al mismo tiempo con las divinas, ni tampoco al revés”.²¹ Con esta frase, Marco Aurelio expresa las consideraciones del pensamiento estoico en general.

En el Todo, todo cambia continuamente, excepto el *lógos*, que es el principio o ley que lo ordena. El sabio que alcanza a conocer el *lógos*

¹⁸ Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca...* p. 67-68.

¹⁹ Marco Aurelio: *Med.*, II, 9.

²⁰ Cfr. Marco Aurelio: *Med.*, III, 11, 2.

²¹ Marco Aurelio: *Med.*, III, 13, 2.

responde con su asentimiento por medio de su razón individual, sometién dose a la fortuna, y practicando una apatía (apatheía) ante los acontecimientos singulares. Cuando el sabio es consciente de su participación en el *lógos*, experimenta satisfacción.²²

Por último, es preciso recalcar que los estoicos parecen ser los primeros en hacer la distinción clásica entre la moral teórica y la moral práctica, es decir, entre la moral ideal y la moral que está al alcance de la humanidad. Desde entonces se origina una rama de la filosofía moral que se basa en dar preceptos sobre cómo vivir la vida corriente: los estoicos la llaman parenética (de *paraineō*: exhortar, aconsejar). Ésta se desarrolló en mayor medida en las últimas fases del estoicismo y gracias a ella el estoicismo llegó a ser popular y se desligó de su aparente severidad inhumana e inaccesible.²³ Como veremos más adelante, Séneca fue uno de los que desarrollaron la parenética.

Después de esta breve introducción a la teoriedad y a la fundamentación metafísica de la Ética estoica, pasemos a estudiar la teoría estoica de la felicidad, tema principal de este capítulo, para mostrar precisamente que ésta pertenece a la moral teórica y se fundamenta en su metafísica.

1.3 El eudaimonismo estoico: felicidad como fin y como meta

La ética estoica es una ética eudaimonista, es decir, su fin es la felicidad (*eudaimonía*). Esta posición aparece con Platón, quien en varios de sus diálogos afirma que el fin último es “ser feliz” (*eudaimonein*) o que a uno “le vaya bien” (*eu práttein*).²⁴ Pero los estoicos agregan una nueva característica al concepto de “felicidad”, pues para ellos la felicidad es un “correcto fluir” (*eúroia*) de la vida.

²² Cfr. García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca...* p. 69-70.

²³ Cfr. Brun, Jean: *El estoicismo*, Blanco Regeuira, José (trad.), Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1997, p. 127.

²⁴ Cfr. *Euti.* 278E3-279A7; 280B5-6; *Gor.* 496E9-497A3; *Rep.* 353E5, 412D6. Para una discusión sobre estos textos ver cf. Boeri 2004b.

“Zenón definió la felicidad de este modo: ‘felicidad es un correcto fluir de la vida’. Cleantes, Crisipo y sus discípulos también usaron esta definición.²⁵ Este “correcto fluir” de la vida presupone una ausencia de perturbación que sólo se alcanza cuando la divinidad interior (la razón) está en conformidad con la razón del universo, tratándose así de una ética cosmológica, como vemos a continuación:

Por esta razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes- suele prohibir hacer.²⁶

En el texto **23.2** Epicteto dice que este ‘correcto fluir’ surge cuando uno sigue la ley divina:

¿Cuál es la ley divina? Cuidar lo propio, no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado [...]. [El dios] dio a cada uno cosas propias y ajenas: las que pueden ser impedidas, arrebatadas y necesarias no son propias; las libres de impedimento, en cambio, son propias.²⁷

Es decir, este correcto fluir que es la felicidad surge cuando somos capaces de conocer y seguir la ley divina. La cual nos ordena cuidar las cosas que dependen de nosotros, aquellas cosas que son libres, mientras que ante las cosas ajenas debemos ser indiferentes. Las cosas libres serían los bienes del alma, mientras que los bienes del cuerpo y lo exteriores son indiferentes.

Cabe aclarar que aunque normalmente se traduce *eudaimonía* como ‘felicidad’, existe consenso al afirmar que con esta palabra los griegos no se referían a un estado psicológico pasajero como la alegría o el contento momentáneo. Por ejemplo, para Aristóteles es claro que la *eudaimonía* es un estado permanente, el cual entiende como una vida objetivamente valiosa. Es decir, la *eudaimonía* consiste en una actividad

²⁵ 23.4 Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-78, 6. También ver textos 23.1 y 23.2 en Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Los filósofos estoicos: ontología...*

²⁶ 23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C).

²⁷ 23.2 Epicteto, *Diss.* 1.4. 28-29; 2.13. 8-9; 2.16. 27-28; 3.22.97; 3.24.2-4; 4.4, 39-40.

(contemplación o vida política) que debe realizarse a lo largo de una vida completa²⁸.

Precisamente es esta ambigüedad entre un estado pasajero y un estado permanente la que la distinción estoica entre 'felicidad' y 'ser feliz', que abordaremos más adelante, pretende eliminar. Si entendemos la felicidad como estar contento con la propia vida, ésta es una condición necesaria pero no suficiente para ser feliz. La ética estoica es una ética de la virtud o del carácter (al igual que la platónica y la aristotélica).²⁹

Los estoicos siguen a la tradición aristotélica al postular que el fin final es "aquello en vistas de lo cual se hace todo pero ello no se hace en vistas de nada".³⁰ Pues Aristóteles plantea la necesidad del fin final, argumentando que sin él, el deseo sería vano:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa -pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano-, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.³¹

Es decir, nuestros deseos no tendrían sentido si constituyeran una cadena infinita, por eso debe existir un fin último de nuestros deseos. Posteriormente Aristóteles aclara que este fin último es la felicidad: "Pues todas las cosas, por así decir, las elegimos por causa de otra, excepto la felicidad, ya que ella misma es el fin".³²

Pero para los estoicos, contrario a lo que sostiene Aristóteles, no es necesario poseer bienes externos (bienes corporales y materiales) para lograr la felicidad.³³ Para los estoicos, los bienes externos incluso representan un peligro, pues dicen que en la virtud "reside la felicidad,

²⁸ EN 1098a16-20 *et passim*.

²⁹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 535-536.

³⁰ Estobeo, Ecl., II 77, 16-78, 6 (cf. SVF III 16 y LS 63 A).

³¹ EN 1094a18-22.

³² EN 1176b33-34.

³³ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 99.

por cuanto se trata de un alma que ha sido hecha para la coherencia de la vida total. Pero el animal racional se pervierte, unas veces por la persuasión de cosas exteriores, otras, por la instrucción de los allegados [...].”³⁴

De acuerdo a los textos 23.3 y 23.4, sabemos que Crisipo y sus discípulos afirmaban que ‘la felicidad’ (*eudaimonía*) es un blanco o meta (*skopós*), pues ‘alcanzar la felicidad’ (*tycheîn eudaimonías*) es el fin (*télos*).³⁵

Los de esta escuela sostienen que ‘fin’ se dice de tres maneras: el bien final, en efecto, es llamado ‘fin’ de acuerdo a un uso académico, como cuando dicen que la concordancia es un fin. También llaman fin a la meta, como cuando hablan de la ‘vida concordante’ haciendo referencia al predicado adjunto. Y, de acuerdo con un tercer significado, llaman fin al objeto último de deseo, aquel al cual todo lo demás se refiere. Consideran que fin y meta son diferentes, ya que meta es el cuerpo propuesto que las personas aspiran alcanzar [...], pero los que apuntan a la felicidad, por cuanto todo excelente es feliz y todo vil, por el contrario, es infeliz.³⁶

Al parecer tanto el primer como tercer sentido de fin que postula Estobeo se refieren al fin en cuanto *télos*, mientras que el segundo sentido se refiere al fin en cuanto *skopós* o meta.

Los estoicos distinguían entre “felicidad” y “ser feliz”, distinguían entre *télos* y *skopós*, a diferencia de Aristóteles, para quien estos dos términos se identificaban.³⁷ Estobeo es el único que nos informa claramente sobre esta distinción: “[...] aunque dicen que la felicidad se propone como una meta, en tanto que ‘alcanzar la felicidad’, que es lo mismo que ‘ser feliz’, es el fin”.³⁸

³⁴ 26.1 DL 7.89-93 (SVF 3.39; 197; 223 LS 61A; 61K)

³⁵ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 99.

³⁶ 23.3 Estobeo, *Ecl.* 2.75, 7-77, 5 (SVF 3.3; LS 63B y 58K).

³⁷ Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente **la meta y el fin** de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Aristóteles: *Política*, 1331B, 13, 2).

³⁸ 23.4 Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-78, 6.

Lo que realmente interesa al agente es el logro efectivo de la felicidad, es decir la felicidad como *télos*, y no la felicidad como “meta o blanco propuesto”, no como *skopós*. Aunque para alcanzar la felicidad como logro o *télos* se necesita haberla tenido como meta o *skopós* anteriormente.³⁹ Pero para ponernos una meta, debemos comprenderla, por lo cual es importante saber qué es la felicidad.

Los estoicos consideran que esta distinción entre ‘fin’ y ‘meta’ es relevante, porque ayuda a distinguir entre el objeto al que se apunta (meta), el cual se puede obtener a través de distintos medios, y el fin, que constituye un suceso o hecho real, es decir, la actividad que el agente de hecho realiza para lograr ese fin.⁴⁰

En el ejemplo del arquero podemos ver que su meta (*skopós*) es alcanzar el blanco al cual apunta, pero no depende totalmente de él alcanzarlo, pues existen muchas circunstancias ajenas que pueden interferir y desviar la flecha. Por eso, su fin (*télos*) es hacer todo lo que dependa de él para alcanzar el blanco. Así, no hay nada que pueda interponerse entre él y su fin (*télos*), pues de él depende, precisamente, hacer todo lo que de él depende.⁴¹

La distinción entre “felicidad” y “alcanzar la felicidad” esconde detrás la diferencia ontológica entre cuerpo e incorpóreo. La felicidad como meta, expresada por un nombre: “felicidad”, es un cuerpo. Un fin, expresado por un verbo o predicado: “ser feliz”, es un incorpóreo. Las siguientes definiciones estoicas del fin final son predicados: ‘vivir de acuerdo a la virtud’, ‘vivir en coherencia con la naturaleza’, ‘ser feliz’. El fin es un predicado, es un incorpóreo, pues es el logro del agente de la cosa misma, y no la cosa misma.⁴²

³⁹ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 100.

⁴⁰ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 535.

⁴¹ Cfr. Margot, Jean-Paul: “Soberano bien y felicidad”, *Revista Philosophica* Vol. 33, (2008): p. 80.

⁴² Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 100.

Los nombres (como 'felicidad') son objetos físicos y como tal son parte del *lógos* (texto 8.1), pero sus significados son incorpóreos. Los predicados (como 'ser feliz') también son incorpóreos. En la ética estoica lo importante es 'ser feliz', no la 'felicidad', es decir, lo importante es un predicado (*i.e.* un incorpóreo), no una cosa.⁴³

Para los estoicos los cuerpos son las únicas realidades, pues son los que actúan y los que padecen. Pero dentro de su física también hay lugar para los incorpóreos, que según Sexto⁴⁴ son: lo expresable (*lekton*), el vacío, el lugar, y el tiempo.

El predicado, que entraría en la categoría de lo expresable (*lekton*), no es ni un individuo ni un concepto; es un incorpóreo y sólo existe en el pensamiento. En una acción, expresada por un predicado, lo real es el ser permanente que lo produce. La acción no es un concepto ni un individuo, pues es transitoria y accidental.⁴⁵

La diferencia entre un cuerpo y un incorpóreo es que el cuerpo, que es designado por un nombre, se refiere a la cualidad de una cosa. Mientras que el incorpóreo, que es designado por un verbo o predicado, se refiere a la relación o posición de una cosa respecto a otras, como lo expresa Diógenes:

"Nombre, en cambio, es una parte del discurso que indica una cualidad peculiar; por ejemplo, "Diógenes", "Sócrates". Verbo es una parte del discurso que significa un predicado no compuesto, como [dice] Diógenes, o, como algunos [otros dicen], es un elemento indeclinable del discurso que significa algo puesto junto con alguna o algunas cosas; por ejemplo. "escribo", "hablo"". ⁴⁶

Los cuerpos existen y los incorpóreos subsisten. Los predicados son reales cuando se convierten en propiedades. Por ejemplo, caminar es real para mí en el momento en que camino, pero es irreal cuando estoy

⁴³ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 534.

⁴⁴ Cfr. 2.4 Sexto Empírico, *AM* 10.218 (*SVF* 2.330; *LS* 27D)

⁴⁵ Cfr. Bréhler, Émile: *La teoría de los incorpóreos en el estoicismo antiguo*, Buenos Aires, Leviatán, p. 22.

⁴⁶ 8.1 DL 7.55-58 (*SVF* 1.74; 2.136; 140; 147; *LS* 33A; 33H; 33M; *FDS* 197-198; 200; 476; 536)

sentada. Los incorpóreos alcanzan el estatus de subsistentes cuando son verdaderamente predicables de los cuerpos y se concretan en ellos. Por eso caminar 'subsiste', aunque nadie esté caminando en este momento. Un predicado se realiza más completamente cuando se concreta en un cuerpo, pero esto no cambia su tipo de entidad: un incorpóreo subsistente.⁴⁷

Aristóteles dice en (*Política*, 1331b131), que el agente se puede proponer una meta, pero puede no alcanzarla en la práctica. Por lo tanto, el hecho de que el agente se proponga la meta de ser feliz no es suficiente para que de hecho lo sea. Pero, para Boeri, Aristóteles propiamente no hace una distinción explícita entre meta (*skopós*) y fin (*télos*).⁴⁸

Sin embargo, vemos que para Quintín Racionero, Aristóteles sí hace esta distinción entre 'fin' (*télos*) y 'meta' (*skopós*), pues éste usa el término *skópos* tres veces en la *Retórica* (1360b4-7, 1362a18 y 1366a24). Y aunque los intérpretes, siguiendo a Bonitz, suelen considerarlo un sinónimo de 'fin' (*télos*), Racionero piensa que en determinados contextos, *skópos* sí que se opone a *télos*.⁴⁹

Así, en *Pol.* VIII 6, 1341b15, *skopós* designa el objetivo o propósito general (en este caso, de la educación), mientras que *télos* se refiere a la finalidad concreta de la acción: "Y el resultado es que llegan a ser vulgares artesanos, puesto que el blanco (*skopós*) que ponen como fin (*télos*) es malo".⁵⁰

Se puede ver esta misma diferencia en *Ret.* 1362a18, donde afirma: "puesto que se delibera, no sobre la finalidad, sino sobre los (medios) que conducen a la finalidad", donde, para cumplir el objetivo de la

⁴⁷ Cfr. Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield (ed.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 1999, Cambridge, Cambridge University Press, p. 398.

⁴⁸ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 100.

⁴⁹ Cfr. Aristóteles: *Retórica*, Racionero, Quintín (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1990, 1360b 5, nota al pie.

⁵⁰ Cfr. Aristóteles: *Retórica*... 1360b 5, nota al pie.

deliberación (es decir, el consejo sobre lo bueno y lo conveniente), los fines de las acciones se excluyen en favor de los medios.

Podemos concluir, en consecuencia, que *skopós-télos* equivalen en la filosofía práctica de Aristóteles a la distinción entre ‘fin en sí’ y ‘fin por el que algo se hace’ de su filosofía teórica. (cf. *Fís.* II 2, 194a35, y *Met.* XII 7, 1072b2-3).⁵¹

Contra la interpretación nominalista, según la cual, los incorpóreos son realidades puramente mentales, para los estoicos los incorpóreos son lo decisivo, pues lo decisivo es “ser feliz”, no “la felicidad”.⁵² Lo que se desea es un predicado, un incorpóreo, no un cuerpo.⁵³

Pero ¿cómo es posible que alguien desee no un objeto concreto (como la salud, la fama, etc.), como el fin de la propia vida, sino un predicado o ítem incorpóreo? De acuerdo con la psicología estoica de la acción, el asentimiento se da ante una proposición y el impulso se da ante un predicado incluido en la proposición a la cual se ha asentido. Como dice Estobeo en *Ecl.* 2.88, 4-6; *SVF* 3.171, “los estoicos piensan que los impulsos se dirigen a los predicados contenidos en las proposiciones”.

“Los actos de asentimiento van dirigidos a una cosa, mientras que los impulsos a otra: los actos de asentimiento a ciertas proposiciones pero los impulsos a los predicados que están de cierto modo contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento”.⁵⁴ Es decir, el asentimiento ante la proposición motiva inmediatamente el impulso

⁵¹ Cfr. Aristóteles: *Retórica*... 1360b 5, nota al pie.

⁵² La distinción estoica entre meta y fin tiene sus antecedentes en la antigüedad tardía con Galeno, quien criticó hostilmente a los estoicos. Galeno acepta esta distinción, pues distingue la meta de la medicina de su fin: su meta es la salud y su fin es tener salud. (*De sectis*, 1.3.1; *Scripta Minora*). Aristón (un probable colega o estudiante de Critolao aproximadamente en el año 150 a.C., no es el estoico ni el peripatético jefe del Peripato), también hace esta distinción refiriéndose a la retórica, pues dice que la persuasión es su meta (*skopós*), mientras que el logro de la persuasión es su fin (*télos*). Véase Sexto Empírico, *M* II 61-62. Para la diferencia entre “fin” y “meta” en los estoicos antiguos ver Boeri 2001: 745-750. Esta distinción me parece un tanto inútil o bizantina, pues es lo mismo que distinguir entre la meta y la consecución de la meta, o la finalidad y la consecución de la finalidad.

⁵³ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 101.

⁵⁴ Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 554.

hacia la realización efectiva del predicado contenido en ella. Esta tesis recuerda al intelectualismo de Sócrates, pues éste piensa que quien actúa mal, lo hace a causa de la ignorancia, pensando que lo que hace está bien, pues afirma que “[...] la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta.”⁵⁵

En resumen, como dice Clemente, “nadie desea la *bebida*, sino *beber* la bebida”⁵⁶, lo que uno desea como fin de la propia vida, no es el objeto, sino el predicado que expresa la acción.⁵⁷

Por último, se explicarán dos definiciones más del fin final: la de Herilo y la de Aristón (discípulos de Zenón de Citio que se apartaron del estoicismo ortodoxo). Para Herilo, el fin final es el conocimiento. Es decir, el fin final es vivir tratando de considerar la totalidad de las cosas. Mientras nuestro conocimiento sobre las cosas naturales sea mayor y mejor, seremos más virtuosos. Pues recordemos que ser virtuoso significa tomar decisiones correctas sobre los indiferentes preferidos y dispreferidos.⁵⁸ Esta interpretación del fin final, en realidad no se aparta tan radicalmente de la ortodoxia, pues vivir según la naturaleza es justamente vivir con conocimiento, vivir sin ignorancia.⁵⁹

Según Gisela Striker, en la definición ortodoxa de la felicidad como ‘vivir en coherencia con la naturaleza’, una vida con coherencia es una vida guiada por el conocimiento, el cual incluye al conocimiento de la naturaleza también. Por lo tanto, la definición de Herilo coincide con la

⁵⁵ Platón: *Teeteto*, 176c.

⁵⁶ Cf. Clemente, *Stromateis* 7.7.38.2-3. Donde Clemente cita una posición estoica.

Esta tesis de que el deseo no se refiere al objeto, sino a la acción ya era afirmada por Platón (cf. *Rep.* 439A9-b2). Aunque para Platón esta afirmación no presupone la teoría de la predicación que se encuentra inserta dentro de la teoría de la acción estoica.

⁵⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 534.

⁵⁸ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 107.

⁵⁹ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 107-108.

definición ortodoxa del fin final, si se hace la correcta explicitación de esta última.⁶⁰

Herilo presenta una versión más relativista del fin. Pues para él, el fin varía según las circunstancias. Además, distingue entre 'fin' (*télos*) y 'fin subordinado' (*hypotelís*). El 'fin' únicamente puede ser alcanzado por los sabios, mientras que el 'fin subordinado' también puede ser alcanzado por los no sabios. Su distinción parece corresponder a la hecha por Crisipo respecto a 'ser feliz' (el fin, el logro efectivo de la felicidad) y a la 'felicidad' (el concepto). Con esta distinción, Herilo da cuenta del hecho de que la primera tendencia instintiva del hombre, antes de la tendencia a usar su facultad racional, es pensar su vida como un todo.⁶¹

El planteamiento de Aristón es muy parecido al planteamiento escéptico de Pirrón, para quien el fin último era la 'imperturbabilidad' (*ataraxia*). Por lo menos, esta es la interpretación dada por Cicerón en *De fin.*, II, 43, donde afirma que para Aristón no existe una diferencia importante respecto al fin final, entre un estado de perfecta salud y un estado de grave enfermedad.⁶² Lo cual en última instancia también coincide con la definición ortodoxa, según la cual el fin último es 'vivir de acuerdo con la naturaleza', pues ésta consiste en un 'correcto fluir', que se logra cuando la razón individual sigue los dictados de la razón universal, que en concreto mandan cuidar lo propio, y desapegarnos de lo que no depende completamente de nosotros, como la salud, por ejemplo.⁶³

⁶⁰ Cfr. Striker, G.: "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, p. 154, n. 11, y Striker, G.: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, p. 287, n. 10.

⁶¹ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 108.

⁶² Cfr. Boeri, Marcelo: *Op. Cit.*, p. 108.

⁶³ "¿Cuál es la ley divina? Cuidar lo propio, no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado [...]. [El dios] dio a cada uno cosas propias y ajenas: las que pueden ser impedidas, arrebatadas y necesarias no son propias; las libres de impedimento, en cambio, son propias". 23.2 Epicteto, *Diss.* 1.4. 28-29; 2.13. 8-9; 2.16. 27-28; 3.22.97; 3.24.2-4; 4.4. 39-40.

1.4 La felicidad es vivir según la naturaleza, es decir, según la razón

Vemos que los estoicos constantemente identifican la felicidad con ‘vivir de un modo coherente con la naturaleza’. Y para los seres racionales esto significa vivir según razón. Ya que el ser humano es un animal racional lo más apropiado es que tienda hacia su auto-perfección, es decir, a lograr una vida guiada por la razón.

Un problema muy importante que se nos presenta es que no queda claro cuál es la identidad entre ‘vivir según razón’ y ‘vivir según naturaleza’.⁶⁴ Ésta y otras dificultades se deben a que las fuentes del estoicismo antiguo nos llegaron en fragmentos, los cuales para ser leídos como una unidad y ser entendidos correctamente, requieren de un esfuerzo de reconstrucción.

Séneca da una posible explicación al respecto:

10. ¿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.⁶⁵ Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad. (*Epís.* 76, 9-10)

Para Séneca, lo mejor en cada cosa es aquello por lo cual ésta nació, y por lo cual será juzgada. Lo mejor en el hombre es la razón. La razón es el bien propio (*propia virtus*) del hombre, pues todos los demás los comparte con los animales y las plantas. Por lo tanto, la felicidad del hombre consiste en que tenga su razón completa y perfeccionada, en

⁶⁴ “Zenón caracterizó el fin del siguiente modo “vivir en concordancia” esto es vivir según una **razón** única y armónica...”. (23.3 Estobeo, *Ecl.* 2.75, 7-77, 5 (SVF 3.3; LS 63B y 58K)) “Dicen que ser feliz es el fin [...] y esto consiste en vivir según la virtud, en vivir coherentemente, y de nuevo –lo que es lo mismo– en vivir de acuerdo con la **naturaleza**”. (23.4 Estobeo, *Ecl.* 2.77, 16-78,6). Las negritas son mías.

⁶⁵ Séneca, observando a la naturaleza, llega a la conclusión de que el bien específico del hombre es la razón perfecta.

que cumpla con el fin de su propia naturaleza. Esta razón perfeccionada (*perfecta ratio*) es nombrada virtud.⁶⁶

La explicación de Séneca nos recuerda el argumento del *érgon* aristotélico, el cual aparece en *EN* 1097b 25-1098a 20, y se puede reconstruir de la siguiente manera:

1. La felicidad radica en que el hombre cumpla su función (*érgon*).
2. Pues en el caso del flautista, el escultor y el artesano, decimos que el bien radica en que cumplan su función.
3. Si cada una de las partes del cuerpo del hombre tiene una función, entonces el hombre mismo también debe tener una función.
4. La función propia del hombre no puede ser vivir, porque ésta la comparte con las plantas. Tampoco pueden ser los sentidos, porque éstos los comparte con los animales. Por lo tanto, la función del hombre debe ser cierta actividad (*enérgeia*) según la razón (*kata lógon*).
5. La razón puede ser activa o pasiva, pues se puede obedecer a la razón o poseerla y pensarla. Hay que tomar a la razón en su sentido activo, pues es su sentido primordial.
6. Entonces, la función propia del hombre es una actividad de acuerdo a la razón. Esta función realizada excelentemente conforme a la virtud es propia del hombre bueno (*spoudaíou*), como tocar bien la cítara es propio de un buen citarista.
7. La función propia del hombre bueno es actuar excelentemente conforme a la razón. Es decir, es una actividad del alma de acuerdo a la virtud.
8. Y ya que existen varias virtudes, esta actividad debe ser conforme a la mejor y más perfecta virtud, y se debe realizar durante una vida entera, pues un solo día no es suficiente para ser propiamente feliz.⁶⁷

⁶⁶ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 251.

Es decir, se sugiere que todo lo que existe tiene una función propia (*érgon*) que lo hace ser lo que es, y el *érgon* del hombre es su racionalidad, pues ésta lo distingue de los animales. Además añade que esta función nos permite alcanzar la perfección. El *érgon* es *télos*, y el *télos* tiene dos significados: fin y perfección. Así, si el hombre realiza bien su *érgon* a lo largo de toda la vida, puede alcanzar la virtud.⁶⁸

El argumento se mueve desde la naturaleza hasta la virtud, desde lo involuntario que es tener una función propia, hasta lo voluntario que es desempeñarla durante toda una vida. Tenemos una racionalidad innata que debemos desarrollar conforme a la virtud, la cual no se puede dar sin la razón. Y debemos guiar nuestras acciones por la mejor y más completa virtud.⁶⁹

En su trabajo sobre la *oikeiosis* Gisela Striker presenta otra posible solución, propone que el hombre es dotado de razón para descubrir la verdad, y la verdad es la naturaleza (la naturaleza universal y la propia naturaleza individual). De esta manera, ser guiado por la razón es ser guiado por la naturaleza.⁷⁰ Para esta interpretación existe una posible referencia, pues Crisipo afirma que el fin es vivir de acuerdo con la naturaleza, con la propia naturaleza como con la del todo:

“Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes- suele prohibir hacer”.⁷¹ El hombre feliz debe ser virtuoso, y

⁶⁷ Cfr. EN 1097b 25-1098a 20.

⁶⁸ Cfr. Avena, María Emilia: “Sobre el argumento del *érgon*... p. 854.

⁶⁹ Cfr. Avena, María Emilia: “Sobre el argumento del *érgon*... p. 854.

⁷⁰ Cfr. Striker, G.: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996. p. 286-287.

⁷¹ 23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C)

la virtud consiste en hacer todo en consonancia con la voluntad del rector del universo y con la divinidad que está dentro de nosotros.⁷²

Es decir, vivir según la naturaleza se identifica con vivir según la razón, porque tanto la naturaleza individual como la naturaleza universal son principalmente racionales. Por lo tanto, nuestra naturaleza racional nos es dada para descubrir la verdad y seguirla, es decir, para seguir a la razón o ley universal, la cual se identifica con Zeus, y es la que ordena todas las cosas existentes.⁷³

La exposición del fin como “vivir en concordancia con la naturaleza” es una modificación realizada por Cleantes de la formulación de Zenón “vivir en concordancia”. La formulación de Zenón tuvo varias interpretaciones y fue formulada de distintas maneras en varios autores después de Zenón, como Cleantes y Crisipo.⁷⁴

Sin embargo, según Cleantes solamente debemos seguir a la naturaleza universal, pero no tenemos una explicación detallada de su teoría. Aunque breve, la explicación de Crisipo parece más atractiva pues pretende explicar el nexo entre la naturaleza particular y la universal para que la vida sea una ‘vida feliz’.

Además, la explicación de Crisipo parece ser bastante coherente con el significado principal de razón (*lógos*) usado al hablar sobre el fin último según Boeri, que se refiere a la razón como ‘principio activo racional’,

⁷² El tema de la “divinidad en cada uno de nosotros” es platónico (cf. Platón, *Fedón*, 107d; *República*, 617e).

⁷³ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 536-537.

⁷⁴ “Zenón caracterizó el fin del siguiente modo: “vivir en concordancia” esto es vivir según una razón única y armónica [...] Cleantes, en efecto, su primer sucesor en la escuela agregó “con la naturaleza”, e hizo la siguiente caracterización: “el fin consiste en vivir en concordancia con la naturaleza”. Crisipo quería hacerla más clara y la expresó del siguiente modo: “vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza”. Y Diógenes: “es el cálculo correcto en la selección y rechazo de las cosas naturales”; y Arquedemo: “vivir cumpliendo todos los actos debidos; Antípatro: “vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza” [...].” (23.3 Estobeo, *Ecl.* 2.75, 7-77, 5 (SVF 3.3; LS 63B y 58K))

‘conductor de lo que hay en el cosmos’ o ‘administrador del universo’.⁷⁵

A pesar de ello, últimamente se ha dado una reacción en contra de la explicación tradicional según la cual la conducta individual tiene como modelo a la naturaleza universal. Julia Annas afirma que el tomar a la naturaleza cósmica como modelo ético no es ni siquiera una postura ética, ya que si tomamos a la naturaleza cósmica como modelo, la virtud sería hacer lo que se adecuaba con la naturaleza cósmica, que es algo exterior e independiente a la naturaleza humana.⁷⁶ Es decir, dejaríamos de ser libres y autónomos, al dejarnos determinar por el exterior. Por lo tanto, Annas propone que la naturaleza cósmica es inservible para la ética.⁷⁷

Annas acepta que uno de los significados básicos de naturaleza funciona como modelo normativo que nos señala cómo deberíamos ser. Este problema es muy complicado, pero existen algunas objeciones que le podríamos hacer a Annas. Primero, no queda claro por qué la naturaleza universal debe ser necesariamente entendida como algo externo al agente. Crisipo afirma que nuestras naturalezas individuales forman parte de la naturaleza universal.⁷⁸ Y en algunos pasajes estoicos se propone que el ser humano tiene ‘semillas de racionalidad o

⁷⁵ “La razón común [...] debido al orden a partir del cual empezó a reordenar [el cosmos] del mismo modo, vuelve a producir según la razón el mismo equilibrio [...]”. (19.8 Eusebio, *PE* 15.19.1-3 (SVF 2.599; LS 52D)) Todos los significados de razón (*lógos*) son: “1) capacidad o función de la parte conductora del alma (*tò hegemonikón*); 2) conjunto de conceptos y preconcepciones (Galeno, *PHP* 304, 33-35); 3) ‘argumento’ o ‘razonamiento’, es decir una estructura (*sistema*) compuesta de premisas y conclusión (cf. DL 7.45; SVF 2.235) y 4) ‘razón’ o ‘principio activo racional’, ‘conductor de lo que hay en el cosmos’ o ‘administrador del universo’ (cf. capítulo 19, texto 19.8); capítulo 15, texto 15.3; Filodemo, *De pietate* 11; SVF 2.1076)”. (Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 537).

⁷⁶ Cfr. Annas, Julia: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993, capítulo 5.

⁷⁷ Cfr. Annas, Julia: *The Morality of Happiness*... 161-162.

⁷⁸ “[...] según dice Crisipo en el libro I de su tratado *Sobre los fines*, vivir según la virtud es lo mismo que vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, pues nuestras naturalezas son partes de la del todo”. (23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C)).

conocimiento' que lo conectan con la naturaleza universal o razón, que es la base normativa.

Las 'razones seminales' (*lógoi spermatikoi*) son la forma de intervención divina en la materia. Estas razones seminales son la manifestación de 'dios', 'la razón' o 'la naturaleza' en el cosmos, y provocan que tengamos una capacidad natural para conocer los principios naturales del universo, y que según Diógenes Laercio también dirigen nuestro comportamiento, pues la razón universal es la 'recta razón' conforme a la cual se debe actuar.⁷⁹

Para Cicerón, estas 'razones seminales' se identifican con el sentido común (*communis intelligentia*), el cual Cicerón define como una capacidad para identificar la virtud como noble y el vicio como no noble o 'torpe'.⁸⁰

Aunque según Julia Annas, Sexto y Ario se refieren a la naturaleza únicamente como naturaleza individual en Estobeo,⁸¹ en realidad sí podemos encontrar (en Estobeo) dos referencias a la naturaleza como algo que supera lo individual, aunque no hablan necesariamente de una naturaleza cósmica.⁸² Según los fragmentos de Estobeo, los seres humanos tenemos tendencias naturales o 'procedentes de la naturaleza' (*aphormai ek tês phýseos*) hacia la virtud. Pero solamente mediante la práctica efectiva de las virtudes es como los seres humanos se encuentran verdaderamente en camino a descubrir lo apropiado o debido.⁸³ Pues "el virtuoso (*enáretos*) es no sólo teórico sino también práctico de lo que hay que hacer; y lo que debe hacerse también debe elegirse, mantenerse firme, debe ser constante y debe distribuirse".⁸⁴

⁷⁹ "Ahora bien, Diógenes dice expresamente que el fin consiste en el razonar bien en la selección de las cosas según naturaleza". (23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C)).

⁸⁰ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 106.

⁸¹ Cfr. Annas, Julia: *The Morality of Happiness...* p. 160, n. 4.

⁸² Cfr. Estobeo, *Ecl.*, II 62, 9-10; 65, 8-10.

⁸³ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos...* p. 106.

⁸⁴ 43. DL VII 125-126 (cf. LS 611).

Por lo tanto, es intuitivo en estos fragmentos, entender a la naturaleza como algo supra individual. Pues si concedemos la tesis según la cual la tendencia hacia las virtudes proviene de la naturaleza, no nos podríamos estar refiriendo a la naturaleza individual. Si las virtudes fueran parte de nuestra naturaleza individual, los seres humanos seríamos automáticamente virtuosos, pero eso no sucede en la realidad. Por lo tanto, en esta tesis nos estamos refiriendo a la naturaleza cósmica. Pues sabemos que para los estoicos la naturaleza universal es normativa. El virtuoso es quien hace propia esa normatividad. Es decir, el virtuoso logra que su propia naturaleza se adecúe a la naturaleza universal.⁸⁵

1.5 La teoría de los indiferentes

Si comparamos este concepto de felicidad con el aristotélico, es notable que para Aristóteles ciertos bienes externos son necesarios para alcanzar la felicidad. Aristóteles distinguía entre tres tipos de bienes: exteriores, del cuerpo y del alma. Y consideraba que los bienes del alma eran los más importantes, de modo que los bienes exteriores y del cuerpo se subordinaban a éstos, como se aprecia en la siguiente cita:

“Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia”. (EN 1098b 10)

Los estoicos hicieron una distinción gradual dentro de esta clasificación, considerando que las cosas exteriores y las relacionadas al cuerpo no son bienes, sino indiferentes.⁸⁶

⁸⁵ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 106.

⁸⁶ Guariglia, Osvaldo: “¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?”, *Isegoría* 24, (2001): p. 205, <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/612/613>.
Villarino, Hernán: “Vivir según la naturaleza. El caso de Séneca y Epicuro”, *Eikasía* 54, (enero 2014): p. 235-252, www.revistadefilosofia.org/54-15.pdf.

Para los estoicos la proposición ‘la riqueza es un bien’ es falsa, porque la riqueza, la salud y la belleza son indiferentes, es decir, no son buenas ni malas en sí mismas, pues no dañan ni benefician por sí solas.

Zenón explica que:

Bienes son cosas de este tipo: prudencia, moderación, justicia, valentía y todo lo que es virtud o participa de ella. Males, en cambio, son cosas de este tipo: imprudencia, ausencia de moderación, injusticia, cobardía y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes, por su parte, son cosas de esta índole: vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto.⁸⁷

Es decir, los bienes son las virtudes y los males los vicios, y éstos dependen de nosotros. Mientras que los indiferentes son cosas que no dependen de nosotros, y no son bienes ni males, porque es posible usarlos bien o mal, como la riqueza.⁸⁸

Las cosas que de alguna forma nos afectan físicamente o biológicamente, y que provienen desde fuera, no son moralmente buenas ni malas, son indiferentes. Aunque algunos estoicos suavizan esta distinción diciendo que estos indiferentes se pueden dividir en preferidos y dispreferidos. Pero propiamente, lo único moralmente bueno es la virtud, y lo único moralmente malo es el vicio.

En *Contra los eticistas* 59-63, Sexto Empírico nos expone el sentido más propio de los indiferentes:

En tercer y último lugar, dicen que “indiferente” es aquello que no contribuye ni a la felicidad ni a la infelicidad, e indiferente en este sentido dicen que son la salud y la enfermedad y todo lo referente al cuerpo y la mayoría de las cosas exteriores, porque ellas no tienden ni a la felicidad ni a la infelicidad. En efecto, aquello que es posible de ser usado bien o mal, será indiferente, y mientras que uno siempre usa bien la virtud y mal el vicio,

⁸⁷ 26.27 Estobeo, *Ecl.* 2.57, 18-58, 4. Esta misma afirmación se encuentra en el texto 26.33.

⁸⁸ Cfr. 26.33 DL 7.100-107 (SVF 3.117, 119; 3.82; LS 58 A-B).

uno puede usar la salud y las cosas del cuerpo unas veces bien y otras mal por lo cual éstas serán indiferentes.⁸⁹

Con este tercer sentido, Sexto Empírico se refiere a las circunstancias exteriores o corporales que producen un impulso o una repulsión natural en el agente. Así, las cosas indiferentes obtuvieron un status ambiguo con el surgimiento las categorías de ‘indiferentes preferidos’ y ‘dispreferidos’. Y el criterio para distinguirlos es su función ‘según naturaleza’ o ‘contra naturaleza’.⁹⁰

Las cosas corporales y las cosas exteriores son indiferentes respecto a la felicidad, pero no respecto al impulso (*hormē*) y a la repulsión (*aphormē*) naturales. Los indiferentes preferidos se conforman por: 1. Las cosas a las que tendemos naturalmente desde que nacemos según un impulso natural con el fin de preservar nuestra vida. Por ejemplo, el alimento, el abrigo o el cuidado. 2. Los indiferentes que consideramos valiosos según un juicio que les confiere estimación, confiriéndoles el carácter de ‘actos debidos’ según naturaleza. Por ejemplo, ‘actuar con prudencia’. Éstos son expresados en forma de normas que sirven al hombre común (que no es sabio) para dirigir su vida.⁹¹ 3. En el tercer nivel se encuentran los actos rectos (*katóρθωμα*) que conforman la materia de los actos virtuosos. Éstos son las virtudes, producto de una elección.⁹²

Así, los estoicos establecen una división entre aquéllas cosas moralmente indiferentes que dependen de una preferencia o repulsión y aquéllas cosas incondicionales que son los actos morales o virtuosos como fines en sí mismos. Los indiferentes se relacionan con los fines

⁸⁹ Sextus Empiricus: “Against the ethicists”, *Adversus mathematicos XI*, Bett, Richard (translation, commentary, and introduction), New York: Oxford University Press, 1997, 61. Traducción de Osvaldo Guariglia: “¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?” ... p. 205.

⁹⁰ Cfr. Sextus Empiricus: “Against the ethicists” ... p. 206.

⁹¹ Cfr. Estobeo, *Ecl.* 2.85, 13-86, 16 (SVF 3.494, 499, 503; LS 59B). Séneca también afirma que el hombre común necesita estas normas en *Epís.* 94, 50-51.

⁹² Cfr. Plutarco, CN 1071A-B.

individuales que cada agente se proponga, mientras que las virtudes son incondicionales, pues constituyen la felicidad misma.⁹³

En general, ésta es la visión estoica de los indiferentes. Aunque existen otros estoicos, como Diógenes de Babilonia (discípulo de Crisipo que llegó a convertirse en director de la escuela), quien considera que los ‘indiferentes preferidos’ en realidad son bienes.

Diógenes de Babilonia alteró la fórmula ortodoxa del fin para adaptarla a la doctrina de los indiferentes. Para Diógenes el fin final es razonar correctamente acerca de la aceptación o rechazo de las cosas naturales. Con ‘cosas naturales’, Diógenes se refiere a los indiferentes. Los ‘indiferentes preferidos por naturaleza’ son la salud, la vida, la riqueza, la fama, y el placer. Los ‘indiferentes dispreferidos por naturaleza’ son la enfermedad, la muerte, la pobreza, la falta de fama, y el dolor. Vemos que para el estoicismo ortodoxo los indiferentes tenían un valor neutral, mientras que para Diógenes los ‘indiferentes preferidos por naturaleza’ son bienes.⁹⁴

La innovación de Diógenes de Babilonia radica en conjugar la noción de la naturaleza como razón, con la doctrina de los indiferentes. Así, los ‘indiferentes preferidos y dispreferidos por naturaleza’ se convierten en ‘indiferentes preferidos y dispreferidos por razón’. De esta manera se exige que nuestra preferencia o dispreferencia de las cosas se fundamente en una propiedad que podríamos llamar ‘metafísica’ o inherente a la cosa misma: su bondad o falta de bondad.⁹⁵

Lo cual quiere decir que para Diógenes el bien y el mal ya no se encuentran únicamente en el individuo. El bien y el mal surgen de la ‘relación racional’ que el individuo tiene con las cosas naturales. El individuo es capaz de discernir con su razón individual o sentido común (Cicerón) la bondad o maldad que existe en las cosas naturales

⁹³ Cfr. Osvaldo Guariglia: “¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?” ... p. 208-209.

⁹⁴ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 107.

⁹⁵ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*... p. 107.

mismas, siendo la bondad y la maldad propiedades metafísicas de las cosas.⁹⁶

Antípatro (sucesor de Diógenes de Babilonia en la dirección de la escuela) sostiene la misma tesis que Diógenes. Pero Antípatro recalca el hecho de que la aceptación de lo que es según naturaleza y el rechazo de lo que es contrario a la naturaleza debe ser un proceso continuo, ejercido a través de acciones constantes.⁹⁷

Estas acciones constantes que propone Antípatro recuerdan a los hábitos o disposiciones habituales que Aristóteles describe: “una disposición habitual (*héxis*) difiere de una disposición (*diáthesis*) en que esta es fácilmente mudable, mientras que aquella es de duración más prolongada. Y las *héxeis* son *diathéseis*, mientras que las *diathéseis* no necesariamente son *héxeis*.”⁹⁸

1.6 Teoría de la virtud

Una virtud (*areté*) es una cualidad particular del ser humano que lo hace excelente, es una perfección, como afirma Diógenes Laercio: “Virtud, en sentido general, es para todo una cierta perfección, como por ejemplo la de una estatua”.⁹⁹ Aunque el término *areté* también es usado por Platón y Aristóteles para referirse a instrumentos y animales,¹⁰⁰ nosotros nos estaremos refiriendo a la ‘virtud humana’, que es propiamente una virtud del alma, no del cuerpo.

La virtud es una disposición (*diáthesis*) de la parte rectora del alma (*hegemonikón*), la cual se expresa en un discernimiento congruente y constante. Plutarco lo testifica: “Todos estos en común suponen que la virtud es una cierta disposición de lo rector del alma y una fuerza

⁹⁶ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos...* p. 107.

⁹⁷ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 107.

⁹⁸ Aristóteles: *Categoriae et liber De interpretatione*, edición de W. D. Ross, Oxford University Press, 1956, 9a8-13. (Traducción en Manuel Araiza, Jesús: “La prudencia en Aristóteles: una *héxis praktikè*”, *Tópicos*, Revista de Filosofía 46 (2014), p. 152, nota al pie).

⁹⁹ 26.1 DL 7.89-93 (SVF 3.39; 197; 223 LS 61A; 61K)

¹⁰⁰ Cfr. Platón: *Rep.*, 352D-354A y Aristóteles: *EN* 1106a14-24.

generada por la razón o, más aún, que la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable”.¹⁰¹

La virtud es el alma racionalmente dispuesta, por lo tanto no es extraño definir a la virtud como una razón coherente. La virtud es un estado de la razón, en el que ésta es coherente, segura e inmodificable, es un estado estable en el que no se permiten cambios. Y su consecuencia en la práctica es una vida en armonía y coherencia con la naturaleza individual y cósmica.¹⁰² Al respecto tenemos el testimonio de Crisipo: “Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal [...] suele prohibir hacer”.¹⁰³

La felicidad para los estoicos (como para Platón y Aristóteles) radica en la virtud. El alma virtuosa es aquella que da coherencia a la vida del agente en su totalidad. Estobeo declara que “en su sentido más general [...] la virtud es la disposición del alma concordante consigo misma respecto de la vida total”.¹⁰⁴

El fin es vivir conforme a la naturaleza, lo cual se identifica con vivir según la virtud, vivir coherentemente. Sin coherencia o acuerdo (*homología*) no existe una vida racional real y por lo tanto no hay felicidad. Pues un ser vivo vive de acuerdo a la naturaleza cuando manifiesta su propia excelencia o perfección (*areté*).¹⁰⁵

Para los estoicos existen varios tipos de virtud: a) teórica y no teórica¹⁰⁶, b) primarias (prudencia, valentía, justicia, moderación) y subordinadas

¹⁰¹ 26.2 Plutarco, VM 441C (SVF 1.202; LS 61B)

¹⁰² Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

¹⁰³ 23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C)

¹⁰⁴ 26.3 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 7-8 (SVF 3.262)

¹⁰⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

¹⁰⁶ “Ahora bien, dicen que estas virtudes ya mencionadas (*i.e.* las cuatro prioritarias: prudencia, moderación, valentía y justicia) son perfectas en relación con el modo de vida y que están constituidas a partir de ciertos principios teóricos. Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía artes, sino ciertas capacidades que son el

(magnanimidad, continencia, resistencia, agudeza, buena deliberación, etc.).¹⁰⁷ Para Hecatón son virtudes teóricas la que se establecen a partir de ‘principios teóricos’ (*theorémata*), como la prudencia (*phrónesis*) y la justicia (*dikaíosine*), que son formas de conocimiento. Las no teóricas son las que se consideran de manera teórica por extensión, pero no son formas de conocimiento, como la salud o la fuerza.¹⁰⁸

Para los estoicos antiguos y medios (*i.e.* Zenón, Cleantes, Crisipo, Panecio y Posidonio) todas las virtudes tienen el mismo fin y principios teóricos en común, pero se diferencian por sus características fundamentales. Por ejemplo, la característica fundamental de la prudencia es la teoría y la práctica de lo que se debe hacer.¹⁰⁹

Así lo reporta Estobeo:

[...] pues los rasgos de la prudencia son, principalmente, la teoría y la práctica de lo que hay que hacer. [...] El rasgo fundamental peculiar de la moderación es [...] hacer estables los impulsos y hacer una consideración teórica de ellos. [...] la valentía en primer lugar considera teóricamente todo lo que hay que resistir. [...] Y la justicia examina, en primer lugar, lo que está de acuerdo con el valor para cada persona [...].¹¹⁰

Es importante recalcar que los estoicos retoman el intelectualismo socrático, pero no creen, como Sócrates, que el conocimiento teórico sea suficiente para hacer al agente virtuoso. El agente que verdaderamente

resultado de la práctica. Por ejemplo, la salud del alma, su integridad, vigor y belleza”. (26.6 Estobeo, *Ecl.* 2.62, 15-24 (SVF 3.278))

¹⁰⁷ Entre las virtudes unas son primarias y otras subordinadas a las primarias. Las primarias son cuatro: prudencia, moderación, valentía, justicia. [...] a la prudencia se subordinan la correcta deliberación, el razonamiento correcto, la perspicacia, la discreción, el tino y la inventiva. A la moderación se subordinan el buen orden, la ordenación, el recato y la continencia. A la valentía la constancia, la audacia, la magnanimidad, el buen ánimo y la laboriosidad. A la justicia la piedad, la servicialidad, la sociabilidad y el correcto intercambio. (26.25 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 9-62, 6 (SVF 3.264; LS 61H))

¹⁰⁸ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

¹⁰⁹ Cfr. 26.15 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 6-25 (SVF 3.280; LS 61D)

¹¹⁰ 26.15 Estobeo, *Ecl.* 2.63, 6-25 (SVF 3.280; LS 61D)

sabe es aquel que tiene la capacidad de aplicar este conocimiento en la acción.¹¹¹

Los estoicos afirman que sólo existe una única virtud. Lo cual parece difícil de sostener frente a la clasificación de las virtudes en teóricas, prácticas, primarias y subordinadas. Pero la tesis de que la virtud es una sola se fundamenta en que la virtud es cierta disposición del alma individual, es el alma dispuesta 'virtuosamente'. Las demás virtudes son estados de una sola virtud, porque el alma es un ente unitario y tiene una sola esencia. El alma es una y la virtud o el vicio son estados que ésta se puede hallar.¹¹²

Plutarco lo testifica:

Zenón de Citio en cierto modo parece referirse a esto porque define la prudencia como justicia cuando se trata de cosas distribuibles; en el caso de cosas elegibles, como moderación; en el de cosas que deben ser resistidas, como valentía. Y los que defienden la tesis zenoniana estiman que en estas [definiciones] Zenón denomina 'prudencia' al conocimiento.¹¹³

Para Zenón y para los estoicos en general, la virtud es un estado rector del alma dispuesto por el conocimiento, el vicio también es un estado rector del alma, pero dispuesto pasionalmente,¹¹⁴ es un estado en el que la pasión ha pervertido a la razón y la ha vuelto intemperante (*akolastos*).¹¹⁵

La virtud es una, pero tiene varias formas de presentarse según la situación y la disposición del agente. La justicia y la valentía son formas de prudencia. Por eso para los estoicos, "quien tiene una virtud

¹¹¹ "“La virtud”, decía, ‘es un conocimiento no sólo teórico, sino también práctico, como la medicina y la música. Por consiguiente, como el médico y el músico, cada uno no sólo debe admitir los principios teóricos de su propio arte, sino también ejercitarse en actuar según dichos principios teóricos”. (26.26 Musonio Rufo, *Dissert.* 6, 1-22)

¹¹² Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 646.

¹¹³ 26.17 Plutarco, *SR* 1034C-E (*SVF* 1.200, 563; 3.285; *LS* 61C)

¹¹⁴ “Los vicios son formas de ignorancia cuyas formas de conocimiento son las virtudes”. (26.1 DL 7.89-93 (*SVF* 3.39; 197; 223 *LS* 61A; 61K)

¹¹⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 646.

las tiene todas, y quien lleva a cabo una acción según una virtud la lleva a cabo según todas ellas”.¹¹⁶ Propiamente, la virtud es la prudencia¹¹⁷, lo cual concuerda con la tesis de que la virtud es conocimiento, pues la prudencia es conocimiento teórico y práctico.¹¹⁸

Según los estoicos, la virtud es una habilidad técnica. Y como toda habilidad técnica ésta conlleva cierto conocimiento de principios teóricos. Pero lo importante es que estos principios teóricos se practiquen hasta convertirse en un hábito, sólo de esta manera se dará la virtud.¹¹⁹

Todos nacemos con una inclinación natural hacia la virtud¹²⁰, pues gracias a nuestra naturaleza racional somos capaces de identificar que lo más racional es actuar virtuosamente. Pero que tengamos una inclinación hacia ella no quiere decir que necesariamente seremos virtuosos, pues nuestra racionalidad es defectuosa, pero puede progresar, como afirma Séneca: “La naturaleza nos ha hecho dóciles y nos dio una razón imperfecta, pero que puede ser perfeccionada”.¹²¹ Por eso, algunos estoicos sostienen que aunque estamos dispuestos por naturaleza a la virtud sólo la alcanzamos mediante la práctica.¹²²

¹¹⁶ 26.18 Plutarco, *SR* 1046E-1047A (*SVF* 3.243, 299; *LS* 61F)

¹¹⁷ “Pues el virtuoso es no sólo teórico, sino también práctico de lo que hay que hacer; y lo que debe hacerse también debe elegirse, mantenerse firme, debe ser constante y debe distribuirse”. (26.19 *DL* 7.125-126 (*LS* 61I))

¹¹⁸ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 647.

¹¹⁹ “[...] la virtud es un arte y todo arte es una estructura que consta de principios teóricos que se ejercitan. La razón se da en conformidad con los principios teóricos, y la costumbre en conformidad con la ejercitación. Todos nacemos [con una tendencia que] por naturaleza es hacia la virtud, en la medida en que tenemos inclinaciones [hacia ella]”. (26.5 *Anécdota Graeca*, vol. I, p. 171 (*SVF* 3.214))

¹²⁰ “Dicen además que los delitos o faltas no son espontáneos ya que toda alma, al participar de la divinidad, sin duda siempre tiende al bien a causa de una tendencia natural. No obstante, a veces, cuando juzga lo que es bueno y lo que es malo, yerra”. (26.12 *Calcidio*, *In Tim.* 165 (*SVF* 3.229))

¹²¹ 26.8 Séneca, *Epís.* 49.11 (*SVF* 3.219)

¹²² “Unos, en efecto, creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto por naturaleza hacia la virtud, sino que algunos llegan a estarlo por la práctica; y aceptaron lo que se dice

En resumen, los estoicos retoman tres tesis socráticas: 1. La virtud es conocimiento, 2. Las virtudes se unen en una sola¹²³, y 3. La virtud se identifica con la felicidad, pues la virtud es el conocimiento teórico y práctico sobre lo que hay que hacer y sobre cómo usar correctamente los bienes externos, como la belleza, la riqueza, etc.¹²⁴ Como afirma Estobeo, para los estoicos la “prudencia es un conocimiento de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas”.¹²⁵

Para los estoicos la virtud proporciona por ella misma la felicidad, sin necesidad de bienes externos. Lo único bueno es la virtud y lo único malo es el vicio, y no hay nada intermedio, pues como ya vimos anteriormente, las demás cosas son indiferentes.¹²⁶

La virtud es el conocimiento y el vicio la ignorancia, y aunque se postula que no hay nada intermedio, para Crisipo y para Séneca parece que sí pueden existir ciertos grados de virtud, y la virtud puede ser enseñada, pues tenemos experiencia de personas que pasan de ser viciosas a ser virtuosas. Por eso Séneca plantea tres clases de personas que progresan hacia la virtud:

(i) primero están los que aún no tienen la sabiduría, pero ya se ubicaron en sus cercanías [...] (ii) La segunda clase es la de aquellos que renunciaron a los males más grandes del alma y a las pasiones, pero de un modo tal que no tienen una posesión certera de su seguridad.[...] (iii) La tercera clase está fuera de muchos y grandes vicios, pero no de todos; [el agente] evita la avaricia pero todavía siente ira, ya no lo excita el deseo erótico pero aún lo hace la ambición. (*Epís.* 75, 8-15)

en el proverbio: ‘con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza’”. (26.13 Estobeo, *Ecl.* 2.197, 16-108, 3)

¹²³ Cfr. Platón, *Prot.* 331E; 359B; 361AB.

¹²⁴ Cfr. Platón, *Euti.* 280D-281C.

¹²⁵ 26.26 Estobeo, *Ecl.* 2.59, 4-60, 5 (*SVF* 3.262; LS 61H)

¹²⁶ “Convienen en que entre virtud y vicio no hay nada intermedio, aun cuando los peripatéticos dicen que el progreso moral es un intermedio entre virtud y vicio”. 26.31 DL 7.127-128 (*SVF* 3.237; LS 61I)

Pues la mayoría de las personas no son verdaderamente sabias y virtuosas, sino que están en el camino a serlo, y en ese sentido es que poseen algunas características propias del virtuoso y otras que no lo son.

1.7 Las pasiones

Los estoicos antiguos negaron que el alma estuviera dividida en tres partes en conflicto, a diferencia de Platón¹²⁷. Éstos postularon un monismo psicológico, en el que, aunque el alma tuviera partes, éstas no entraban en conflicto. La parte rectora del alma (*hegemonikón*) es la que se halla dispuesta de una forma u otra en su totalidad.

Para los estoicos, el monismo psicológico implica que una pasión no es diferente de la razón, sino que la razón o la parte rectora del alma es la que en su totalidad se convierte en vicio, en pasión. Así lo declara Plutarco: “[...] la misma parte del alma, a la que sin duda llaman ‘mente’ y ‘lo rector’, se vuelve vicio y virtud cuando se transforma o cambia completamente no sólo en los estados pasionales, sino también en los cambios de condición o disposición, y [dicen] que en sí misma no contiene nada irracional”.¹²⁸

Los estoicos sostienen que el alma no contiene nada irracional, porque lo que llamamos ‘irracional’ es en realidad el estado del alma que sufre una fuerza o impulso excesivo opuesto a la ‘razón selectiva’, es decir, opuesto a la razón en su estado correcto como virtud o perfección.¹²⁹

La pasión es definida como “un movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, o un impulso excesivo”.¹³⁰ Para comprender que la pasión es un ‘movimiento contrario a la naturaleza’, basta con recordar que para los estoicos el ser humano tiende naturalmente hacia el bien¹³¹, y la pasión es el estado vicioso de la razón.

Pero explicar qué quiere decir la palabra ‘irracional’ en la definición de la pasión resulta un poco más complicado. En realidad la pasión y la

¹²⁷ En Platón: *Rep.* 439B4ss.; 439C; 506Dss.; 580E-581C)

¹²⁸ 25.3 Plutarco, VM 441C-E (SVF 1.202; LS 61B)

¹²⁹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 588.

¹³⁰ (25.1 DL 7.110-116 (SVF 1.205; LS 65F)

¹³¹ “Dicen además que los delitos o faltas no son espontáneos ya que toda alma, al participar de la divinidad, sin duda siempre tiende al bien a causa de una tendencia natural”. (26.12 Calcidio, *In Tim.* 165 (SVF 3.229))

razón son lo mismo. Lo que ocurre es una conversión (*tropé*) de la razón en dos sentidos: virtud y vicio.¹³² Cuando la razón o parte conductora del alma es virtuosa, el sujeto no es afectado por las pasiones. Pero si la razón es viciosa, entonces es pasión.¹³³

Para los estoicos, el vicioso siempre actuará incorrectamente, pues se guía a partir de la opinión (*dóxa*), en vez de a partir del conocimiento (*epistémē*), y esto no le permite valorar lo que es bueno para él, no puede identificar el bien práctico, y aunque lo pudiera identificar, no puede realizarlo. Los viciosos que actúan guiados por las pasiones o emociones advierten (*pollákis horontas*) que es beneficioso no realizar cierta acción, pero aun así la realizan movidos por la fuerza de la pasión.¹³⁴

De tal manera que la razón o la parte rectora del alma no contiene nada irracional. Pues existen dos modalidades de la razón: la ‘razón selectiva’ o recta razón y la ‘razón apasionada’ o perversa. A esta última se le llama ‘irracional’, pero en realidad ésta sigue siendo razón, aunque dominada por la fuerza excesiva de un impulso que surge del asentimiento a una presentación impulsiva falsa.¹³⁵

Ahora es preciso explicar qué quiere decir que la pasión sea un impulso. Recordemos que la psicología estoica de la acción se da con la secuencia: presentación, asentimiento, impulso. La presentación es una proposición expresada por el lenguaje. Le sigue el asentimiento, que es cuando el agente acepta la presentación como verdadera. Y el impulso

¹³² “Algunos afirman que la pasión no es diferente de la razón, y que entre pasión y razón no hay conflicto ni guerra civil, sino la conversión de una única razón hacia dos direcciones”. (25.13 Plutarco, *VM* 446-447B (*SVF* 3.459; *LS* 65G).

¹³³ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 588.

¹³⁴ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 589. “[...] los que se encuentran inmersos en estados pasionales con frecuencia se dan cuenta de que no conviene hacer esto, pero al ser arrastrados por la vehemencia como por un caballo desobediente, son conducidos a hacerlo [...]”. (25.2 Estobeo, *Ecl.* 2.88, 8-93, 13 (*SVF* 3.378; 389; 394; *LS* 65A, 65C, 65E))

¹³⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 590.

es “un movimiento del alma hacia algo”.¹³⁶ Para que se produzca la acción, la presentación a la que se asiente debe ser impulsiva.¹³⁷ Por lo tanto, la pasión es un impulso porque mueve al alma hacia algo.

Si la pasión es un impulso y no hay impulso sin asentimiento, entonces tampoco hay pasión sin asentimiento. Los agentes tienen la capacidad de asentir o rechazar presentaciones o proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas.¹³⁸ Es decir, cada agente es responsable de sus asentimientos y de las acciones que se siguen de ellos. La pasión surge cuando se asiente a una presentación impulsiva falsa, y es un impulso excesivo, porque precisamente ‘excede’ los límites de la razón virtuosa o selectiva.¹³⁹

Los impulsos no son instintos o reacciones, pues éstos se pueden modificar y los instintos no. Por eso se puede decir que el virtuoso es quien tiene un impulso correcto que obedece a la razón selectiva, a diferencia del vicioso que tiene impulsos excesivos.¹⁴⁰

Para Zenón los juicios causan las emociones o pasiones, mientras Crisipo afirma que las emociones son juicios.¹⁴¹ Nosotros nos apegaremos a la versión ortodoxa de Zenón, pues parece que la postura de Crisipo sólo muestra un cambio de énfasis en la tesis original de Zenón, y que en realidad ambas posturas están muy relacionadas. Así, vemos que los impulsos surgen al asentir a una

¹³⁶ 24.1 Estobeo, *Ecl.* 2.86, 17-88, 2 (SVF 3.169, 171, 173; LS 53Q).

¹³⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 591.

¹³⁸ Séneca sostiene esta tesis: “Nosotros creemos que la ira por sí sola no se atreve a nada, salvo que el alma lo apruebe. [...] Estas cosas no pueden ocurrir si el alma no asiente a aquellas cosas que la afectan. [...] el primer movimiento es involuntario, es, por así decir, una preparación para la pasión, una cierta amenaza. Lo que sigue es voluntario, pero no insistente”. (25.12 Séneca, *ir.* 1.3.2-8; 1.7.1-4; 1.8.1-7; 1.16, 1; 1.16, 7; 1.20.1-2; 2.1.3-4; 2.2.2-5; 2.4.1 (SVF 1.215))

¹³⁹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 592.

¹⁴⁰ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 592.

¹⁴¹ “Crisipo procura demostrar que las pasiones son ciertos juicios de lo racional; Zenón, en cambio, consideraba que las pasiones del alma no son los juicios mismos, sino contracciones, exaltaciones, expansiones y abatimientos que les sobrevienen a tales juicios”. (25.5 Galeno, *PHP* 292, 17-25 (SVF 3.461))

presentación impulsiva que se expresa en un juicio, como por ejemplo: 'lo correcto es comer en exceso'.¹⁴²

Ahora, para Aristóteles el virtuoso no puede ser insensible, pues afirma que las pasiones son parte de nuestra naturaleza. Lo que el virtuoso debe hacer es moderar las pasiones según la recta razón buscando el término medio. De manera que el virtuoso sería aquel que se enoja por la razón que debe, con quienes debe, como debe, cuando debe, y durante el tiempo que debe, y de esta forma no sería arrastrado por la pasión.¹⁴³ Esto es así porque Aristóteles postula un alma con partes en conflicto, por lo que las pasiones no se deben eliminar, sino adecuarse a los parámetros racionales. De esta manera, el virtuoso aristotélico es quien tiene un buen temperamento y se enoja de la forma que se debe enojar, porque sus estados de ira son como los determina la razón.

Pero para los estoicos las pasiones siempre son excesos ocasionados por errores práctico-cognitivos. No existen estados intermedios entre virtud y vicio, ni entre conocimiento e ignorancia. Por lo tanto, no hay grados aceptables de pasiones como sí los hay para Aristóteles. Una pasión siempre es un vicio. El vicioso es el ignorante cuyas capacidades cognitivas están limitadas por la opinión (*dóxa*). Mientras que el virtuoso es aquel que tiene conocimiento (*epistḗmē*), por lo cual puede lograr un verdadero entendimiento y valorar correctamente los sucesos y las cosas.¹⁴⁴

Por último, cabe recalcar que los estoicos reconocen dos tipos de apatía (*apátheia*): la del sabio que está libre de pasiones o impulsos excesivos, y la del vicioso que es insensible a las pasiones por tener un corazón duro. Al decir que el sabio está libre de pasiones nos referimos a que está libre de impulsos excesivos, pues sus impulsos al estar ordenados por la razón, son su razón. De esta manera, el virtuoso estoico no tiene

¹⁴² Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 592.

¹⁴³ Cfr. Aristóteles: *EN* 1125B31-35; 1104B12; 1106B18-23; 1115B11-18.

¹⁴⁴ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 596.

pasiones, sino estados emocionales correctos. Ante un suceso peligroso, el virtuoso estoico no siente miedo, sentirá precaución (el estado emocional correcto que corresponde al temor).¹⁴⁵

1.8 La doctrina de la *oikeíōsis*

La doctrina de la familiaridad (*oikeíōsis*) comienza con la tesis de que “lo que nos es familiar nos es conveniente, y lo que nos es extraño nos es inconveniente o dañino”.¹⁴⁶ El término *oikeíōsis* proviene de *oikos*, la casa, pues la casa es el lugar al que uno pertenece, en el que uno encuentra las cosas que le son familiares y las admite como propias.¹⁴⁷

La doctrina de la *oikeíōsis* propiamente se desarrolla de la siguiente manera: (a) Lo primero que es familiar a uno mismo es reconocer su propio yo. Ya que desde el inicio el animal se familiariza por naturaleza con su constitución (*sístasis*) y con la consciencia (*sineídesis*) de su constitución, su primer impulso es su propia conservación (*epì tò terein heautó*). (b) Luego, existen tres opciones: la naturaleza pudo haber hecho al animal (b.1) extraño a su propia constitución y a su propia consciencia, es decir, a sí mismo (b.2) ni extraño ni familiar a sí mismo o (b.3) familiar a sí mismo. Rechazamos las opciones (b.1) y (b.2), pues resulta poco probable que la naturaleza creara un animal sin darle los medios para lograr su autoconservación.¹⁴⁸ Cicerón defiende esta tesis: “[...] no sería compatible que la naturaleza quisiera procrear y que no se ocupara de que sus vástagos fueran objeto de cuidado”.¹⁴⁹ Es decir, no sería racional que la naturaleza descuidara sus creaciones, y la naturaleza, para los estoicos, es el orden racional del universo.

¹⁴⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 598.

¹⁴⁶ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 494. Al respecto, Cicerón afirma que “desde un comienzo la naturaleza ha dotado a todo tipo de seres animados de una tendencia a conservarse a sí mismo, su vida y su cuerpo, y a rechazar aquellas cosas que parezcan dañarlos, de modo que adquieran y se procuren todas las que son necesarias para vivir, como el alimento, el refugio y las demás que son de este mismo tipo”. (Cicerón, *De off.* 1.11-17)

¹⁴⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 495.

¹⁴⁸ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 496.

¹⁴⁹ 22.10 Cicerón, *De fin.* 3.62-67 (LS 57F; FDS 1000)

Los estoicos argumentan que el primer impulso del animal es la autoconservación de su propia naturaleza¹⁵⁰, en contra de los epicúreos, para quienes el impulso primario es hacia el placer, pues piensan que el placer viene sólo por añadidura, como vemos en el siguiente testimonio: “[...] el placer, si efectivamente lo hay, es un añadido que se da cuando la naturaleza misma, por sí misma, habiendo buscado lo que se ajusta a la constitución [del animal], lo obtiene”.¹⁵¹

Para los estoicos el placer no puede ser el impulso primario, porque el auto-reconocimiento (de sus partes y sus funciones) es anterior al placer y al dolor, pues no puedo saber qué me complace o me disgusta sin antes reconocer mi yo corpóreo.¹⁵² Por eso, creen que incluso el recién nacido tiene una comprensión pre-intelectual de sus miembros y para qué sirven.¹⁵³

Es claro que los animales comprenden cuáles son sus partes y para qué sirven a partir de la evidencia empírica:

[...] así los alados perciben la disponibilidad y la adecuación de las alas para el vuelo, y los seres terrestres perciben cada una de sus propias partes, no sólo que las tienen sino también para qué uso las tienen. Nosotros mismo también [percibimos] nuestros ojos, oídos y los demás [órganos sensorios].

¹⁵⁰ “Afirman que el animal dirige el primer impulso hacia la propia conservación, porque la naturaleza lo familiariza [consigo mismo] desde el principio, como dice Crisipo en el libro I de su obra *Sobre los fines*, cuando sostiene que su propia constitución y su consciencia de ella es lo primero familiar a todo animal”. (22.1 DL 7.85-86 (SVF 3.178; LS 57A))

¹⁵¹ 22.1 DL 7.85-86 (SVF 3.178; LS 57A)

¹⁵² “[...] la naturaleza, es manifiesto que podría comenzar a partir de sí misma y que, antes de aprehender alguna de las otras cosas, se percibiría a sí misma”. (22.5 Hierocles, *Elementa Ethica*, 1.1-5; 1.31-47; 1.51-2.9; 2.18-31; 2.33-46; 3.19-27; 3.46-51; 6.1-30; 6.40-59; 7.3-10; 7.15-17 (LS 57C))

¹⁵³ “[...] aquel niño del que hablábamos no sabe *qué* es “constitución”, pero conoce su propia constitución. Tampoco sabe *qué* es “animal”, pero es consciente de que él es un animal. Más aún, su misma constitución la comprende de una manera confusa, superficial y oscura [...]”. (22.4 Séneca, *Epís.* 121.5-21; 23-24 (SVF 3.184; LS 57B))

De este modo, entonces, cuando deseamos ver algo extendemos nuestros ojos hacia el objeto visible, no los oídos [...].¹⁵⁴

Esta teoría es biológica en su origen, pues el primer impulso instintivo de autoconservación lo tienen tanto animales racionales como irracionales, de tal manera que persiguen lo que los beneficia y rechazan lo que los daña. Pero en el ser humano la *oikeísis* evoluciona a una segunda fase, pues éste cuenta con razón, la cual es 'artesana del impulso' (*tekhnítēs tēs hormēs*) y da a los seres humanos la capacidad para entender las reglas y actuar debidamente.¹⁵⁵

La familiaridad es un proceso que se da en todos los seres vivos. Pero en el ser humano, al estar dotado de razón, los impulsos pueden desarrollarse y perfeccionarse hasta lograr la virtud moral, y eventualmente, el interés por los demás, alcanzando así la familiaridad social.¹⁵⁶ La razón da la capacidad al ser humano de reconocer como familiar la vida racional y buscar tanto su autoconservación como la conservación de los demás. Pues reconocemos a todo ser humano como miembro de nuestra misma especie, a causa de esta vida racional que nos es familiar.¹⁵⁷

La familiaridad social surge porque hay una presencia de la naturaleza o ley universal en el ser humano a través de la razón, que hace que un hombre se asocie a otros, y que busque no sólo su propio bienestar y sostén, sino también el de su familia. Y esta familiaridad se puede

¹⁵⁴ 22.5 Hierocles, *Elementa Ethica*, 1.1-5; 1.31-47; 1.51-2.9; 2.18-31; 2.33-46; 3.19-27; 3.46-51; 6.1-30; 6.40-59; 7.3-10; 7.15-17 (LS 57C)

¹⁵⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 497-498.

¹⁵⁶ "[Los estoicos] piensan que el cosmos está regido por un poder divino, y que es como una ciudad y un estado constituido de hombres y dioses, y que cada uno de nosotros es parte de ese cosmos. De aquí se sigue el hecho de que, por naturaleza, antepongamos la conveniencia común a la nuestra [particular]". (22.10 Cicerón, *De fin.* 3.62-67 (LS 57F; FDS 1000))

¹⁵⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 498.

desarrollar y extender al grado de que el ser humano busque el bienestar de toda la especie.¹⁵⁸

Así, se pasa de una conducta egoísta a una conducta altruista, y se podría llegar al cosmopolitismo, al darnos cuenta que todos los seres humanos formamos parte del mismo orden (*kósmos*), y todos somos naturalmente iguales. Pues todos tenemos la capacidad de participar de la ley natural que se identifica con la razón universal. Por lo que asesinar a un ser humano significaría destruir una parte de la racionalidad cósmica que hallamos en cada persona.¹⁵⁹

Hierocles formula el argumento de los círculos concéntricos¹⁶⁰, en el que utiliza las figuras de los círculos para clasificar grupos de personas. En el primer círculo se encuentran las personas más cercanas a nosotros: nuestra familia, y en el último círculo se encuentra toda la humanidad. Hierocles recomienda interesarse de la misma manera por las personas de cada círculo. Y aunque sabe que por distancia sanguínea el afecto se debilita, hay que intentar que el afecto sea semejante en todos los círculos.¹⁶¹

Hierocles insinúa que aunque el proceso se desarrolla desde el centro de mi razón discursiva (*diánoia*) hasta el círculo más grande, también existe el movimiento contrario, que va desde el círculo más grande (toda la humanidad) a los círculos comprendidos en él, hasta alcanzar

¹⁵⁸ “En efecto, tal como las leyes anteponen la conservación de todos a la de los individuos, así la persona buena y sabia, que obedece a las leyes y no ignora el deber cívico, se ocupa más por la conveniencia de todos que por la de alguien en particular y por la suya propia”. (22.10 Cicerón, *De fin.* 3.62-67 (LS 57F; FDS 1000))

¹⁵⁹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 502.

¹⁶⁰ El primer y más próximo círculo [...] es la mente de uno mismo [y] el cuerpo. El segundo [círculo] [...] incluye el primero, en el que se ubican los padres, hermanos, esposa e hijos. El tercero de ellos es aquel en el que hay tíos y tías, abuelos, sobrinos, sobrinas y primos. El siguiente círculo incluye los demás parientes, y a éste sigue el círculo de los del mismo demo, después de él el de los de la misma tribu, luego el de los conciudadanos; queda así [finalmente] el [círculo] del de los de urbes vecinas y el de los de la misma etnia. El [círculo] más extremo y el más grande, que incluye a todos los demás círculos, es el de todo el género humano. (22.20 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 4.671, 7-673, 11 (LS 57G))

¹⁶¹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 503.

al primer círculo, mi yo. Es decir, así como yo extiendo mi afecto o familiaridad hacia los demás círculos, quienes forman parte de estos círculos deben extender su afecto hacia mí, presumiblemente, porque todos tenemos naturaleza racional.¹⁶²

La racionalidad debe convertir mi interés egoísta en un interés comunitario, porque la razón crea mediaciones con los otros, que de otra forma no podrían lograrse, en el sentido de que establece cierto orden. A este orden se refiere Hierocles como ‘medida’ refiriéndose al orden de los círculos concéntricos en el que sentimos el mismo afecto por todos los seres humanos¹⁶³, mientras que Cicerón, Diógenes Laercio y Estobeo declaran que Zenón y Crisipo se referían a él como ‘recta razón’.¹⁶⁴

Por lo tanto, la ‘familiaridad social’ es la tesis según la cual el ser humano se distingue como humano porque tiene razón, y al hacerse familiar a sí mismo también se hace familiar a los de su misma especie por el hecho de que tienen razón. De esta forma alcanza a ver su yo en los demás. Pero esto sólo se logra si el ser humano es capaz de desarrollar su racionalidad, pues si no lo logra será una persona vil y extraña consigo misma.¹⁶⁵

1.9 Conclusión del capítulo

La conclusión de este primer capítulo es que los estoicos ortodoxos tenían una teoría muy sofisticada acerca de la felicidad o el fin final. Podemos ver que su análisis sobre la felicidad es eminentemente teórico, pues se ocupan, sobre todo, en hacer distinciones terminológicas o ciertos matices muy concretos, que en la práctica parecerían innecesarios.

¹⁶² Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 503.

¹⁶³ Hierocles escribe: “[...] debemos esforzarnos, no obstante, por asemejarnos. Se podría llegar a la **medida** si, a través de nuestra iniciativa, acortamos la distancia de la relación con cada persona”. (22.20 Hierocles, en Estobeo, *Ecl.* 4.671, 7-673, 11 (LS 57G)). (Las negritas son mías).

¹⁶⁴ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 504.

¹⁶⁵ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 504.

Podemos ver ejemplos de estas distinciones y matices a través de todo este capítulo, por ejemplo:

1. La distinción entre ‘la felicidad’ como meta (*skopós*) y ‘ser feliz’ como fin (*télos*), la cual como ya comenté, en primera instancia parecería innecesaria. Pero debemos recordar que esta distinción está relacionada con su ontología y la diferencia entre cuerpo e incorpóreo. Pues mientras los cuerpos (o nombres) existen por sí mismos, los incorpóreos (o predicados) subsisten en los cuerpos, y sólo existen realmente en el momento en que son predicables de los cuerpos. Y mientras los cuerpos se refieren a cosas, los incorpóreos se refieren a la relación de una cosa respecto a otras.

2. La discusión sobre si ‘vivir según la naturaleza’ se refiere a vivir según la naturaleza individual, según la naturaleza universal, o según ambas. (Recordemos que para los estoicos la naturaleza se identifica con la razón).

Me parece que la explicación correcta es la de Crisipo, quien afirma que la felicidad consiste en seguir a ambas razones, es decir, en que nuestra naturaleza o razón individual se adecúe a la naturaleza o razón universal. Me parece correcta, porque si concedemos la tesis según la cual tenemos una tendencia natural hacia las virtudes, no nos podríamos estar refiriendo a la naturaleza individual, pues entonces seríamos automáticamente virtuosos, y eso no sucede en la realidad. Por tanto, en esta definición nos estamos refiriendo a la naturaleza universal, la cual es normativa, y por eso la naturaleza individual se debe adecuar a ella.

3. La discusión sobre si los indiferentes son realmente neutros, como postula Zenón, o si existen indiferentes preferidos y dispreferidos, como afirma Diógenes de Babilonia. Se trata de un simple matiz, pues aunque existan indiferentes preferidos y dispreferidos, la indiferencia hacia las cosas externas podría mantenerse, como argumentará Séneca en el tercer capítulo refiriéndose a la riqueza, como un indiferente preferido, aunque no lo dice en estos términos.

4. La tesis estoica de que aunque la virtud es una sola, ésta tiene varias manifestaciones, y por lo tanto, la virtud se divide en: virtud: a) teórica (prudencia, justicia, etc.) y no teórica (salud, fuerza, etc.), b) primarias (prudencia, valentía, justicia, moderación) y subordinadas (magnanimidad, continencia, resistencia, agudeza, buena deliberación, etc.).

Lo importante sobre la teoría de la virtud estoica es notar que mientras para Crisipo la virtud es el conocimiento y el vicio la ignorancia, y no existen grados intermedios, Séneca sí acepta que existan grados de virtud y que ésta puede ser enseñada. Es importante, porque en el capítulo tercero veremos cómo Séneca se defiende de las acusaciones diciendo que él mismo tiene un grado de virtud y no la virtud completa.

5. La discusión entre Zenón y Crisipo respecto a si las pasiones son causadas por juicios o son juicios. Parece ser que la versión más coherente es la de Zenón, para quien las pasiones son causadas por los juicios, pues según la psicología de la acción estoica, éstas surgen después de haber asentido a una proposición. Por lo tanto, Crisipo sólo realiza un cambio de énfasis en la tesis de Zenón, el cual resulta innecesario.

Respecto a las pasiones, es importante entender que para los estoicos el alma no está dividida en partes en conflicto, como si lo está para Platón. Pues éstos piensan el alma tiene partes, pero éstas no entran en conflicto, pues es el alma en su totalidad la que se encuentra dispuesta como razón selectiva (virtuosamente) o como razón apasionada (viciosamente). Es por eso que los estoicos plantean que las pasiones se deben rechazar, pues éstas afectan a la totalidad del alma y la convierten en viciosa.

6. La doctrina de la familiaridad (*oikeíōsis*) no contiene ya tantas distinciones, pero es importante retomarla para explicar por qué el sabio estoico no es egoísta a pesar de desapegarse del mundo externo y de sus propias pasiones.

Esta tesis dice que lo primero familiar a uno mismo es reconocer su propio yo: su constitución y la consciencia de su constitución, y por lo tanto, su primer impulso es la autoconservación. Esta es la familiaridad biológica, pero después se convierte en familiaridad social cuando al reconocer su propia razón, el ser humano también reconoce la razón en los de su propia especie. Así, al hacerse familiar a sí mismo también se hace familiar a los demás seres humanos, ve su yo en los demás, y por eso busca su conservación y bienestar.

Podemos notar que la teoría de la felicidad estoica ortodoxa está íntimamente relacionada con su teología, física y metafísica. Pues a pesar de que existen algunos desacuerdos, parecería que en última instancia la felicidad consiste en seguir la ley natural que se identifica con la ley divina, pues para los estoicos la naturaleza universal se identifica con dios. Por lo tanto, para alcanzar la felicidad sería necesario tener un conocimiento profundo acerca de la teología, metafísica y física estoicas, lo cual parece demasiado rígido e inaccesible para la mayoría de los seres humanos.

Pero como ya mencioné, los estoicos imperiales desarrollaron una moral práctica, la cual se basaba en brindar preceptos para alcanzar la felicidad, con el objetivo de que la felicidad estuviera al alcance de todos los seres humanos. Como veremos en los próximos capítulos, Séneca fue uno de los principales estoicos imperiales en desarrollar esta moral práctica.

CAPÍTULO II. Una visión de conjunto sobre Séneca

2.1 Propósito

Mi propósito en este capítulo es dar una visión de conjunto sobre Séneca, su vida y su pensamiento, para mostrar cómo se relacionan con su teoría de la felicidad, y entender por qué realiza una radicalización del carácter práctico de la teoría estoica de la felicidad, dejando de lado algunos problemas teóricos.

Después daré una visión de conjunto sobre su teoría de la felicidad, haciendo un análisis detallado de la *Epístola a Lucilio* 124, en menor medida de la *Epístola a Lucilio* 76, y tomando en cuenta otras epístolas de modo marginal, para mostrar que sí existe una fundamentación teórica de la felicidad, pero ésta parece dejar de lado las distinciones terminológicas y discusiones propias del estoicismo ortodoxo, y se asemeja más al argumento aristotélico del *érgon*.

2.2 Vida

Es importante estudiar a Séneca porque éste es especialmente reconocido por fundamentar la dignidad humana en su naturaleza racional, en una etapa intermedia entre el politeísmo y el cristianismo. Además, su filosofía está íntimamente ligada con su vida, pues debido a su salud, y a su trabajo como consejero de Nerón, Séneca vivió en condiciones adversas, y la única forma que encontró de superar estas condiciones fue ateniéndose a su razón y perfeccionándola.

Séneca vive a principios de la era cristiana, cuando ya se inicia una crisis de lo que ha sido Roma, cuando el hombre grecorromano apenas cree en nada –no cree verdaderamente en los dioses, todavía no cree en Dios-, teme a la muerte y lucha por la fama, en la que al menos se quiere salvar el nombre, como siempre ocurre en las épocas en que se deja de creer en la inmortalidad.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Marías, Julián: *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987, p. 98.

María Zambrano escribió en *El pensamiento vivo de Séneca*, que Séneca es un mediador entre el pensamiento y la vida:

No es Séneca un pensador de los que piensan para conocer, embalados en una investigación dialéctica, ni tampoco le vemos lanzado en la vida, sumergido en sus negocios y afanes y ajeno al pensamiento. Es propiamente un mediador, un mediador, por lo pronto, entre la vida y el pensamiento, entre ese alto *logos* establecido por la filosofía griega como principio de todas las cosas, y la vida humilde y menesterosa.¹⁶⁷

Por lo tanto, es importante conocer los aspectos más importantes de su vida para entender su pensamiento.

Lucio Anneo Séneca nació en una familia noble, en Córdoba, Hispania, alrededor del año 4 a.C.¹⁶⁸ Fue uno de los primeros ciudadanos romanos que llegó a ser cónsul en una provincia. Lo más probable es que los Anneos pertenecieran a un grupo de colonos inmigrantes, eran una 'vieja familia' de Córdoba.¹⁶⁹

Los habitantes de Córdoba eran una mezcla entre nativos y romanos procedentes de las milicias. Parece que la familia *Annaeus* fue producto de alguno de estos entrecruzamientos. Por lo tanto, en la historia de la familia de Séneca podemos encontrar miembros de distintos grupos sociales.¹⁷⁰

El padre de Séneca fue Marco Anneo Séneca, conocido como Séneca el Viejo o el Rétor. Nació en el año 55 a.C. y fue un ciudadano romano que formaba parte de la nobleza ecuestre. Gustaba de la retórica y la oratoria, por lo que frecuentemente viajaba a Roma. Gracias a su pasión por la oratoria, a su propia valía personal, a su poder económico, y a sus influyentes amistades, pudo entrar a formar parte

¹⁶⁷ Zambrano, María: *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 17.

¹⁶⁸ Cfr. Wilson, Emily: *Séneca*, Cerdá, David (trad.), RIALP, Madrid, 2016, p. 12.

¹⁶⁹ Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 50-51.

¹⁷⁰ Cfr. Wilson, Emily: *Séneca*, Cerdá, David (trad.), RIALP, Madrid, 2016, p. 62.

de la nobleza gobernante romana y hacer carrera pública de forma siempre virtuosa.¹⁷¹

La madre de Séneca, Helvia, provenía de un linaje noble de la Bética. Se casó con el padre de Séneca cuando ella tenía catorce años, y ambos gustaban de las bellas letras. Tuvieron tres hijos: Lucio Anneo Novato, quien, al ser adoptado por un amigo de su padre y conocido retórico, se cambiaría el nombre a Junio Galión; Lucio Anneo Séneca, el filósofo; y Lucio Anneo Mela, cuyo hijo sería el poeta épico Lucano.¹⁷²

Séneca el Viejo estimaba más al mayor de los hermanos, a Novato, pues lo consideraba más inteligente que Séneca. El padre de Séneca era pragmático y pensaba que la filosofía no servía para la administración pública ni para el éxito político, mientras que la retórica era una herramienta para alcanzar el éxito en el ámbito público. Éste quería que sus hijos hicieran carrera pública, pero siempre de manera virtuosa, lo cual resultaba difícil en el contexto en que vivían. Por lo que envió a sus tres hijos, a Galión, a Séneca y a Mela a estudiar a Roma con los mejores oradores.¹⁷³

Galión se convirtió en senador y procónsul de Acaya en el año 52, durante el Imperio de Claudio. Era muy próximo emocionalmente a Séneca, por lo que después de su muerte se suicidó en el año 65, también lo hizo como consecuencia de la purga neroniana. Mela llegó a ser un alto funcionario y se dedicó a atender los negocios de sus ascendientes. Mela también se suicidó ese mismo año, a causa de las mismas acusaciones.¹⁷⁴

Durante la época que vivió Séneca marcaron la vida del Imperio cuatro emperadores: Tiberio, Calígula, Claudio, y Nerón. Claudio tuvo dos

¹⁷¹ Cfr. Séneca, Díaz Torres, Juan Manuel (estudio introductorio), Mariné Isidro, Juan (trad. y notas de *Consolaciones y Diálogos*), Roca, Meliá, Ismael (trad. y notas de *Epístolas morales a Lucilio*), Gredos, Madrid, 2013, p. XIII.

¹⁷² Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIV.

¹⁷³ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIV.

¹⁷⁴ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIV.

esposas, primero Mesalina y después Agripina. Adoptó al hijo del matrimonio anterior de Agripina, a Nerón, a quien nombró sucesor, sin tomar en cuenta a su propio hijo, Británico, nacido de su primer matrimonio.¹⁷⁵

Séneca viajó a Roma cuando era muy joven. Estaba influido por las obras de Virgilio y de Cicerón. Evidencia de esto es que en su *Epístolas* menciona varias veces a Cicerón¹⁷⁶ y cita varios pasajes de Virgilio.¹⁷⁷ Incluso, la *Epístola* 125 trata sobre el juicio de Séneca acerca de Ennio, Cicerón y Virgilio.

En Roma, a través de Soción de Alejandría¹⁷⁸, conoció las doctrinas de Pitágoras y de Sextio, y fue influenciado directamente por el cínico Papirio Fabiano¹⁷⁹ hasta los dieciocho años. Pero el influjo más intenso fue por parte del griego y estoico Átalo, a cuyas enseñanzas sobre lo honesto y lo justo, acudía con mucha inquietud. Para Séneca, Átalo era

¹⁷⁵ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", Consolaciones, Diálogos..., p. XV.

¹⁷⁶ "[...] no haré lo que Cicerón, hombre elocuentísimo, exhorta a hacer a Ático: que aun "cuando no tenga nada que decir, escriba lo que le venga a la pluma"". (Cic.: *Cartas a Ático* 1 12, 4, *Epís.* 118, 1). "Cicerón asegura que, por más que se le duplicase la vida, no tendría tiempo de leer a los líricos". (*Epís.* 49, 5).

¹⁷⁷ "¡Oh! ¿Qué nombre debo darte, doncella? En verdad no tienes rostro mortal, ni tu voz suena como la de un hombre... Muéstrate propicia y, cualquiera que seas, mitiga nuestro afán". Virgilio: *Eneida* I 327 s. y 330. Citado por Séneca en *Epís.* 115, 5. "y cuando el sol naciente con sus jadeantes corceles alienta sobre nosotros, a ellos el Véspero encarnado los ilumina con su tardío resplandor". Virgilio: *Geórgicas* I 250-251. Citado por Séneca en *Epís.* 122, 2.

¹⁷⁸ "Soción de Alejandría, que seguía la doctrina pitagórica, fue discípulo de los Sextios, padre e hijo, fundadores de una escuela de moralistas, de cuño estoico, en tiempos de Augusto y Tiberio. Séneca era todavía niño cuando escuchó las lecciones de este filósofo, que influyó poderosamente en él". (*Epís.* 108, 17, nota al pie).

¹⁷⁹ A él se refiere el filósofo en varias de las epístolas: 40, 11; 52, 11; 58, 6 y más ampliamente en la 100, 1, 2, 5, 9. Por ejemplo, en *Epís.* 52, 11, afirma: "Fabiano disertaba ante el pueblo, pero se le escuchaba con discreción; en ocasiones estallaba un fuerte clamor de alabanzas, pero lo suscitaba la alteza de su pensamiento, no las inflexiones del discurso, proferido con fluidez y dulzura".

el mejor filósofo de su época, pues tenía la facultad de censurar a los reyes.¹⁸⁰

A los veinte años, Séneca se convirtió definitivamente a la filosofía estoica, y continuó dedicándose a ella durante quince años, hasta que entró a la carrera pública, y entonces tuvo que conciliar ambas. Séneca afirmaba que había aprendido de sus maestros a vivir más que a discutir. En sus escritos declaraba que deseó siempre perfeccionar su espíritu más que su inteligencia.¹⁸¹

Séneca representaba la plenitud humana, pues era literato, filósofo y senador, el ideal de cualquier romano en aquella época. El dedicarse a la política le permitió heredar la gloriosa tradición romana y hacerse de una enorme fortuna. Pero esto le trajo una fama de hipócrita en la esfera social.¹⁸²

Juan Manuel Díaz Torres afirma que “su fecunda capacidad para lo diverso hizo que pudiese armonizar la actividad filosófica y el modo de vida espiritual con la vida política, de apariencias, poder y prebendas, con total honestidad y al margen de las acostumbradas, contenidas y sostenidas corruptelas”.¹⁸³ Según esta afirmación, Séneca siempre se mantuvo fiel a su pensamiento, a la vez que era leal en el ámbito político. Nunca se halló en su pensamiento ninguna doblez censurable. Su ascenso político se debe en la mayor parte a sus virtudes, aunque también hay que tomar en cuenta su amistad con el cónsul Crispo Pasieno, a quien Séneca admiraba por su experiencia en la curación de vicios.¹⁸⁴

Cabe preguntarnos ¿si en realidad es posible ser estoico, y a la vez rico y poderoso? Mi respuesta sería que sí. Pues como vimos en el primer capítulo, para Zenón la riqueza y el poder son indiferentes, no son

¹⁸⁰ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XV.

¹⁸¹ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XV.

¹⁸² Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVI.

¹⁸³ Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVI.

¹⁸⁴ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVI.

buenos ni malos en sí mismos y no dependen de nosotros. Lo único bueno o malo es la virtud y el vicio. Lo importante es el uso virtuoso o vicioso que les demos. Y me parece que Séneca siempre intentó practicar las virtudes, independientemente de la riqueza que poseía.

El único momento en el que creo que podemos encontrar una doblez o hipocresía en Séneca es cuando Nerón manda asesinar a Agripina y Séneca justifica esta acción a través de un discurso imperial. Pero inmediatamente reconoce haber sido desleal a sí mismo, abandona su cargo de senador, y pide retirarse para dedicarse a la filosofía, como veremos más adelante.

En la obra de Séneca hay noticias sobre sus enfermedades. En *Epís.* 78, 1-2, Séneca describe sus síntomas, como largos resfriados crónicos, de los cuales dice:

En sus comienzos, yo no les hice ningún caso; entonces, mi juventud podía soportar las incomodidades y aguantar con fuerza las enfermedades. Después, sucumbí y llegué a tal punto que todo yo era un catarro y me quedé sumamente delgado. Muchas veces tuve impulsos de quitarme la vida, pero me contuve ante la avanzada edad de mi excelente padre. Pues pensé no en el coraje que yo tenía para morir sino en que él no podía soportar con tanta entereza mi pérdida. En consecuencia, me ordené seguir viviendo, pues a veces, el vivir es un acto de valentía.

Durante toda su vida padeció cinco enfermedades: tuberculosis pulmonar, asma, neurosis de convalecencia, enfermedades oftálmicas y gota o artritis reumatoides. Las dos últimas Séneca las padeció durante los últimos años de su vida, pero la tuberculosis pulmonar y el asma las padeció desde su adolescencia.¹⁸⁵

Podríamos fácilmente decir que existe una relación entre la vida de Séneca y su teoría de la felicidad. Pues éste postula que la felicidad radica en el perfeccionamiento de la razón, dejando de lado el cuerpo y sus posibles desperfectos. Teoría que concuerda con su propia vida,

¹⁸⁵ Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001, p. 46.

pues él mismo sufría muchas enfermedades y aun así buscaba la felicidad.

Su teoría también manda despreciar los acontecimientos y bienes que no dependen de nosotros. Como veremos, Séneca sufrirá acontecimientos desastrosos a causa de su trabajo con Nerón, pero se mantendrá sereno hasta su muerte, por lo que podemos ver que era practicante de su propia teoría. Es decir, existe una coherencia entre lo sus palabras y sus acciones.

Es claro que vivía desapegado de las cosas externas, pues a pesar de poseer una gran fortuna, se abstenía de comer ostras y setas, porque no las consideraba alimentos, sino golosinas que sólo se buscan por placer. También se abstuvo de los perfumes, el vino, y de la carne durante un año, pues los consideraba placeres inútiles. Él mismo lo narra:

“Desde entonces renuncié a les ostras y a las setas para el resto de mi vida; porque no son alimentos sino golosinas que incitan a comer a los ya saciados [...] me abstengo de perfumes para el resto de mi vida, ya que el olor más grato en el cuerpo es no percibir ninguno. Desde entonces mi estómago prescinde del vino. Desde entonces rehúyo el baño caliente para el resto de mi vida; he pensado que poner el cuerpo a cocer y debilitarlo con sudores es cosa inútil y afeminada. Las demás prácticas que había desechado han vuelto¹⁸⁶ [...]”.¹⁸⁷

Fue principalmente por la bronquitis pulmonar que se fue a vivir en el año 25 durante seis años con su tía Helvia a Egipto. Helvia era esposa de Gayo Galerio, prefecto de Egipto. Volvió a Roma en el año 31, para

¹⁸⁶ A la práctica que se refiere Séneca es a su abstinencia de la carne, pues ésta duró un año, pero luego volvió a comer carne, ante las súplicas de su padre, pues lo podrían denunciar de seguir los ritos egipcios y judaicos que eran reprimidos. Porque, como apunta Suetonio, los judíos no podían comer carne de cerdo. (Cfr. Suetonio: *Vit. Tib.* 36, y Cfr. *Epís*, 108, 16, nota al pie).

¹⁸⁷ *Epís*, 108, 15-16.

iniciar su ascenso político, pues fue cuestor en el año 33 y edil en el año 37. Después tendría un puesto definitivo en el Senado.¹⁸⁸

Tiempo después Mesalina, la primera esposa del emperador Claudio, instigó a éste para acusar a Séneca de haber mantenido relaciones adúlteras con Julia Livia, sobrina de Claudio. Por esta razón, Séneca fue condenado a destierro en Córcega desde el año 41 hasta el año 49, cuando Claudio se casó con su segunda esposa, Agripina. Y Séneca regresó a Roma a los cuarenta y nueve años.¹⁸⁹

Agripina reconocía a Séneca como un gran maestro¹⁹⁰. Buscó en él un cómplice, pues pensaba que sería un grandioso maestro para su hijo Nerón¹⁹¹, hijo adoptivo de Claudio. Por lo tanto, Agripina obtuvo el perdón para Séneca cuatro años antes de la muerte de Claudio¹⁹². Al hacer esto, la intención de Agripina era que el sucesor de Claudio fuese Nerón y no Británico, el hijo de Claudio con Mesalina.¹⁹³

Inmediatamente, Agripina preparó todo para que Séneca fuera nombrado pretor. Gracias a esta situación, en el año 58, Séneca alcanzaría su punto más alto de fama, influencia y riqueza. Pero sería criticado por querer compaginar tesis estoicas con la enorme riqueza

¹⁸⁸ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVI-XVII.

¹⁸⁹ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVII.

¹⁹⁰ La alianza entre Séneca y Agripina era sólo para la preparación de la sucesión de Claudio en favor de Nerón, pero no compartían ni los medios para conseguir el poder, ni los objetivos políticos, ni los mismos círculos, pues Agripina no sentía simpatía por los filósofos. Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...*, p. 73.

¹⁹¹ Nerón en realidad se llamaba Domicio Ahenobarbo, pero su nombre cambió a Nerón cuando éste fue adoptado por Claudio como hijo, quedando equiparado a Británico como probable sucesor del trono. Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 72.

¹⁹² Existe un rumor, según el cual Claudio había sido envenenado por su mujer, Agripina. Este rumor no resulta extraño, pues eran conocidas la ambición, la crueldad y la prisa que tenía Agripina para asegurar la sucesión de Nerón en el trono imperial. Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 76.

¹⁹³ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVII.

que tenía. Lo acusarían de adulator del emperador, de codicioso, y de mal ejemplo moral.¹⁹⁴

En ese año¹⁹⁵, Séneca se defendió de las acusaciones con *Sobre la vida feliz (De Vita Beata)*, donde dice que es diferente tener riquezas a considerarlas como el fin último, o a aferrarse moralmente a ellas. La virtud y el vicio (deseo desenfrenado de poseer riquezas) se dan en el alma, independientemente de la escasa o abundante riqueza que se posea.¹⁹⁶ Para Séneca, el sabio “no ama las riquezas, pero las prefiere; no las admite en su espíritu, sino en su casa, ni repudia las que posee, sino que las modera y quiere que procuren mayores ocasiones a su virtud”. (*Vit. Beat.*, 21, 3)

Séneca acepta las riquezas como indiferentes preferidos, pues dice que éstas nos permiten practicar más virtudes: “¿Qué duda cabe, además, de que un hombre sabio tiene mayores ocasiones de desarrollar su espíritu en la riqueza que en la pobreza, ya que en ésta la única clase de virtud es no doblegarse ni humillarse, en las riquezas la medida, la generosidad, el esmero, la disposición, la grandiosidad tienen amplio campo?”. (*Vit. Beat.*, 22, 2)

Séneca apreciaba la pobreza, como los epicúreos, pero no lo veía como signo de mayor credibilidad. La pobreza es un acto virtuoso si se vive en ella por una elección libre, no si nos vemos forzados a vivir en ella. Lo que Séneca propone es un desapego o menosprecio de las riquezas, el cual no presupone su abandono, sino un distanciamiento o falta de interés excesivo en ellas.¹⁹⁷ Por eso, el sabio es aquel que “Afirma que se deben menospreciar esas cosas no para no poseerlas, sino para no

¹⁹⁴ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVIII.

¹⁹⁵ Probablemente este tratado data del año 58 o 59, pero entonces, antes del mes de marzo y del asesinato de Agripina. Porque después de este suceso Séneca no podía presentarse ante el público como defensor de la virtud. Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 289.

¹⁹⁶ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XVIII-XIX.

¹⁹⁷ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIX.

poseerlas angustiado; no las aleja de su lado, pero, cuando se marchan, se despide sereno de ellas". (*Vit. Beat.* 21, 2)

Por eso es igualmente virtuoso permanecer entre las riquezas sin corromperse, que vivir libremente en la pobreza. El que un hombre sea virtuoso no depende de lo que posea, sino de su forma de ser y de vivir, es decir, que viva conforme a la naturaleza y desprecie interiormente la fortuna. Fortuna como capital o como acontecimientos fortuitos que causen tanto bienes como males.¹⁹⁸

Séneca y Nerón compartieron parte de su vida durante quince años. Séneca se convirtió en su consejero y amigo íntimo en lo privado, y asesor oficial en lo público.¹⁹⁹ Y aunque Séneca siempre fue leal a Nerón, nunca fue servil ante él.²⁰⁰

La manera en que Nerón llegó al poder no fue honesta, porque su madre, Agripina, planeó todo de antemano. Y algo que parece muy sospechoso fue que un mes después del ascenso de Nerón, su hermanastro fue envenenado.

Nerón se convirtió en emperador a los diecisiete años. Séneca fue preceptor de Nerón desde que éste tenía doce años y confiaba en que Nerón acabaría con la mala racha de gobiernos corruptos. Con esta esperanza fue que escribió *Ad Neronem Caesarem de clementia* (*De la clemencia al emperador Nerón*)²⁰¹, donde afirmaba que el emperador debía practicar la clemencia, más no la misericordia. Pues la clemencia

¹⁹⁸ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIX.

¹⁹⁹ La preparación del poder político por los filósofos era común, sobre todo durante algunas etapas del Imperio. Incluso se podía medir la clemencia o crueldad del emperador dependiendo de si tenía una buena o una mala relación con los filósofos. "La valoración ética del poder estaba presente en las consideraciones de los filósofos". Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 74.

²⁰⁰ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XIII.

²⁰¹ En esta obra Séneca presenta a Nerón como el refundador del Imperio y continuador de Augusto, aunque considera que Nerón es superior a Augusto, pues éste último tuvo un comportamiento muy alejado de la clemencia durante el Segundo Triunvirato. Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 86.

es aplicar la justicia con medida, pero siempre haciendo uso de la razón. Mientras que la misericordia es un sentimiento que se aleja de la razón, y se basa en sufrir por las miserias del otro y querer ayudarlo, sin tomar en cuenta a la justicia,²⁰² lo cual Séneca identifica como un vicio.

Pero en el año 59, Séneca se dio cuenta de que Nerón no acabaría con esta mala racha, sino que la perpetuaría. El suceso que lo convenció de esto fue que Nerón le pidió ayuda a él y a Burro, prefecto pretorial y amigo suyo, para asesinar a su madre, justificándose diciendo que ya la había intentado asesinar sin éxito, y que ésta ahora tramaba una sublevación popular y el asesinato de Nerón.

Burro se negó a usar a la guardia pretoriana para tales fines, diciendo que no había forma de justificar ante ellos esta acción, pues la guardia nunca aceptaría asesinar a una princesa de sangre. Séneca tampoco ayudó en el asesinato, pero sí justificó ante el pueblo esta acción, por medio de un discurso imperial, conocido como *Carta al senado* en el que se justificaba la muerte de Agripina.²⁰³

Después de este suceso Séneca ya no sentía lealtad hacia Nerón, y de alguna forma se había traicionado a sí mismo al justificar a Nerón. Por lo que abandonó su cargo de senador. Su deseo ahora era retirarse para dedicarse únicamente a la filosofía. Pidió el retiro y Nerón se lo negó. Entonces Séneca, temiendo que Nerón pensara que quería alejarse de él como signo de traición, escribió la *Epístola a Lucilio* número 73, argumentando que el sabio en su retiro no es peligroso, sino que puede resultar muy útil y agradecido con el emperador, como se aprecia en la siguiente cita:²⁰⁴

²⁰² Séneca afirma en *Sobre la clemencia* 2, 3, 1 que la clemencia es “la comprensión de un superior frente a un inferior al decidir una pena.”. Y no debe confundirse con la misericordia o compasión, la cual “es un fallo del espíritu apocado que se derrumba al contemplar las desdichas de los demás.”. (*Sobre la clemencia*, 2, 5, 1)

²⁰³ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXI.

²⁰⁴ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXII.

En mi opinión se equivocan quienes juzgan que los fieles adeptos de la filosofía son rebeldes e insumisos, desdeñosos con las autoridades, con los reyes o con cuantos rigen los negocios públicos. Por el contrario, nadie es más agradecido que ellos con los gobernantes; y no sin razón, pues a nadie éstos procuran un beneficio mayor que a los súbditos a quienes permiten disfrutar de un retiro tranquilo. (*Epís.* 73, 1)

Séneca vio venir una orden de asesinato desde antes que sucediera, pues en el verano del año 64, se hizo público el suicidio del senador Silano, acusado de sedición por Nerón. Por lo tanto, escribió la epístola 70²⁰⁵, donde argumentaba que era mejor una buena muerte a una mala vida, es decir, que lo importante era la calidad de la vida y no su duración; y que el suicidio es aceptable si se tiene una mala vida. También escribió sobre las mejores formas de suicidio, argumentando que es mejor una muerte rápida y sin dolor. Y concluyó que la mejor forma de suicidio era aquella causada por la cicuta.

En el año 65 a Nerón le llegó el rumor de que nobles, senadores y oficiales de la guardia planeaban asesinarlo. Y aunque el líder de tal movimiento era Pisón²⁰⁶, varios señalaron a Séneca como el culpable.²⁰⁷

Por lo tanto, Nerón mandó interrogarlo. En el interrogatorio Séneca negó la acusación, pero siempre permaneció impasible y sin temor. Esta reacción fue comunicada a Nerón, quien lo tomó como un signo de culpabilidad, por lo que ordenó su suicidio.²⁰⁸

Entonces, llegó la orden de suicidio a Séneca²⁰⁹, quien tomó el asunto con serenidad. Y ya que no le dieron tiempo de modificar su

²⁰⁵ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXII-XXIII.

²⁰⁶ Séneca fue acusado como uno de los que guardaban información directa de toda la conjura a través del mismo Pisón y de Antonio Nadal, confidente de Pisón. Y fue Nadal quien delató a Séneca y a otros más, esperando que su traición a Pisón le otorgara el perdón. Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 111-112.

²⁰⁷ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIII.

²⁰⁸ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIII.

²⁰⁹ Tácito dice en *Anales* 15, 60-61 que la muerte de Séneca era “especialmente grata al príncipe, no porque lo hubiera hallado implicado en la conjuración, sino porque deseaba

testamento, en el que quería dejar algunas de sus posesiones a sus amigos, dijo a éstos que les legaba su vida y enseñanzas, y que trataran de imitar siempre su virtud.²¹⁰

Después se dirigió a su esposa, Pompeya Paulina, para decirle que después de su muerte moderara su sufrimiento y se consagrara a la virtud. Pero ésta prefirió morir a su lado. Así que los dos se cortaron las venas, pero la muerte de Séneca se estaba volviendo demasiado lenta y dolorosa, por lo que ordenó que Paulina se cambiara de cuarto para que no lo viera sufrir, y para que él no la viera sufrir a ella. Se dice que en ese momento comenzó a dictar un texto que se perdió. Después se tomó la cicuta, pero éste no hizo efecto, pues su cuerpo ya estaba frío. Entonces, Séneca ordenó que se le metiera en un baño caliente. Ahí el veneno comenzó a hacer efecto y murió.²¹¹

Lucio Anneo Séneca tenía sesenta y cuatro años cuando se quitó la vida, en el año 75 de nuestra era.²¹² Sus restos fueron incinerados sin que se celebrase ceremonia alguna, como él lo había pedido. La esposa de Séneca, Paulina, no murió inmediatamente. Existen dos versiones acerca de este suceso: una es que Paulina se arrepintió del suicidio. Otra es que Nerón, evitando hacerse más impopular, ordenó que detuvieran su muerte y que le sanaran las heridas. No se sabe qué sucedió en verdad, pero lo cierto es que Paulina vivió tres años más.²¹³

En conclusión, podemos ver que Séneca sufrió varios sucesos desfavorables en su vida, como sus múltiples enfermedades, el tener que trabajar para Nerón durante un tiempo, aún en contra de su voluntad, y el ser obligado a suicidarse. Todos estos acontecimientos nos ayudan a entender por qué Séneca basó su teoría de felicidad en el

acometerlo con el hierro una vez que el veneno no había resultado". Cfr. Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 114.

²¹⁰ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIV.

²¹¹ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIV.

²¹² Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XII-XIII.

²¹³ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIV-XXV.

perfeccionamiento de la razón y en la virtud, desapegándose de los acontecimientos externos y desperfectos del cuerpo.

2.3 Pensamiento

2.3.1 El estoicismo de Séneca

Aunque el pensamiento de Séneca es de raíz estoica, su filosofía se separa un poco del estoicismo, pues se concentra, sobre todo, en la ética y en la libertad, dejando de lado la física y la lógica estoicas. Tampoco toma en cuenta el panteísmo estoico, pues como afirma Julio Mangas Manjarrés: “[...] la única rama de la filosofía que realmente le interesó fue la filosofía moral por considerar que sólo ella podía ayudar al hombre a ser mejor y a conseguir la felicidad, que no se encuentra en las cosas externas [...]”.²¹⁴

Para Séneca, la filosofía sólo tiene sentido si ayuda al hombre a conseguir la virtud. Por eso, afirma que la filosofía “enseña a obrar, no a decir, y exige que cada cual viva conforme a la ley que se impuso, que la vida no esté en desacuerdo con las palabras, ni ella consigo misma, que sea única la impronta de todos los actos”. (*Epís.*, 20, 2)

Séneca se reconoce deudor de sus antecesores: Catón de Utica, Lelio el Sabio, Sócrates, Platón, Aristóteles²¹⁵, Epicuro, Zenón de Citio, Crisipo, Cleantes, Panecio y Posidonio.²¹⁶ Pero piensa que éstos nos legaron caminos abiertos, no verdades definitivas, y cree que el contentarnos con repetir las tesis de otros filósofos es matar el pensamiento. Lo verdaderamente fértil es montarnos sobre sus hombros y tratar de ver más allá, a dónde éstos no pudieron ver, para engrandecer su

²¹⁴ Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura...* p. 126.

²¹⁵ Su conocimiento sobre la filosofía de Aristóteles se ve expresamente en *Epís.* 85, 2-4: “A esta argumentación algunos peripatéticos responden así: dicen que ellos entienden «varón imperturbable, constante y carente de tristeza» como si «imperturbable» se llamara al que rara y ligeramente se ve perturbado, no al que jamás lo está. [...] Así, no suprimen las pasiones, sino que las moderan”.

²¹⁶ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXVII.

pensamiento, y aplicarlo a nuestras circunstancias. Por lo tanto, el pensamiento de Séneca es ecléctico.

Sobre todo, Séneca está concentrado en crear su propia filosofía sin someterse a ninguna autoridad. Esto es claro en *Epís.*, 45, 4 donde escribe “[...] lee mis obras con la idea de que estoy aún buscando la verdad, no habiéndola encontrado aún, a pesar de buscarla con obstinación. No dependo de nadie, no llevo la marca de nadie”. Aunque en *Epís.*, 90, 35 dice que el estoicismo es la filosofía perfecta, y de hecho, esta fue la corriente a la que estuvo más adherido. También está acostumbrado a explorar el pensamiento enemigo del estoicismo: el de Epicuro, para quien la felicidad se encuentra en el placer, mientras que para los estoicos ésta se encuentra en la virtud.

Séneca es heredero del estoicismo antiguo y del estoicismo medio. Pero lo que él añade es la dimensión política, pues se dio cuenta de que no vivía en las mismas condiciones que éstos. Vivía en una época de demasiada inestabilidad, como vimos en el subcapítulo pasado con lo acontecido con Nerón. Por lo tanto, Séneca necesitaba formar un pensamiento, de interioridad, como lo es el pensamiento estoico, pero que fuera compatible con la dimensión externa de la política. Sabía que ya no era posible quedarse en el sujeto y negar el mundo, como hacían los epicúreos.

De Zenón y de Crisipo, de la Stoa antigua, Séneca retoma la centralidad de la vida virtuosa, pero rompe con la clausura de la razón y la virtud en la interioridad del hombre, para abrirse a los bienes externos y a la realidad sociopolítica.²¹⁷

De Panecio y Posidonio, de la Stoa media o grecorromana, Séneca acepta que ahora el hombre toma al mundo como una realidad propia. Ahora, la virtud comienza a tomar un rango político y el bien común se empieza a configurar como el bien primordial.²¹⁸

²¹⁷ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXVI-XXVIII.

²¹⁸ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXVII.

Tiene influencias de los cínicos, de la metafísica platónico-aristotélica, y de Epicuro; con éste último concuerda en algunos puntos, pero difiere en otros. De Demetrio el cínico retoma la idea de que una vida segura y sin asaltos de la fortuna, en realidad equivale a la muerte en *Epís.* 68, 14:

En este momento hago memoria de nuestro Demetrio, quien a la vida tranquila, que no acusa embate alguno de la fortuna, la califica de ‘mar muerto’. No contar con motivación alguna que te mantenga despierto, que te estimule, cuyos presagios y acometidas pongan a prueba la firmeza de tu alma, sino abandonarse a una quietud inalterable, eso no es sosiego, antes bien flojedad.²¹⁹

De Platón y Aristóteles, retoma el problema de la causa, que plantea en la *Epístola* 65. Habla de tres causas propuestas por Aristóteles: la material, la formal y la eficiente. Luego, menciona la causa final y la ejemplar de Platón. Concluye que éstos o no señalaron todas las causas o señalaron demasiadas, pues les faltaron el tiempo, el lugar y el movimiento, si la causa es “todo aquello sin lo cual una cosa no puede hacerse”. (*Epís.* 65, 11) En palabras de Séneca:

Este conjunto de causas que proponen Aristóteles y Platón abarca demasiadas o demasiado pocas. Porque si llaman causa eficiente todo aquello sin lo cual una cosa no puede hacerse, son pocas las que propusieron. Entre las causas pongan el tiempo: nada puede hacerse sin el tiempo. Pongan el lugar: si no hubiere un sitio donde hacer una cosa, tampoco se podrá hacer. Pongan el movimiento: sin él nada se produce, ni se destruye; sin el movimiento no hay arte alguna ni mudanza. (*Epís.* 65, 11)

Séneca concuerda con Epicuro, entre otras cosas, en la búsqueda de un director del espíritu, de un modelo ideal: “Esto, querido Lucilio, lo enseña Epicuro; nos ha otorgado un custodio y un preceptor, y no sin razón: una gran parte de las faltas se evita, si un testigo permanece

²¹⁹ Séneca retoma a Demetrio al postular que no sólo los sucesos de placer y ocio son bienes, sino también los sucesos que nos provocan tristeza y dolor. Ninguna calamidad es un mal, pues ésta implica la sumisión al orden establecido por la recta razón, que es el único bien. (Cfr. Séneca: “Introducción general”, *Epístolas morales a Lucilio*, Roca Meliá, Ismael (intro., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1986, p. 58-59.

junto a quienes van a cometerlas". (*Epís.* 11, 9) Pero difiere de él, entre otras cosas, porque afirma que la felicidad no está en el placer, sino en la virtud. Epicuro afirma que "como posee la virtud es feliz, pero que la virtud de suyo no basta para la vida feliz, porque la felicidad la proporciona el placer que procede de la virtud, no la propia virtud". (*Epís.* 85, 18) Pero Séneca lo refuta con un argumento *ad hominem*, afirmando que Epicuro "nos dice que soporta la tortura de la vejiga y de la úlcera intestinal, que no admite un posible aumento del dolor y que, no obstante, aquel día resulta dichoso para él. Ahora bien, no puede transcurrir un día dichoso sino para quien disfruta del sumo bien". (*Epís.* 66, 47) Es decir, si Epicuro es feliz a pesar de no sentir placer, es porque el sumo bien no está en el placer, sino en la virtud.

En resumen, podemos decir que los puntos fundamentales del pensamiento de Séneca son:

1. Mantener la entereza ante el infortunio.
2. Hallar y cultivar la riqueza que sólo radica en la interioridad.
3. Hacer de la virtud el camino hacia la felicidad.²²⁰
4. Moderar los deseos.
5. Tomar conciencia de la espiritualidad del alma.
6. Confiar en los dioses.
7. Procurar el bien común como una necesidad que se deriva de la naturaleza social del ser humano.
8. La preparación para la muerte.²²¹

2.3.2 Pedagogía y mejoramiento

Séneca afirma que existen dos formas de educación: la cuantitativa y la cualitativa. La primera se basa en proporcionar conocimientos sobre la

²²⁰ La virtud es lo único suficiente para lograr la felicidad. "¿Qué pido a la virtud? Nada sino la misma virtud. Ella es premio de sí misma. Es grande porque es suficiente". (*Epís.*, 74, 12)

²²¹ Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXVIII. *La numeración es mía.

realidad o sobre alguna doctrina, mientras que la segunda busca modificar el espíritu, busca que con esos conocimientos el sujeto cambie su visión de la moralidad. Séneca se dedica principalmente a la educación cualitativa por medio de sus obras.

Para Séneca, que el hombre actúe viciosamente se da por dos razones: porque no se esfuerza para actuar virtuosamente y porque no aprovecha las verdades alcanzadas por los sabios.

Pues ni el conocimiento de la naturaleza ni el conocimiento de las verdades morales garantizan la virtud y la mejora del alma.²²² Como dice Séneca, la virtud “[...] es posible de una sola forma: si hemos adquirido la ciencia de las cosas divinas y humanas, sino sólo nos teñimos externamente sino que nos impregnamos de ella, si volvemos a meditar, por más que las sepamos, las verdades aprendidas y las aplicamos a menudo a nuestra persona [...]”. (*Epís.* 110, 8) Es decir, sólo será virtuoso y sabio quien aplique el conocimiento de la verdad a su vida.

Por eso, piensa que los verdaderos sabios son aquellos que nos enseñan a vivir y no sólo a discutir: “Mas tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia”. (*Epís.*, 108, 23)

Según Séneca, la vida no se reduce a durar en el tiempo y a pensar, sino que la vida es propiamente perfeccionamiento. Y este perfeccionamiento puede ser interior o exterior.

El perfeccionamiento interior es que la voluntad sea guiada por el entendimiento. El perfeccionamiento exterior se da por medio de las verdades que se impregnan al alma. Estos dos tipos de

²²² Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIX.

perfeccionamiento se deben unir para que exista coherencia entre el pensamiento y la acción.²²³

Séneca es especialmente reconocido por sus escritos morales, en los cuales se dedica a prescribir y a convencer. En sus obras, no deriva explícitamente su ética ni sus preceptos morales de una ontología, aunque sabemos que se basa en el sistema especulativo estoico, porque su intención es práctica más que teórica. Busca que el lector practique la virtud, antes que comprenderla. Lo cual, a decir verdad, hace un poco difícil el análisis teórico de su pensamiento.

Se nota que la intención de Séneca era convencer y prescribir, pues no utiliza razonamientos complejos y áridos, sino sentencias persuasivas y eficaces.²²⁴

La fuerza de Séneca se encuentra más en la sentencia que en el discurso, pues toma una actitud retoricista y emplea una lógica implícita, en la que elimina partes del argumento, para que sean suplidas por el lector inteligente. Así, el discurso parece entrecortado y los temas parecen ser tratados parcial y complementariamente. De esta forma se enfatizan las máximas y se estimula la atención del lector para captar la frase completa.²²⁵

Es por esto que Marcelino Menéndez Pelayo afirma en *Historia de las ideas estéticas en España*, que Séneca se distingue más por sus bellas sentencias, que por su método, rigor, plan y consecuencia.²²⁶ Lo cual, como ya dijimos, hace difícil un análisis teórico de su pensamiento, más no imposible.

²²³ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXIX.

²²⁴ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXX.

²²⁵ Cfr. Séneca: "Introducción general", *Epístolas morales a Lucilio*, Roca, Meliá, Ismael (intro., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1986, p. 31.

²²⁶ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXX.

2.3.3 Esfuerzo y perseverancia

El primer signo de un alma enferma²²⁷ es no reconocer el mal que existe dentro de nosotros. Pues todos los seres humanos estamos limitados corporal y espiritualmente. Séneca piensa que “[...] ninguna sabiduría suprime los defectos naturales del cuerpo o del espíritu: todo cuanto está arraigado y es congénito, la disciplina lo modera, pero no lo elimina”. (*Epís.* 11, 1) Es posible que al hacer esta afirmación, Séneca estuviera pensando en Nerón, a quien había tratado de corregir en sus inclinaciones sin éxito alguno.

Parecería entonces, que a diferencia de Aristóteles, no podemos alcanzar nunca la virtud perfecta, por lo menos en esta vida, a causa de nuestras limitaciones corporales y espirituales. Lo cual me parece que tiene un eco cristiano. Pues estos defectos naturales del espíritu podrían llegar a identificarse con el pecado original.

Séneca reconoce que la virtud se puede aprender, y una vez que se consigue ya no se puede perder. Para aprender la virtud es necesario desaprender el vicio: las pasiones, los temores, y las supersticiones.²²⁸ Pero existen personas que no son aptas para aprenderla. Éstas son quienes no reconocen sus vicios como vicios, sino que se vanaglorian en ellos y los presumen. Y el primer paso para sanar el alma es tener conciencia de la culpa. Por eso quienes se vanaglorian de sus vicios, creen que éstos son virtudes, así, ignoran maliciosamente sus faltas, y en el fondo, no desean ser corregidos.²²⁹

Es importante para Séneca recalcar que el mal se encuentra en el interior de cada persona, no en el exterior. Por eso, si un espíritu sufre

²²⁷ Los defectos (*arrostémata*) o debilidades del alma se dan cuando la ignorancia vicia el juicio, y las enfermedades (*nosémata*) del ser interior se dan cuando se tienen opiniones falsas de alta intensidad. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 368.

²²⁸ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXXI.

²²⁹ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXXI.

de tristeza y ansiedad, la sufrirá siempre, sin importar la situación o el lugar en que se encuentre.

Afirma que encaminarse hacia la virtud y alcanzarla requiere de esfuerzo. Es decir, no se llega a la virtud azarosamente. Pues postula que existen dos formas de vivir: una es vivir azarosamente dejándose llevar por las circunstancias, viviendo en la comodidad deshonrosa y sin esfuerzo alguno; y otra es vivir como un guerrero, vivir esforzándose, para superar nuestras debilidades y perfeccionarnos.²³⁰

Pero se da cuenta que sólo una minoría es capaz de ordenarse a sí misma por medio de la razón. “Pocos son los que mediante la reflexión ponen orden en sí mismos y en sus cosas; los demás, al igual que los despojos flotantes en el río, no avanzan, sino que son impulsados”. (*Epís.* 23, 8) Al ordenarnos a nosotros mismos por medio de la razón, también nos estamos ajustando al orden racional del cosmos, estamos viviendo conforme a la naturaleza.

El filósofo cordobés piensa que es más feliz quien, por su carácter²³¹ y disposición, no tiene problema alguno consigo mismo, es decir, que no lucha contra sus pasiones, porque por la forma en que se ha formado su carácter y personalidad, y por el ambiente en que le ha tocado vivir, éste no está inclinado hacia las pasiones, sino hacia la tranquilidad. Pero considera que consigue una felicidad más merecida, quien,

²³⁰ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXXII.

²³¹ Aquí parece que Séneca, siguiendo a Galeno, se refiere al carácter como aquella parte de nuestra conducta que es modificada por el ambiente, mientras que el temperamento es natural y necesario, pues proviene de los humores. “Los temperamentos se crean a partir de los orígenes y de los regímenes que conllevan buenos humores, y crecen conjuntamente. Así, los que son irascibles, a causa de su temperamento caliente, queman una y otra vez su calor innato con los arrebatos, pero los que tienen una justa proporción en sus temperamentos, al tener los movimientos del alma bien proporcionados, sacan provecho para su buen ánimo”. Galeno: *Sobre las facultades naturales: Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Gras Zaragoza, J. (trad.), Gredos, Madrid, 2003, 821, p. 203–204. “[...] a no ser que el espíritu desfallezca. Por ello éste debe curarse: de él proceden los pensamientos y las palabras, por él se configuran nuestro carácter”. (*Epís.* 114, 22).

teniendo un carácter mezquino, lucha y se sobrepone a él para alcanzar la sabiduría y la virtud. Es decir, para Séneca es más merecida la felicidad que se logra a través del esfuerzo del individuo, que aquella que nos viene dada por nuestro carácter.

Para alcanzar la virtud, Séneca recomienda acudir a los antiguos en primer lugar, y en segundo lugar imitar a virtuosos coetáneos. Pues para corregir nuestros vicios, siempre debemos tener algún patrón con el cual compararnos.

Los virtuosos contemporáneos a nosotros nos muestran la virtud a través de sus obras y su vida. Séneca le da igual importancia, como Epicuro, tanto al testimonio como al ejemplo de los virtuosos. El alma necesita modelos o ejemplos de virtud, para tomarlos como patrón frente al cual corregirse. Por lo tanto, para actuar virtuosamente, es recomendable actuar como si esa persona que tomamos como modelo, nos estuviera observando.²³²

2.3.4 La diferencia entre la sabiduría y la filosofía

Tanto la sabiduría como la filosofía están abiertas al público, aunque muy pocos las buscan. La sabiduría es la consecución efectiva del bien consumado de la mente humana, mientras que la filosofía es la búsqueda amorosa de este bien.

La sabiduría es la capacidad de hacer que la razón o juicio recto intervenga en cada momento y de forma inmediata en el pensamiento y en la acción. Esta intervención será espontánea, sin necesidad de una decisión o razonamiento justificativo.²³³

La diferencia entre el sabio y quien se encuentra en el camino hacia la sabiduría (filósofo) es que el sabio no necesita reflexionar ni calcular su conducta antes de adoptarla o rechazarla, su acción es perfecta.

²³² Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XXXIII.

²³³ Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 369.

Mientras que quien está en camino a la sabiduría sí necesita reflexionar.²³⁴

El hombre sólo alcanza la sabiduría si puede evaluar la distinción entre instinto y razón y actuar consecuentemente, tomando en cuenta que la razón humana tiene algo de divina: “La razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino introducida en el cuerpo humano”. (*Epís.*, 66, 12).

La filosofía es la búsqueda de la verdad sobre la divinidad y el hombre. Por eso la filosofía se da conjuntamente con la religiosidad, y virtudes como la piedad y la justicia.²³⁵

Es imposible ser feliz sin lograr la sabiduría perfecta, y es imposible llevar una vida tolerable sin iniciarse en la sabiduría por medio de la filosofía. En *Epís.* 16, 1 Séneca dice “nadie puede llevar una vida feliz, ni siquiera soportable, sin el estudio de la sabiduría”. Sólo mediante la sabiduría se puede alcanzar la felicidad. La sabiduría nos dicta que la felicidad sólo se consigue a partir de la virtud, la cual es una actitud del alma, y no se puede reducir a mero conocimiento teórico.

Respecto a esta afirmación, como ya se dijo anteriormente, es cuestionable que alguien alcance la sabiduría perfecta, pues como afirma Séneca, el ser humano vive con limitaciones corporales y espirituales. Por lo tanto, resulta problemático afirmar que alguien pudiera alcanzar la felicidad en esta vida.

Séneca se pregunta “[...] ¿en qué consiste la sabiduría? En querer y no querer siempre las mismas cosas; sin necesidad de añadir la pequeña reserva de que sea honesto lo que desees, ya que a nadie le puede agradar siempre lo mismo, si no es honesto”. (*Epís.* 20, 5). Es decir, la sabiduría consiste en querer siempre las mismas cosas a causa de su honestidad, y en no querer siempre las mismas cosas a causa de su

²³⁴ Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 369.

²³⁵ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLI.

deshonestidad.²³⁶ El sabio es quien actúa en conformidad consigo mismo, quien se mantiene estable en sus palabras y pensamientos, mientras descubra en estos la verdad²³⁷. Pero cuando descubre la mentira en ellos es capaz de cambiarlos.

Con 'honestidad' Séneca también se refiere a que las acciones concuerden con las palabras y que el sabio sea coherente consigo mismo en todas partes.²³⁸ Pues la virtud es cierta armonía o concordancia. "La virtud, en efecto, se funda en una concordancia: todas sus obras están en perfecto acuerdo con ella". (*Epís.* 74, 30)

El camino hacia la sabiduría se compone del progreso hacia el conocimiento y el dominio de uno mismo. Quien está en camino de alcanzar la sabiduría (*proficiens*) deberá lograr un juicio seguro e independiente. La estabilidad del juicio (*constantia*) protege al alma de las pasiones y las amenazas de la fortuna. Esta es una idea típicamente estoica.²³⁹

El fin de la filosofía es fortalecer el impulso hacia la virtud de forma que éste se convierta en un hábito. Al concentrarnos en la filosofía y la práctica de las virtudes, nos acercamos a la divinidad.

Mientras Dios no teme nada a causa de su naturaleza, el sabio no teme nada a causa de su esfuerzo. Lo cual, dice Séneca, coloca al hombre en una posición privilegiada frente a Dios.²⁴⁰

Se prueba que bienes como la sensualidad, el lujo, los festines, y las riquezas no son necesarios para la felicidad del hombre, pues tampoco

²³⁶ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLI.

²³⁷ Es importante el conocimiento de la verdad, pues "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 apreciado qué es lo que debe juzgar de cada cosa, si no las vincula todas con la verdad". (*Epís.*, 95, 57)

²³⁸ Cfr. *Epís.* 20, 2.

²³⁹ Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 369.

²⁴⁰ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLII.

son necesarios para la felicidad de Dios. Y sería absurdo pensar que el hombre pudiera ser más feliz que Dios.²⁴¹

Séneca prueba que los bienes externos no son necesarios para la felicidad en su propio caso: “Tengo mala salud; es una de las secuelas de mi destino. Mis criados están enfermos; mis rentas se han hundido, una casa amenaza ruina; pérdidas materiales, heridas, fatigas, alarmas han caído sobre mí: estas cosas suceden. Digamos mejor, deben necesariamente suceder: han sido decididas, no por casualidad”. (*Epís.*, 96, 1) Y aunque considera que sólo los dioses poseen virtudes y felicidad plena, piensa que él mismo se acerca. Pues cree que el hombre puede acercarse a ellas si imita a los dioses.²⁴²

El filósofo cordobés está en contra de la teoría aristotélica de la moderación de las pasiones, pues piensa que si se instalan en el alma éstas debilitan a la razón, y las considera una enfermedad: “Se ha discutido a menudo si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna. Nuestros estoicos se proponen rechazarlas, los peripatéticos moderarlas. Yo no entiendo cómo una enfermedad cualquiera, por más mitigada que esté, pueda resultar saludable o útil”. (*Epís.* 116,1) Moderar las pasiones equivale a ‘estar enfermos con moderación’, la cual no es una situación deseable.²⁴³

Tener que moderar las pasiones implica que se ha aceptado su instauración previa en el alma.²⁴⁴ Y Séneca piensa que es más fácil rechazarlas que moderarlas: “Así, pues, impidamos el acceso a las pasiones, ya que más fácilmente, según hemos dicho, se las rechaza que se las expulsa”. (*Epís.* 116,3) Los estoicos consideran que las pasiones son vicios, y entre virtudes y vicios no hay grados. Por lo tanto, las pasiones no se pueden moderar.

²⁴¹ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLII.

²⁴² Cfr. Séneca: *Sobre la providencia*, 1, 5-6.

²⁴³ Cfr. *Epís.* 85,9.

²⁴⁴ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLII.

La razón perdería su poder si necesitara de la pasión para actuar, pues comenzaría a parecerse a la pasión. Para quien la pasión no puede concebirse sin la razón y viceversa, ambas cosas terminan identificándose, pero es absurdo pensar que la pasión se equipara a la razón, como lo explica en la siguiente cita, donde parece identificar ‘sentimiento’ con ‘pasión’:

Ahora bien, ¿quién puede sostener que el sentimiento equivale a la razón? << Así –afirma-, el sentimiento es útil si es moderado.>> Mejor dicho, si su naturaleza es útil. Pero si es rebelde al gobierno de la razón, con la medida nada más conseguirá esto: perjudicar menos cuanto menor sea; luego un moderado sentimiento no es otra cosa que un mal moderado. (*Sobre la ira*, I, 10, 3-4).

Por lo tanto, las pasiones deben ser eliminadas de raíz. Ésta es conocida como la doctrina de la *apátheia*. A diferencia de esta doctrina, Séneca piensa que existen muchas otras doctrinas postuladas por los filósofos que son inútiles. Como expusimos anteriormente, Séneca se concentra en la ética, por lo que para él las doctrinas filosóficas deben enseñarnos a vivir. Él está en contra de aquellos filósofos que se preocupan más por su manera de hablar que por su manera de vivir, y se dedican a hacer distinciones superfluas.

Para Séneca, el filósofo ha de evitar convertirse en filólogo o gramático. El filósofo ha de dotarnos de preceptos y máximas para alcanzar la felicidad, que se puedan convertir en acciones. Y ha de evitar concentrarse demasiado en la utilización de palabras nuevas o arcaicas, de metáforas ingeniosas, y en la discusión sobre sutilezas, ensayando sofismas y silogismos con la única finalidad de agudizar el ingenio. Pues esto ocasiona que el filósofo se concentre más en los términos que en la cuestión misma.²⁴⁵

Es claro que para Séneca la gramática es inútil para alcanzar la virtud: “La gramática atiende al lenguaje y, si quiere extender más su dominio, a la historia; luego, para ampliar lo más posible sus fronteras,

²⁴⁵ Estos ataques se pueden encontrar en *Epís.* 111, 1-5; *Epís.* 87, 11-40; *Epís.* 49, 5-9.

a los poemas. [...] Hemos de considerar si estas personas enseñan o no la virtud: si no la enseñan tampoco la transmiten; si la enseñan son filósofos”. (*Epís.* 88, 3-4) Es decir, la gramática en realidad no enseña la virtud, sólo enseña a comunicarnos con propiedad.

Esta advertencia vale para todo aquel que se acerca a la filosofía, para que no se pierda en la forma y pueda entender el fondo. La elocuencia siempre debe estar al servicio de la enseñanza. Es perjudicial la elocuencia que, en vez de llamar nuestra atención hacia el tema, lo hace hacia ella misma. Pues en temas de virtud y del alma, las palabras deben buscar provecho, no deleite. Se acude a un filósofo para corregirse, no para divertirse.²⁴⁶

Por eso Séneca aclara que el discípulo debe aprovechar la utilidad de las palabras: “Una misma finalidad deben proponerse el maestro y el discípulo: el primero ser útil, el segundo aprovechar”. (*Epís.* 108, 3) Y reprocha a quienes buscan el placer en la filosofía y no buscan corregir sus errores. Séneca se refiere a quienes “no intentan despojarse de algún vicio, ni aprender norma alguna de vida con que perfeccionar sus costumbres, sino gozar del deleite de los oídos”. (*Epís.* 108, 6) Es decir, el buen discípulo siempre buscará la utilidad en las palabras, en vez del placer.

También afirma que no es bueno consultar muchos autores y muchos tipos de obras, pues ésta es una señal de inestabilidad. Es mejor concentrarse en algunos pocos autores que nos ayuden a nutrir el alma. Pues, “no está en ningún lugar quien está en todas partes”. (*Epís.*, 2, 2)

El único saber válido es aquel que se transforma en obras. Lo importante en la felicidad no es tener el saber, sino realizarlo. Es más importante el cultivo del espíritu que el cultivo de la inteligencia. La filosofía se funda en obras, no en palabras.

La filosofía aconseja obedecer a Dios. “[...] la filosofía debe velar por nosotros. Ella nos exhortará a que obedezcamos de buen grado a Dios

²⁴⁶ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLIV.

y con entereza a la fortuna; ella te enseñará a secundar a Dios, a soportar el azar". (*Epís.*, 16, 5) Para ser virtuosa el alma necesita a Dios, que de alguna forma desciende y se instala en el interior del alma. Para alcanzar la virtud perfecta se necesita esfuerzo constante²⁴⁷, sabiduría, equilibrio y una vida conforme consigo misma. De esta forma se alcanzará el supremo bien y el hombre llegará a situarse al lado de los dioses.²⁴⁸

Existen varios pasajes en los que Séneca habla de 'Dios', pero también otros en los que se refiere a 'los dioses'. Parece que esto sucede porque Séneca vivió la transición entre el politeísmo romano y el cristianismo. Y pienso que es por esta carga cultural que a veces se refiere a 'los dioses': "Sólo a los dioses inmortales -se arguye- corresponde la virtud y la felicidad [...]". (*Epís.* 92, 27)

Pero creo que resulta más verosímil pensar que Séneca es monoteísta, aunque por sus raíces estoicas en sus primeros escritos era panteísta: "Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él". (*Epís.* 92, 30), en los últimos parece afirmar la existencia de un Dios personal: "Pues Dios, mucho antes que nos criase, nos tuvo en su mente; porque no somos obra tan liviana que hubiese de caerse de sus manos acaso". (*De benf.* 6, 23) "o bien Dios se ha anticipado a mi decisión y ha determinado lo que debía yo hacer, o bien la fortuna nada deja a mi decisión". (*Epís.* 16, 4)

Es decir, existe una tensión entre el panteísmo estoico y el monoteísmo cristiano en Séneca que no es fácil de disolver, pues hace alusiones a ambas religiones.

2.3.5 Unidad de pensamiento y vida del sabio

El propósito de los filósofos o de quienes se dedican a la vida del alma debe ser ajustar su vida a sus palabras. La filosofía debe ser aceptada

²⁴⁷ Este esfuerzo constante consiste en deshacernos de los vicios, para poder dar cabida a la virtud. Pues, "los vicios no casan con las virtudes, y nadie puede ser al mismo tiempo colérico y bondadoso, como tampoco enfermo y sano". (*Sobre la ira*, II, 12, 1-2).

²⁴⁸ Cfr. Séneca: "Estudio introductorio", *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLVI.

por la persona entera, por lo que se debe reflejar en sus obras, palabras y escritos. El progreso de cada persona se muestra en acciones firmes y en la reducción de los deseos.

La filosofía nos enseña a actuar de forma que cada quien viva de acuerdo a la ley que se ha impuesto, para llegar al punto en que nuestra vida sea de acuerdo consigo misma.²⁴⁹

El sabio es el único que sabe vivir para sí mismo, de forma que no vive ni para el placer ni para el descanso. El sabio cuenta con un alma noble que prefiere la moderación a la desmesura y usa la filosofía para deshacerse de sus vicios, pero no para despreciar a los viciosos.

“Mas lo que importa sobremanera es la opinión que tienes de ti mismo no la que otros tienen de ti; sólo con viles procedimientos puede granjearse el afecto de la gente vil”. (*Epís.* 29, 11) Es decir, el sabio debe considerar su propia decisión por encima de la de la multitud, sin temer a los demás ni a los dioses. Pues el sabio es quien ha estudiado la verdad y la naturaleza, comprendiendo el orden de la naturaleza y la divinidad inherente a este orden.

La libertad verdadera consiste en la sabiduría, que no es más que someterse a la razón. La virtud se encuentra en la razón, que es la parte más digna del hombre. La virtud es tener un juicio verdadero y estable, este juicio debe motivar a la voluntad e iluminar al entendimiento.

El sabio vive conforme a la naturaleza²⁵⁰, la cual es la providencia de Dios, y ésta sigue su curso sin perderse y no desea nada. De igual forma, si el hombre sigue el curso de la naturaleza, nada ambicionará. Pues si lo que se quiere es un deseo natural, éste se saciará en algún momento, si no se sacia, si siempre se desea más, entonces lo que se

²⁴⁹ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLVI.

²⁵⁰ Julián Marías explica en su obra *La felicidad humana*, que, en la doctrina de Séneca, los conceptos de naturaleza, razón y virtud van unidos. “Cuando convergen, cuando vivo conforme a la naturaleza, y esto quiere decir en el hombre según razón, porque soy racional, cuando ejerzo esa razón con virtud, con energía, decisión, valor, el resultado es la felicidad”. (Marías, Julián: *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987, p. 96).

desea no es producto de un deseo natural. El deseo natural siempre será honesto, el no natural, deshonesto.²⁵¹

En *De la pobreza*, es claro que para Séneca el criterio para decir que un deseo es natural es que éste se pueda saciar y que tenga un fin determinado: “cuando quieras conocer si el deseo que tienes es natural o ambicioso, considera si tiene algún término fijo donde parar, y si después de haber pasado muy adelante le quedare alguna parte más lejos a donde aspire, entenderás que no es natural”.²⁵²

Esta distinción entre deseos naturales y no naturales parece tener sus antecedentes en Epicuro, para quien existen tres tipos de deseos: naturales innecesarios, naturales necesarios y vacíos. Los deseos naturales y necesarios son aquéllos que se refieren a la felicidad, al bienestar físico y a la vida. Los deseos naturales innecesarios son cosas placenteras como un olor dulce o una comida deliciosa. Los deseos vacíos son aquellos que no pueden existir para los humanos, porque no tienen ningún referente o no corresponden a ninguna necesidad genuina, como la inmortalidad, la riqueza o la fama. Pues lo que en realidad deseamos alcanzar a través de éstos es una seguridad que no nos pueden otorgar. Por lo tanto, estos deseos nunca pueden ser satisfechos, son falsos y son la principal causa de dolor y perturbación.²⁵³

Por eso, el sabio estoico se debe bastar a sí mismo para ser feliz, pues lleva consigo todos los bienes necesarios para ser feliz, que son: la justicia, el valor, la prudencia y el desapego. Para vivir se necesitan muchos recursos, pero para vivir felizmente sólo se necesita tener un alma sana y noble, desapegada de la fortuna.²⁵⁴

²⁵¹ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLVIII.

²⁵² Séneca: “De la pobreza”, *Los siete libros de Séneca*, Fernández Navarrete, Pedro (trad.), Imprenta de Don Benito Cano, Madrid, 1789, p. 284.

²⁵³ Cfr. Konstan, David: “Epicurus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Summer 2014 Edition.

²⁵⁴ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. XLIX.

Las desavenencias de la fortuna no perjudican al sabio, pues provocan que pruebe su valía ante sí mismo y ante los demás. Los embates de la fortuna son necesarios para hacernos progresar, pues: “[...] no contar con motivación alguna que te mantenga despierto, que te estimule, cuyos presagios y acometidas pongan a prueba la firmeza de tu alma, sino abandonarse a una quietud inalterable, eso no es sosiego, antes bien flojedad”. (*Epís.*, 67, 14) Es decir, los problemas externos nos orillan a perfeccionarnos.

La virtud es permanente y estable, no se deja tirar por la fortuna. El alma virtuosa es perfecta, nada le falta y nada se le puede arrebatar. La felicidad es, por lo tanto, la tranquilidad que nos proporciona la virtud, es decir, la constancia de seguir siempre el juicio recto.

La diferencia entre el sabio y quien está en camino a la sabiduría es la misma que entre la persona sana y aquella que está en observación médica. El aspirante a la sabiduría siempre está en riesgo de empeorar, mientras que el sabio no puede recaer, pues el alma que sana lo hace totalmente y para siempre. Si se tiene un vicio, éste enferma a la totalidad del alma, pero cuando realmente nos hemos curado, el vicio nunca regresa.²⁵⁵

El sabio debe vivir en retiro, pero este retiro es interior no exterior. Por lo tanto, no se trata de aislarse completamente, sino de no conocerse a sí mismo por medio de la opinión de la gente, sino a través una crítica reflexiva personal.²⁵⁶ Por eso Séneca postula que el sabio será aquél que “sepa apreciar el retiro entregado al estudio, y el alma que, libre de las cosas externas, retorna a su intimidad”. (*Epís.* 95, 72)

Este retiro es un estado contemplativo, en el que se analizan asuntos humanos y divinos. Se ha de evitar la multitud, porque ésta incita al vicio.

²⁵⁵ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. L-LI.

²⁵⁶ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. LI.

Séneca está de acuerdo con Epicuro en que el sabio debe practicar el retiro, pero a diferencia de éste, acepta que el sabio se dedique a asuntos públicos. Y se distancia de los cínicos al afirmar que la sabiduría implica ser sociable, y que la tortura y el descuido del cuerpo no son conformes a la naturaleza.²⁵⁷

Cada hombre está llamado a cumplir con su fin propio, que es vivir conforme a su naturaleza, que en el caso del hombre es, sobre todo, razón. Por eso el hombre debe buscar perfeccionar su razón. El hombre feliz es aquel para quien todo gozo nace del interior, gracias al sentimiento que le da poseer las virtudes. Y se sabe feliz cuando no codicia nada ajeno.²⁵⁸

2.4 La teoría de la felicidad de Séneca en las *Epístolas a Lucilio* 76 y 124 ²⁵⁹

La fórmula estoica para la felicidad es ‘cultiva la razón y serás feliz’. Y la razón tiene cuatro poderes o capacidades: presentación, asentimiento, impulso, y razón. La presentación está conectada con los cinco sentidos y con el procesamiento, memoria, y formación de conceptos. El impulso juega un papel importante en la generación de acciones, y el asentimiento funciona de forma práctica y teórica. Mientras que la razón se encarga de articular la experiencia a partir de nuestra interacción con el mundo.²⁶⁰

²⁵⁷ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. LII.

²⁵⁸ Cfr. Séneca: “Estudio introductorio”, *Consolaciones, Diálogos...*, p. LII.

²⁵⁹ Es preciso recordar que las explicaciones de Séneca son mucho más sencillas que las de la ortodoxia estoica, en parte porque “las epístolas [...] aun cuando vayan dirigidas a una sola persona, por su propia índole están destinadas a divulgarse entre un amplio número de individuos que puede llegar al máximo posible, y donde la ocasión concreta que motiva la comunicación, aunque exista realmente, queda diluida, como producto del arte, entre los ornamentos de la ficción literaria”. Séneca: “Introducción general”, *Epístolas morales a Lucilio*, Roca Meliá, Ismael (into., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1986, p. 7-8.

²⁶⁰ Se presenta y se discute la evidencia para esta construcción de la psicología estoica en el capítulo 2 de Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism* (Oxford, 1985).

La felicidad humana es constituida por la perfección de la razón o mente (*hégemonikon* para los estoicos antiguos). La mente funciona de modo teórico y de modo práctico, y ambos se pueden perfeccionar para llegar a la felicidad. Nuestra racionalidad es a la vez el sujeto y el objeto de su perfeccionamiento. Esto es una dificultad que hará vulnerable al proyecto estoico.²⁶¹

Es claro que Séneca está comprometido con estas ideas estoicas. Considerar, por ejemplo, la *Epístola* 76, 9-10:

9. 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. Es vigoroso: también los leones; es bello: también el pavo real; es ágil: también el caballo. No afirmo que en todos esos aspectos sea superado; investigo no lo que él tiene en mayor grado, sino lo que tiene de propio. Posee un cuerpo: también los árboles; posee impulso y movimiento espontáneo: también las bestias y los gusanos. Posee una voz: pero ¡cuánto más clara la tienen los perros, cuánto más aguda las águilas, cuánto más grave los toros, cuánto más dulce y modulada los ruiseñores!

10. ¿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.²⁶² Esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad.

Para Séneca, lo mejor en cada cosa es aquello por lo cual ésta nació, y por lo cual será juzgada. Lo mejor en el hombre es la razón. La razón es el bien propio (*propia virtus*) del hombre²⁶³, pues todos los demás los

²⁶¹ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 250.

²⁶² Séneca, observando a la naturaleza, llega a la conclusión de que el bien específico del hombre es la razón perfecta.

²⁶³ Séneca reafirma esta tesis en *Epís.*, 41, 8:

Alaba en él aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional; por tanto, su bien llega a la plenitud si ha cumplido el fin para el que ha nacido. ¿Qué es, pues; lo que esta razón exige de él? Una cosa muy fácil: vivir conforme a

comparte con los animales y las plantas. Por lo tanto, la felicidad del hombre consiste en que tenga su razón completa y perfeccionada, en que cumpla con el fin de su propia naturaleza. Esta razón perfeccionada (*perfecta ratio*)²⁶⁴ es nombrada virtud.²⁶⁵

Esta afirmación se puede reformular en dos argumentos:

1. La felicidad consiste en perfeccionar el fin de nuestra naturaleza.
2. Lo mejor en cada cosa es su finalidad.
3. Lo mejor en el hombre es la razón.
4. La finalidad en el hombre consiste en perfeccionar su razón.

1. La felicidad en el hombre consiste en que perfeccione su razón.
2. La razón perfeccionada se llama virtud.
3. La felicidad en el hombre consiste en la virtud.

Otra forma de entender el argumento sería la siguiente:

1. Cuando una cosa perfecciona el bien propio de su naturaleza alcanza la felicidad.
2. El bien propio del hombre es la razón.
3. Cuando el hombre perfecciona su razón, alcanza la felicidad.
4. La razón perfeccionada se llama virtud.
5. Cuando un hombre tiene virtud, alcanza la felicidad.

su propia naturaleza. Pero lo que la hace difícil es una locura generalizada: nos empujamos unos a otros hacia el vicio. Ahora bien, ¿cómo se puede hacer volver al buen camino a los que nadie retiene y la turba les empuja?

²⁶⁴ Para lograr la felicidad no basta, según Séneca, dominar los impulsos del cuerpo. Se requiere perfeccionar la razón, como Séneca lo hacía, con el estudio, las lecturas, la escritura y la atención a conferencias y discusiones con los filósofos. Pues para Séneca “el ocio sin estudio es la muerte”. (*Epís.*, 82, 2)

²⁶⁵ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 251.

Este argumento se parece al argumento del *ergón* de Aristóteles, el cual aparece en *EN* 1097b 25-1098a 20, y se puede reconstruir de la siguiente manera:

1. La felicidad consiste en que el hombre cumpla su función (*érgon*), así como el bien del artesano consiste en cumplir con su función.
2. Si cada parte del cuerpo humano tiene una función, entonces el hombre mismo debe tener una función.
3. La función del hombre es cierta actividad (*enérgeia*) según la razón (*kata lógon*), porque ésta lo distingue de las plantas y animales.
4. Esta función realizada excelentemente (conforme a la virtud) es propia del hombre bueno.
5. La función propia del hombre bueno es actuar excelentemente conforme a la razón y de acuerdo a la virtud más perfecta, durante una vida entera.²⁶⁶

El argumento nos lleva de nuestra naturaleza involuntaria, que consiste en tener una función propia, hasta la virtud voluntaria, que consiste en desempeñarla bien durante toda la vida.²⁶⁷

Ambos argumentos llegan a la misma conclusión: que la felicidad consiste en que el hombre desarrolle su racionalidad virtuosamente o a la perfección.

Aristóteles afirma en *Ética Nicomáquea* que la felicidad (*eudaimonía*) es una actividad de acuerdo a la virtud o la excelencia (*enérgeia kat*

²⁶⁶ Cfr. *EN* 1097b 25-1098a 20. Una reconstrucción más completa del argumento se encuentra en la pág. 29.

²⁶⁷ Cfr. Avena, María Emilia: "Sobre el argumento del *érgon* o sobre por qué la naturaleza no es un factor determinante del *éthos*", *Actas del VI Coloquio internacional AFON*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, La Plata, FAHCE-UNLP, 19 al 22 de junio de 2012, p. 854.

'*areten*): "...la felicidad es una actividad del alma de acuerdo con la virtud perfecta...".²⁶⁸

Y esta actividad es la realización plena de lo más noble que hay en el hombre, la razón o intelecto. En palabras de Aristóteles: "Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho. Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles)".²⁶⁹

En resumen, tenemos *lógos* para poder ser virtuosos, y somos virtuosos para alcanzar la felicidad, que es el bien supremo que motiva todas nuestras acciones.

Pero, ¿a qué se le llama virtud? Séneca afirma que un alma virtuosa es aquella que conoce la verdad, y así, sabe lo que debe desear y lo que debe evitar, y da su valor a las cosas de acuerdo con su naturaleza, y no de acuerdo con la opinión del vulgo, estando atenta a todos los fenómenos del universo. Poniendo atención a sus pensamientos y a sus obras, y siendo invencible ante los sucesos favorables o adversos.²⁷⁰

En *Epís.* 66, 7 Séneca señala que la virtud tiene una gran variedad de apariencias (*species*), ya que se manifiesta de diferentes maneras de acuerdo a las distintas circunstancias en la vida y a las acciones que exige. Pero estas *species* no afectan la disposición básica de la virtud. La virtud no es mayor o menor, aunque toma diferentes cualidades que reflejan la condición de las acciones que tendrá que realizar.

También explica que la virtud es la 'concordia del alma', y que habrá virtud donde haya unidad y armonía: "Por eso, puedes confesar valientemente que el mayor bien es la paz de espíritu, ya que las

²⁶⁸ Aristóteles: *EN*, I, 13.

²⁶⁹ Aristóteles: *EN*, X, 7.

²⁷⁰ Cfr. *Epís.*, 66, 6.

virtudes deberán estar allí donde haya concordia y unidad: los vicios implican disensión". (*Vit. Beat.*, 8, 6)

Acerca de esta conclusión cabría preguntarnos si ¿no puede haber un hombre virtuoso e infeliz? Yo pienso que no, si entendemos la felicidad como cierta tranquilidad o serenidad desapegada del mundo exterior. El sabio estoico que actúa virtuosamente puede estar tranquilo al saber que actuó bien en los aspectos de su vida que dependían de él, y no siente intranquilidad acerca de los acontecimientos del mundo exterior, pues sabe que éstos no dependen de él.

En la epístola 124, Séneca está comprometido con la idea de que hay un bien propio para cada especie. Pero el bien completo, propiamente hablando, es el bien humano, el cual consiste en la razón. Pues la razón es el atributo distintivo del hombre que comparte con los dioses. Y si el hombre perfecciona su razón, será feliz.²⁷¹

Esta epístola es el final del libro XX, último libro de toda la obra epistolar. En esta carta, Séneca se opone al sensismo como fundamento de la ciencia y de la felicidad. Pues plantea que la felicidad se puede encontrar solamente en los bienes que son conforme a la naturaleza, y en el caso del hombre, la naturaleza es racional.

Séneca explica que el sumo bien del hombre sólo se da cuando éste ha alcanzado su pleno desarrollo. Por lo tanto, el sumo bien no puede ser el placer que se encuentra en el recién nacido, al comienzo del desarrollo, y no al final.

Nosotros decimos que procura felicidad lo que es conforme a la naturaleza; mas qué cosa sea conforme a la naturaleza aparece de forma clara y constante como qué cosa es un ser entero. Lo que es conforme a la naturaleza, lo que acontece al recién nacido no lo considero el bien, sino el principio del bien. Tú otorgas a la infancia el sumo bien, el placer, de suerte que uno, al nacer, comience allí donde ha llegado el hombre perfecto; colocas la cima en el lugar de la raíz. (*Epís.* 124, 7)

²⁷¹ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 251.

Séneca afirma que el bien sólo puede ser captado por la razón. Por lo tanto, ni las plantas ni los animales pueden reconocerlo. Entonces, parecería que el único ser que puede reconocer el bien (y el sumo bien), además de los dioses, es el hombre.

La razón es la facultad que compartimos con los dioses y los dioses se identifican, según los estoicos, con la naturaleza que ordena y dirige el mundo como un todo. Nuestra razón se asemeja a la naturaleza universal, es decir, a los dioses, cuando es perfeccionada. El *summum bonum* por lo tanto, se puede describir como el perfeccionamiento de la razón humana o como ‘el comportamiento del sujeto de acuerdo a la voluntad de la naturaleza’.²⁷²

El hombre sólo puede alcanzar el bien supremo cuando ha perfeccionado su razón. Es por ello que “[...] el niño pequeño no es, en este punto, más capaz de percibir el bien que el árbol o cualquier animal mudo. Mas, ¿por qué el bien no se halla en el árbol o en el animal? Porque tampoco poseen la razón. Por este motivo tampoco en el niño pequeño se halla el bien, porque también le falta la razón. Alcanzará el bien cuando haya alcanzado la razón”. (*Epís.* 124, 8). Es decir, el niño pequeño se compara a un animal, pues su razón aún no se ha desarrollado y en ese sentido no es capaz de alcanzar el bien supremo.

Este bien propio, que es la felicidad, no es alcanzado por el hombre hasta la etapa de madurez, y sólo si ha logrado que su razón sea perfecta.

Pero, si dices que reconocemos algún bien en el árbol y en la planta, éste no se halla en el primer brote, que, al despuntar, termina por hender la tierra. Existe algún bien en el trigo: pero no lo está todavía en la hierba lechosa ni en la tierna espiga cuando ha salido del cascabillo, sino en el grano, cuando está sazonado por el calor estival y la conveniente madurez. Como toda naturaleza no descubre su bien propio si no ha llegado a la perfección, así el

²⁷² Cfr. *Epís.*, 66, 39.

bien propio del hombre no se halla en él, a menos que su razón sea perfecta. (Epís. 124, 11).

Ante esta perspectiva Séneca llega a la conclusión de que la etapa más plausible para alcanzar la felicidad es la vejez, pues perfeccionar la razón requiere de un largo estudio y de mucho tiempo. Aquí, explica que sólo es feliz el alma libre, que somete a todas las cosas, mientras ella no se deja dominar por ninguna.

“Y ¿cuál es este bien? Te lo diré: un alma libre, resuelta, que somete a sí todas las cosas y ella no se somete a ninguna. Este bien, tan lejos está de conseguirlo la infancia, que la puericia no lo espera y la juventud lo espera falsamente; la vejez se considera feliz si lo alcanza tras un largo e intenso estudio. Si éste es el bien, es también objeto de la inteligencia”. (Epís. 124, 12).

Séneca se da cuenta de que el ser humano alcanza una perfección que los demás seres no. El ser humano puede llegar a asemejarse con la naturaleza universal, que es Dios, pues la naturaleza universal es racional, al igual que el hombre. Los demás animales, al no tener razón, no pueden alcanzar el grado de perfección de la naturaleza universal.²⁷³ En palabras de Séneca:

Existen cuatro naturalezas: la del árbol, la del animal, la del hombre y la de Dios: estas dos últimas, que son racionales, tienen la misma naturaleza, mas son diferentes en que una es inmortal y la otra mortal. Así, pues, el bien de

²⁷³ Pues el alma racional es lo que nos permite ser libres al aceptar o rechazar las condiciones exteriores mediante juicios: “El cuerpo percibe, y padece; el alma padece, primero, pero devuelve, rechaza, acepta, en función de una libre determinación. Todo depende de su juicio. A través de este, se realiza o bien la autonomía del alma o bien su sumisión a las cosas exteriores: si, en el segundo caso, está próximo al *anima* bruta de las plantas y los animales, únicamente en el primero supera los humildes valores de la *conciliatio sui* y alcanza su plenitud humana. El juicio será como la bóveda de toda la vida moral”. (Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 367). Pues la impresión que motiva la acción (la *opinio* o conjetura) es irracional. Sólo si es confirmada mediante el juicio se vuelve racional y libre. Y para que este juicio sea válido se debe fundamentar en los conocimientos necesarios (*scientia*), y nuestra alma no debe tener defectos (*arrostémata*) o debilidades del alma, ni enfermedades (*nosémata*) u opiniones falsas experimentadas con intensidad. Cfr. Idem., p. 366-368.

uno, a saber el de Dios, lo hace perfecto su naturaleza, el del otro, o sea, el del hombre, su esfuerzo. Los demás seres son perfectos según su naturaleza, pero no verdaderamente perfectos; en ellos falta la razón. En efecto, es auténticamente perfecto el ser que es perfecto conforme a la naturaleza universal y la naturaleza universal es racional: los demás seres pueden ser perfectos en su especie. (*Epís.* 124, 14).

Los animales no son capaces ni de vicio ni de virtud, pues para ser virtuosos o viciosos es necesario ser libres, y la libertad radica en la razón.

[...] Nadie está sometido al vicio, sino el que puede poseer la virtud: los animales mudos poseen tal o cual movimiento por naturaleza.

Mas, para no entretenerte mucho tiempo, te diré que en el animal mudo existirá algún bien, alguna virtud, alguna perfección, pero ni el bien, ni la virtud, ni la perfección consumadas. Esto, en verdad, corresponde únicamente a los seres racionales a quienes se les ha concedido conocer el porqué, los límites y la manera de obrar. En consecuencia, el bien se encuentra solamente en quien goza de razón. (*Epís.* 124, 19-20).

Séneca arguye que el bien propio del hombre no tiene nada que ver con el cuerpo²⁷⁴, pues en cuestiones corporales, los animales irracionales siempre igualan o aventajan al ser humano.

¿Por qué, pregunto, alimentas y ejercitas las fuerzas del cuerpo? La naturaleza las ha concedido mayores a los animales domésticos y a las fieras. ¿Por qué cuidas de tu hermosura? Después de haberlo intentado todo, serás aventajado en atractivo por los animales. ¿Por qué adornas tu cabellera con suma diligencia? Cuando la hayas soltado al modo de los partos, o anudado al estilo de los germanos, o esparcido, como suelen hacerlo los escitas, cualquier caballo agitará crines más espesas, y en el cuello del león se erizarán otras más bellas. Cuando te hayas aprestado para una carrera veloz, no podrás igualarte con una liebre pequeña. (*Epís.* 124, 22).

²⁷⁴ Séneca acusa a los epicúreos, para quienes el mayor bien reside en el vientre. Cfr. *Sobre los beneficios*, 13, 1 y en *De Vita Beata* 7,1. Inclusive lo justifica con razones económicas, diciendo que un vientre hambriento no cuesta, mientras que un vientre ambicioso es muy costoso. Cfr. *Epís.*, 60, 3.

El bien propio del ser humano es la razón perfecta, la cual nos acerca a Dios. Por lo tanto, el ser humano debe concentrarse en perfeccionar su razón, antes que su cuerpo.

Tanto Crisipo como Séneca coinciden en que el error surge cuando el alma se complace en un reflejo del cuerpo. Mientras esa complacencia se vuelva más habitual, es más difícil de vencer. Además del hábito de complacerse en lo irracional, la ignorancia es otra causa que pervierte el juicio.²⁷⁵

Para Séneca es más importante poseer la virtud que poseer un cuerpo hermoso. Pues la virtud no necesita adornos, ella misma establece su propio encanto y glorifica a su cuerpo. Por eso para Séneca, la mayor virtud puede darse en un cuerpo desfigurado.²⁷⁶

Pues el bien propio del ser humano es:

“[...] Por supuesto, un alma recta y pura, émula de Dios, que se eleva sobre las cosas humanas y que no coloca nada de lo suyo fuera de sí misma. Eres animal racional. ¿Cuál es, pues, tu bien? La razón perfecta. Impúlsala hacia su perfección, haciéndola crecer en gran manera hasta la medida de lo posible”. (*Epís.* 124, 23).

La razón perfeccionada (*perfecta ratio*) llevará al hombre a la felicidad, pues así, la razón, que es la parte más divina del alma, gobernará al cuerpo²⁷⁷, y no al revés. Por lo tanto, un signo de la felicidad es que todo gozo nazca del interior.

²⁷⁵ Cfr. Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013, p. 368.

²⁷⁶ “He vuelto a ver después de muchos años a Clarano, mi discípulo no te esperas, así lo creo, que añada que es un viejo, pero, en todo caso, vigoroso y lozano de espíritu y que lucha animoso contra su cuerpo deforme. Porque la naturaleza se comportó injustamente y a semejante alma le deparó un mal cobijo; o quizá pretendió darnos a nosotros esta precisa lección: que el carácter más firme y noble puede ocultarse bajo una piel cualquiera”. (*Epís.*, 66, 1-2).

²⁷⁷ Séneca plantea que uno de los principios para conseguir la tranquilidad y la libertad del espíritu es dominar al cuerpo humano y a sus exigencias excesivas. Ser dueño del cuerpo equivale a ser indiferente al dolor, la enfermedad, la pobreza, el exilio y la muerte. (Cfr. *Epís.* 82, 10-16). Y así lo experimentó Séneca, pues toda su vida fue una lucha por dominar a su cuerpo enfermo.

“Considérate feliz cuando todo gozo nazca para ti de tu interior, cuando al contemplar las cosas que los hombres arrebatan, codician y guardan con ahínco, no encuentres nada, no digo ya que prefieras, sino que desees conseguir”. (*Epís.* 124, 24).

Para conocer la condición óptima de cualquier animal, debemos encontrar su atributo distintivo y perfeccionarlo. De esa forma encontraremos la finalidad (*finis* o *télos*) de cada especie. En el caso del hombre, este *finis* es llamado felicidad. Entonces, si el hombre perfecciona su razón, la felicidad se sigue analíticamente.²⁷⁸

Lo cual es verdad, pues las decisiones sobre nuestra vida, nuestras actitudes y nuestras acciones, serán guiadas siempre de acuerdo a juicios de valor. Y nuestras acciones formarán nuestro carácter y la cualidad moral de nuestra vida. Estos juicios de valor pueden depender de los sentidos o de la razón, del cuerpo o de la mente. Pero la más apropiada para realizarlos es la razón. Porque la razón tiene características especiales: puede captar el futuro, generalizar, y distinguir ciertos rasgos en circunstancias complejas. Gracias a estas características, la razón tiene la habilidad de deliberar y seleccionar, y así tomar decisiones reflexivas, lo cual los sentidos no pueden hacer. Además, lo que se busca es conseguir la felicidad por toda una vida, como en todos los sistemas eudemonistas, y sólo la mente y sus capacidades nos permiten lograr cierta unidad y coherencia, para alcanzar este objetivo a largo plazo.²⁷⁹

Séneca afirma que la virtud debe ser abstraída de su contexto físico, pues el objetivo de ésta es llegar a la perfección a través de la evaluación racional. Para sostener esto, Séneca plantea un dualismo

²⁷⁸ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 251.

²⁷⁹ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 269.

cuerpo-alma casi platónico, que va en contra del corporalismo estoico.²⁸⁰

Séneca plantea este dualismo porque allí lo conduce su argumento y la recta razón. Los argumentos en los que Séneca se apoya son conceptuales, de opinión, y analógicos. Y aunque ninguno de estos argumentos convence deductivamente, son de la misma calidad que los argumentos de los mejores filósofos antiguos.²⁸¹

En estas cartas, Séneca está atacando claramente a la doctrina epicúrea. Aunque no se expone directamente esta doctrina, la conocemos a través del propio Séneca, quien plantea objeciones a sus propias tesis y las responde racionalmente.²⁸²

²⁸⁰ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca...*, p. 269-270.

²⁸¹ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca...*, p. 270.

²⁸² Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca...* p. 270.

2.5 Conclusión del capítulo

En resumen, se puede concluir que existe una estrecha relación entre la vida de Séneca y su teoría de la felicidad. Porque para él la felicidad está basada en el perfeccionamiento de la razón, el cual nos llevará a la vida virtuosa y a seguir la naturaleza. Además, debe existir un desapego respecto de las cosas externas, pues éstas están fuera de nuestro control, y si basamos nuestra felicidad en ellas, lo más probable es que suframos.

Esta teoría tiene coherencia con su vida, porque a través de sus escritos, podemos ver que Séneca siempre se esforzó por alcanzar una vida virtuosa, de perfeccionamiento de la razón y de seguir a la naturaleza, manteniéndose desapegado de las circunstancias externas, que de otra forma lo hubieran hecho sufrir, como sus enfermedades, y sobre todo, los últimos años de su relación con Nerón. Una prueba de este desapego es que mantuvo su serenidad incluso antes de morir.

Por último, a través de sus obras se muestra que su principal objetivo es convencer y persuadir al lector para que lleve determinada forma de vida. Es decir, su objetivo es mover a la acción. Esto no significa que Séneca deje de lado el ámbito teórico, pues como vemos en las *Epístolas* 76 y 124 da cierto fundamento teórico a sus máximas.

En ellas, Séneca explica que la felicidad humana consiste en el perfeccionamiento de nuestra función propia (*érgon*), y la función propia de la naturaleza humana es la racionalidad, pues ésta lo distingue de los animales. Además, afirma que la razón perfeccionada se llama virtud. Así, Séneca está conectando tres conceptos claves de su teoría: naturaleza, racionalidad y virtud, mostrando cómo se identifican.

CAPÍTULO III. El concepto de felicidad en *De Vita Beata* de Séneca

3.1 Propósito

Sobre la vida feliz (De Vita Beata) se aboca a explicar el concepto de felicidad. Mi propósito es analizar los argumentos aducidos por Séneca, los cuales en su mayoría son analogías, para en concreto:

- a) Encontrar una definición articulada de felicidad.
- b) Identificar las cuestiones que necesitan ser aclaradas.

Mi intención última es investigar en qué consiste el concepto de felicidad (*eudaimonía*) para Séneca en *De Vita Beata*, y mostrar cómo éste realiza una radicalización del carácter práctico de la teoría de la felicidad estoica, haciéndola más ligera y económica, y dejando de lado la ontología estoica y las distinciones terminológicas que hay detrás.

Para esto expondré y analizaré la obra de *De Vita Beata* de Séneca. Me parece que la obra está dividida en seis partes principales: 1. definiciones de felicidad, y 2. las relaciones de la felicidad con el placer, 3. la naturaleza, 4. la virtud, 5. la contradicción entre la predicación y la acción de los filósofos, y 6. la relación de la felicidad con la riqueza.

Esta carta de Séneca está dirigida a su hermano Novato, quien es adoptado por Lucio Junio Galión (amigo de su padre y rétor), de quien toma su nombre. Este hecho nos ayuda a determinar que la fecha del diálogo es alrededor del año 52, cuando Novato ya era conocido como Galión, pues aparece así nombrado cuando Pablo de Tarso es conducido a su tribunal.²⁸³ El hecho de que esté dirigida a su hermano provoca que la carta tenga un lenguaje sencillo y accesible para la mayoría, y que tenga un carácter más práctico que teórico.

²⁸³ Cfr. *Hechos de los apóstoles* 18, 12-17. (Cfr. Séneca: *Sobre la vida feliz*, Mariné Isidro, Juan (trad.), Gredos, Madrid, España, 2008, 1, 1, nota al pie).

3.2 Definiciones de felicidad

A Séneca le parece importante aclarar el concepto de felicidad (*beatum*) porque se da cuenta que todas las personas desean vivir felizmente, pero no saben distinguir en qué consiste la vida feliz (*vita beata*). El proyecto de Séneca en esta carta consiste en:

1. Aclarar qué es la felicidad.
2. Averiguar por qué camino nos podemos acercar más rápidamente a ella. Para ello debemos seguir a alguien con experiencia.²⁸⁴

Al escribir esta carta de modo prescriptivo, pareciera que Séneca pretende ser ese guía con mayor experiencia en el camino de la felicidad, aunque por algunas referencias al final del diálogo, es claro que toma a Sócrates como modelo de virtud. Más adelante reconoce que él aún no ha alcanzado la felicidad, pero está transitando el camino para alcanzarla.

El filósofo cordobés nos previene contra tomar el camino más transitado, pues es el más engañoso:

Nada hay, por tanto, que procurar más que no seguir, al modo del ganado, el rebaño de los que nos preceden, encaminándonos no a donde hay que ir, sino a donde la gente va. Pues bien, nada nos enreda en desgracias mayores que el hecho de que nos amoldamos a la opinión común, calculando que lo mejor es lo que se ha admitido con general aprobación, y de que tenemos numerosos modelos y no vivimos según la razón sino según la imitación. (*Vit. Beat.*, 1, 3-4).

Podemos notar que Séneca sigue una tradición de desprecio por la opinión de la multitud. Pues Aristóteles también afirma que “no es propio del vulgo saber distinguir”.²⁸⁵ Así lo defiende también Platón:

“Soc. - Bien. Pero si no hace caso a ese solo hombre y desprecia su opinión y sus elogios, y, en cambio, estima las palabras de la mayoría,

²⁸⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 1, 1-2.

²⁸⁵ Aristóteles: *EN*, 1172b 1.

que nada entiende, ¿es que no sufrirá algún daño? Crit. - ¿Cómo no?".²⁸⁶

Debemos evitar el camino que sigue la mayoría porque la mayoría de las personas prefieren creer a opinar, por lo tanto, nunca opinan acerca de la vida, siempre se guían por creencias, y si las seguimos, muy probablemente erraremos.²⁸⁷ Es importante entender esta distinción entre creer (*credere*) y opinar (*iudicare*). Me parece que Séneca usa el término ‘creer’ en el sentido de dar crédito a alguien, mientras que ‘opinar’ tiene el sentido de decidir o determinar algo.²⁸⁸

Queremos indagar qué es lo mejor, no lo más usual. Aquí Séneca afirma que lo más usual o lo que piensa la mayoría no tiende a identificarse con lo mejor, sino con lo peor.²⁸⁹ Esto sucede porque la mayoría persigue lo que es bueno sólo en apariencia.²⁹⁰

“Respecto al hombre, no confío en los ojos, tengo una luz mejor y más certera para discernir lo verdadero de lo falso: que el espíritu encuentre el bien del espíritu”. (*Vit. Beat.*, 2, 2)

Cuando se trata del hombre, nos sirve más el espíritu que los ojos para discernir lo verdadero de lo falso. Debemos buscar algo que de verdad sea bueno, y no que sólo lo sea en apariencia.

²⁸⁶ Platón: *Critón*, 47c.

²⁸⁷ Cfr. *Vit. Beat.*, 1, 4-5.

²⁸⁸ crēdo, dīdi, dītum: To trust one in his declarations, assertions, etc., i. e. to give him credence, to believe. Diccionario *Lewis & Short* en *Perseus*, s.v. “crēdo”, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=credere&la=la&can=credere0&prior=mavu> [lt#lexicon](#) (Consultada el 20 de mayo del 2016, 01:07 pm).

jūđico , āvi, ātum: I.to examine judicially, to judge, be a judge, pass judgment, decide. C.To determine, resolve, conclude. Diccionario *Lewis & Short* en *Perseus*, s.v. “jūđico”, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=iudicare&la=la&can=iudicare0&prior=quam#Perseus:text:1999.04.0059:entry=judico-contents> (Consultada el 20 de mayo del 2016, 01:25 pm).

²⁸⁹ Aquí Séneca identifica el error principal del sistema democrático: fundar las decisiones en la voluntad inestable de la multitud. (Cfr. *Vit. Beat.*, 1,5, nota al pie.)

²⁹⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 2, 1-2.

Para no dar rodeos, Séneca pasa por alto las opiniones de los demás filósofos sobre la felicidad, y comienza explicando la teoría estoica. Todos los estoicos concuerdan en que la sabiduría consiste en no desviarse de la naturaleza (*naturae*), sino en seguir su ley y ejemplo. “La que se conforma a su naturaleza es entonces la vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 3, 3)

Para los estoicos, la naturaleza es la recta razón que rige todas las cosas. Para vivir de acuerdo a la naturaleza, el hombre debe conocer los hechos verdaderos, debe saber por qué son verdaderos y cómo se relacionan con otros hechos.²⁹¹ Lo cual, en realidad resulta bastante exigente.

La racionalidad que ordena el mundo se identifica con la divinidad. La felicidad y la rectitud moral se alcanzan si la racionalidad predomina en nosotros, y de tal forma nos asemejamos a la divinidad. Vivir bien equivale a vivir acorde al orden racional que existe tanto en nosotros mismos como en el cosmos. El hombre puede actuar bien o mal, puede conformarse a la voluntad de la naturaleza o no, pero lo cierto es que tiene impulsos naturales hacia la virtud.²⁹²

En el cosmos todo está predeterminado de acuerdo a una ley inviolable y eterna que no podemos cambiar. Es necesario que nos suceda todo lo que nos sucede. Pero somos libres, porque podemos elegir la forma de vivir lo que nos sucede. Si nos identificamos con la razón eterna y con la voluntad de los dioses, entonces aceptamos libremente lo que nos sucede, nada nos es impuesto y no soportamos nada contra nuestra

²⁹¹ Cfr. Cruz G., Jorge Iván: “Hombre-naturaleza: Búsqueda del bien (lectura desde el estoicismo en Séneca)”, *Jurídicas*, 6, (julio-diciembre 2009), p. 141, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3192090.pdf>.

²⁹² Cfr. Cruz G., Jorge Iván: *Op. cit.*, p. 141-142.

voluntad. En el estoicismo todo es necesario, por lo tanto, sólo nos queda aceptarlo con valor.²⁹³

Que la vida feliz se deba conformar a la naturaleza se refiere a que la mente debe estar: 1. cuerda, 2. debe ser enérgica, 3. apasionada, 4. perfectamente paciente, 5. adaptarse a las circunstancias, 6. ser escrupulosa, 7. no angustiarse, 8. y estar atenta a los distintos factores que conforman la vida, 9. pero sin asombrarse por ninguno.²⁹⁴ 10. Y por último, la mente debe poder servirse de los dones de la naturaleza sin depender de ellos.²⁹⁵

Si analizamos más detenidamente este pasaje de *Vit. Beat.*, 3, 2-4, podemos ver que la palabra traducida por Juan Mariné Isidro como 'apasionada' es *vehemens*. Los significados de esta palabra son: de los seres vivos, ansiosa, violenta, furiosa, impetuosa, ardiente, vehemente.²⁹⁶ La traducción más intuitiva sería 'vehemente' que significa ardiente y lleno de pasión.²⁹⁷

Que Séneca postule una mente apasionada como requisito para conseguir una vida feliz es incompatible con la *apáttheia* o impassibilidad postulada en las *Epístolas a Lucilio* y en *Sobre la ira*, que se muestra en las siguientes citas:

²⁹³ Villarino, Hernán: "Vivir según la naturaleza. El caso de Séneca y Epicuro", *Eikasia* 54, (enero 2014), p. 240, www.revistadefilosofia.org/54-15.pdf.

²⁹⁴ Séneca afirma que para vivir conforme a la naturaleza, es necesaria la *athaumasía* (falta de asombro) o aceptación serena de todas las manifestaciones de la naturaleza, la cual es una condición recomendada por Zenón, según lo testifica Diógenes Laercio, diciendo que los sabios "no sentirán asombro de ninguna de las supuestas maravillas, como las cavernas de Caronte, los flujos y reflujos marinos, los manantiales de aguas calientes y las erupciones de fuego". (Laercio, Diógenes: VII 123).

²⁹⁵ Cfr. *Vit. Beat.*, 3, 2-4.

²⁹⁶ Diccionario *Lewis & Short* en Perseus, s.v. "vehemens", <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=credere&la=la&can=credere0&prior=mavu&it#lexicon> (Consultada el 18 de junio del 2016, 05:55 pm).

²⁹⁷ *Diccionario de la lengua española*, s.v. "vehemente," <http://dle.rae.es/?id=bRK5I3F> (Consultada el 18 de junio del 2016, 06:32 pm).

“Así, pues, impidamos el acceso a las pasiones, ya que más fácilmente, según hemos dicho, se las rechaza que se las expulsa”. (*Epís.* 116, 3).

“Nosotros queremos indicar la cualidad del que se hace insensible a todo mal [...] un alma invulnerable o situada por encima de toda pasibilidad”. (*Epís.* 9, 2)

“No hay ninguna prueba de grandeza más segura que el que no pueda ocurrirte nada que te abruma”. (*Sobre la ira* III, 6,1)

“[...] Un moderado sentimiento no es otra cosa que un mal moderado”. (*Sobre la ira*, I, 10, 4).

En estas citas vemos claramente que Séneca ordena rechazar las pasiones desde un inicio, pues las considera males que si se aceptan, se instalan fácilmente en el alma. Lo cual resulta incompatible con decir que quien sigue a la naturaleza debe tener una mente apasionada.

Por otro lado, Séneca afirma que las consecuencias de alcanzar la conformidad con la naturaleza son la tranquilidad y la libertad, cuando hemos erradicado lo que nos da miedo. Con los placeres y **los dolores dejados de lado**²⁹⁸, sobreviene una alegría, paz y armonía del espíritu, y magnanimidad acompañada de mansedumbre.²⁹⁹

Séneca da otras definiciones del bien supremo: “El bien supremo es el espíritu que menosprecia lo casual, contento con la virtud” (*Vit. Beat.*, 4, 2), o “la fuerza invencible del espíritu, conocedora de las situaciones, calmada en sus obras, con una gran humanidad y solicitud para con sus convecinos”. (*Vit. Beat.*, 4, 2)

El hombre feliz también puede ser definido como un hombre virtuoso y autónomo:

²⁹⁸ “Hay una pequeña laguna de una o dos palabras de extensión, que podrían ser, por ejemplo, *doloribus spretis* («los dolores dejados de lado»), cf. Reynolds, L. *Annaei...*, pág. 170”. *Vit. Beat.*, 3, 4.

²⁹⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 3, 4.

“Es posible también [...] que llamemos feliz al hombre para quien nada hay bueno o malo si no es un espíritu bueno o malo, cultivador de la honestidad, contento con la virtud, al que no engríe ni quebranta la casualidad, que no sabe de ningún bien más grande que el que puede darse él a sí mismo, para el que será un puro placer el menosprecio de los placeres”. (*Vit. Beat.*, 4, 2-3)

Un hombre feliz es “un espíritu libre y erguido e impertérrito y estable, situado fuera del alcance del miedo, fuera del alcance del deseo, que tenga como solo bien la honradez, como solo mal la inmoralidad, y lo demás como un despreciable tropel de cosas que ni quita ni añade nada a una vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 4, 3) Es decir, un hombre feliz sería quien sólo se preocupa por ser honrado, y no desea ni teme nada más, porque lo considera irrelevante para una vida feliz. Un espíritu así es jovial y alegre permanentemente, pues está contento con sus bienes personales y no desea más.³⁰⁰

El dejarse dominar por el placer implica que uno será dominado también por el dolor. Los placeres y los dolores pueden llegar a esclavizarnos, por eso es necesario escapar de ellos hacia la libertad. Y esta libertad la logramos con la indiferencia ante la suerte (*fortuna*). Entonces, nuestra alma estará tranquila, el conocimiento de la verdad, la amabilidad, y la efusión de espíritu nos proporcionarán gran gozo. Y estas cosas no nos complacerán como bienes externos, sino como nacidas del propio bien del espíritu.³⁰¹

También “se puede llamar feliz a quien ni desea ni teme gracias a la razón”. (*Vit. Beat.*, 5, 1) Séneca enfatiza a la razón para distinguir al hombre feliz de las piedras y los animales, que sienten temores, y que cuando están libres de temores, no son conscientes de su dicha. El hombre sí es consciente de su dicha gracias a la razón, además la razón ayuda al ser humano a no temer, porque desarticula o minimiza lo que

³⁰⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 4, 4.

³⁰¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 4, 5.

nos puede provocar desdicha, al hacernos ver que la mayoría de las cosas que nos causan desdicha son imaginarias.

Así, Séneca considera que no debemos temer a la muerte porque la desconocemos, ni a la opinión pública, porque se compone solamente de palabras. “El miedo que se les tiene parte de un prejuicio. Te asusta la muerte tanto como la opinión ajena: ¿qué mayor insensatez que la de un hombre que teme las palabras?”. (*Epís.* 91, 19) Respecto a la muerte dice: “Ninguno de aquellos que la acusan la ha experimentado: mientras tanto es una temeridad condenar lo que se desconoce”. (*Epís.* 91, 21) De esta manera, Séneca postula que sólo por medio de la razón nos podremos dar cuenta de que tememos cosas irreales.

Naturalmente, no diríamos que las piedras y las reses son felices, porque aunque no desean ni temen nada, no son conscientes de su dicha. Por lo tanto, tampoco son felices los hombres que no son conscientes de su dicha a causa de que su razón está degenerada o rebajada, pues en este caso su razón no sería capaz de desarticular los miedos a cosas imaginarias o irreales. Entonces, la vida feliz se fundamenta en un juicio recto y certero, pues exige tener plena consciencia de la ausencia del deseo y de temor.³⁰²

En resumen, estas son las definiciones de felicidad que Séneca propone:

1. “La que se conforma a su naturaleza es entonces la vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 3, 3)
2. “El bien supremo es el espíritu que menosprecia lo casual, contento con la virtud” (*Vit. Beat.*, 4, 2)
3. “La fuerza invencible del espíritu, conocedora de las situaciones, calmosa en sus obras, con una gran humanidad y solicitud para con sus convecinos”. (*Vit. Beat.*, 4, 2)

³⁰² Cfr. *Vit. Beat.*, 5, 2-3.

4. “Es posible también [...] que llamemos feliz al hombre para quien nada hay bueno o malo si no es un espíritu bueno o malo, cultivador de la honestidad, contento con la virtud, al que no engríe ni quebranta la casualidad, que no sabe de ningún bien más grande que el que puede darse él a sí mismo, para el que será un puro placer el menosprecio de los placeres”. (*Vit. Beat.*, 4, 2-3)

5. “Un espíritu libre y erguido e impertérrito y estable, situado fuera del alcance del miedo, fuera del alcance del deseo, que tenga como solo bien la honradez, como solo mal la inmoralidad, y lo demás como un despreciable tropel de cosas que ni quita ni añade nada a una vida feliz”. (*Vit. Beat.*, 4, 3)

6. “Se puede llamar feliz a quien ni desea ni teme gracias a la razón”. (*Vit. Beat.*, 5, 1)

Me parece que lo que todas estas definiciones de felicidad tienen en común es la autosuficiencia del sabio. Pues se propone que el sabio debe aceptar y a la vez desapegarse de los acontecimientos externos que ocurren por naturaleza (orden racional que gobierna todo el cosmos). Debe buscar la felicidad dentro de sí: en el cumplimiento de la virtud, que es lo único que depende de él.

Podemos ver que todas estas definiciones se complementan, pues sus elementos claves (1. naturaleza y razón, 2. conocimiento, 3. humanidad y solicitud para con sus convecinos, y 4. virtud) tienen una estrecha relación entre sí y de alguna forma se coimplican.

Podríamos decir que según los estoicos la naturaleza se divide en dos. La naturaleza cósmica es el orden racional del cosmos y la naturaleza individual es la disposición racional de nuestra alma. La virtud consiste precisamente en perfeccionar nuestra razón de tal forma que se adecúe con la naturaleza cósmica.

1. Naturaleza y razón:

‘Vivir de acuerdo a la naturaleza’ para los seres racionales significa vivir según razón. La razón es el bien propio (*propia virtus*) del hombre,

pues todos los demás los comparte con los animales y las plantas. Por lo tanto, la felicidad del hombre consiste en que tenga su razón completa y perfeccionada, en que cumpla con el fin de su propia naturaleza. Esta razón perfeccionada (*perfecta ratio*) es llamada virtud.³⁰³

2. Conocimiento:

Parece que para Séneca, como para Herilo, el fin final es el conocimiento. Es decir, el fin final es vivir tratando de considerar la totalidad de las cosas. Mientras nuestro conocimiento sobre las cosas naturales sea mayor y mejor, seremos más virtuosos.³⁰⁴ Por eso para la ortodoxia vivir según la naturaleza es justamente vivir con conocimiento, vivir sin ignorancia.³⁰⁵ Y precisamente la virtud es un estado rector del alma dispuesto por el conocimiento, mientras que el vicio es un estado dispuesto por las pasiones.

Es importante recalcar que los estoicos retoman el intelectualismo socrático, pero no creen, como Sócrates, que el conocimiento teórico sea suficiente para hacer al agente virtuoso. El agente que verdaderamente sabe es aquel que tiene la capacidad de aplicar este conocimiento en la acción.³⁰⁶

3. Humanidad y solicitud para con sus convecinos (familiaridad social):

Me parece que con esta expresión Séneca se está refiriendo a la doctrina de la *oikeíōsis* o familiaridad social. Esta doctrina es biológica

³⁰³ Cfr. Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 251.

³⁰⁴ Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Universitaria, Chile: Santiago de Chile, 2003, p. 107.

³⁰⁵ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos...*, p. 107-108.

³⁰⁶ “‘La virtud’, decía, ‘es un conocimiento no sólo teórico, sino también práctico, como la medicina y la música. Por consiguiente, como el médico y el músico, cada uno no sólo debe admitir los principios teóricos de su propio arte, sino también ejercitarse en actuar según dichos principios teóricos’”. (26.26 Musonio Rufo, *Dissert.* 6, 1-22)

en su origen, y se refiere al primer impulso instintivo de autoconservación que tienen tanto animales racionales como irracionales, de tal manera que persiguen lo que los beneficia y rechazan lo que los daña.³⁰⁷

La ‘familiaridad social’ es la tesis según la cual el ser humano se distingue como humano porque tiene razón, y al hacerse familiar a sí mismo también se hace familiar a los de su misma especie por el hecho de que tienen razón. De esta forma alcanza a ver su yo en los demás. Pero esto sólo se logra si el ser humano es capaz de perfeccionar su racionalidad, llegando a la virtud.³⁰⁸

4. Virtud:

“En su sentido más general [...] la virtud es la disposición del alma concordante consigo misma respecto de la vida total”.³⁰⁹ Su consecuencia en la práctica es una vida en armonía y coherencia con la naturaleza individual y la naturaleza del cosmos.³¹⁰ Y un ser vivo vive de acuerdo a la naturaleza cuando manifiesta su propia excelencia o perfección (*areté*).³¹¹

Creo que todas estas definiciones se podrían englobar en una sola: La felicidad es conformarse a la naturaleza. Pues vivir según la naturaleza supone el conocimiento de la naturaleza cósmica y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza racional individual. Si perfeccionamos nuestra naturaleza individual hasta el punto de que se adecúe a la naturaleza cósmica, llegaremos a la virtud, que es cierta armonía o unidad del alma con el cosmos, para después alcanzar la *oikeíōsis* o familiaridad social con nuestros convecinos, hasta llegar a la familiaridad con nuestra especie.

³⁰⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 497-498.

³⁰⁸ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 504.

³⁰⁹ 26.3 Estobeo, *Ecl.* 2.60, 7-8 (*SVF* 3.262)

³¹⁰ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

³¹¹ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

3.3 La felicidad y el placer

Siempre nos tentará el placer (*voluptas*), pero Séneca dice que no existe hombre que desee sentir placer corporal todo el día y toda la noche, pues esto implica abandonar el espíritu al concentrarse sólo en el placer corporal.³¹² Aunque el espíritu también tiene sus placeres y puede actuar como árbitro de ellos, pero éste recordará los placeres pasados y ansiará los venideros. Y no es feliz ni cuerdo quien desea las cosas venideras o las pasadas como si fueran las mejores. Sólo es feliz quien es cuerdo, se contenta con el presente y aprecia sus bienes.³¹³

Para Epicuro “no es posible vivir placentemente sin [vivir] juiciosa, honesta y justamente, <ni [vivir de manera] juiciosa, honesta y justa> sin [vivir] placentemente. En efecto, las virtudes son connaturales con el vivir placentero y el vivir placentero es inseparable de ellas”.³¹⁴ Es decir, placer y virtud siempre van unidos, nadie vive virtuosamente sin vivir placentemente, y viceversa. Pero Séneca argumenta que si esto fuera así, no tendríamos la experiencia de cosas placenteras pero viciosas, o cosas virtuosísimas pero dolorosas. Además, el placer lo puede experimentar cualquiera por más depravado que sea, mientras que la virtud no admite una vida depravada. Y más aún, algunas personas son desdichadas a causa del placer.³¹⁵

La virtud es algo noble y sublime, mientras que el placer es algo vil y servil. El placer deleita y luego desaparece, no tiene sustancia, siempre está en movimiento, es efímero. Pues, el placer rápidamente nos lleva a

³¹² Cicerón rechaza el placer sensible en movimiento: “Pero si el supremo bien consistiera en el placer, como vosotros decís, sería deseable pasar los días y las noches, sin intervalo alguno, en el más intenso placer, moviéndose todos los sentidos como impregnados de toda clase de deleites. Mas ¿quién hay, digno de llamarse hombre, que desee pasar un día entero en esta clase de placeres?” (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II 114)

Séneca rechaza al igual que Cicerón al placer sensible en movimiento, único admisible para Aristipo (cirenaico), y sólo aprueba el placer estático, causado por la ausencia de dolor. (Cfr. *Vit. Beat.*, 5, 4, nota al pie).

³¹³ Cfr. *Vit. Beat.*, 5, 4 y 6, 1-2.

³¹⁴ Epicuro: *Carta a Meneceo*, 132.

³¹⁵ Cfr. *Vit. Beat.*, 7, 1-2.

la cima, pero con la misma rapidez nos conduce al hastío, al cansancio, y al vacío. Porque es verdad que no podemos experimentar el mismo placer por mucho tiempo. Por ejemplo, después de comer algunos chocolates, nos hartamos del sabor tan dulce y no podemos seguir comiendo más, e inclusive el placer de haber comido chocolate, después nos puede causar dolor. Mientras que el bien supremo es inmortal, pues una mente recta no tiene ninguna razón para cambiar su vida, es perfecta. Por lo tanto, el bien supremo no puede ser el placer.³¹⁶

Normalmente los seres humanos siempre estamos cambiando, porque siempre estamos deseando algo, y lo vemos en la vida práctica. Entonces, ¿quién podría ser esta persona con una mente recta y una vida perfecta, de la cual no quiera cambiar nada? Solamente el verdadero sabio, que lleva una vida perfecta gracias a la virtud. Por eso, precisamente el sabio intenta ser alguien impasible e inmutable.

En conclusión, podemos decir que la felicidad no se encuentra en el placer, pues éste nos lleva muchas veces a la desdicha, es efímero, es experimentado también por los viciosos, y no siempre acompaña a la virtud. Como vimos anteriormente, el bien supremo es la virtud, pues es algo permanente y su práctica convierte a las personas en virtuosas e impasibles.

3.4 La felicidad y la naturaleza

El placer acompaña tanto a lo bueno como a lo malo, los infames se complacen en su bajeza así como los honestos se complacen en sus acciones nobles. Por eso para los antiguos la mejor vida es la que tiene por guía a la recta y buena voluntad (*rectae ac bonae voluntatis*), no al placer. Entonces, la naturaleza (*natura*) debe ser nuestra guía, pues a

³¹⁶ Cfr. *Vit. Beat.*, 7, 3-4.

ella se atiende la razón. Vivir felizmente es vivir conforme a la naturaleza.³¹⁷

Aquí hay una premisa que se da por supuesto: que sólo pueden ser felices los hombres buenos o virtuosos. Aunque Séneca no explica este supuesto aquí, lo podemos explicar desde la teoría estoica de la virtud.

La virtud es el alma dispuesta racionalmente, es un estado de la razón, en el que ésta es coherente, segura e inmodificable. Y su consecuencia en la práctica es una vida en armonía y coherencia con la naturaleza individual y la naturaleza del cosmos,³¹⁸ es decir, la felicidad. Al respecto tenemos el testimonio de Crisipo: “Por esa razón, precisamente, vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal [...] suele prohibir hacer”.³¹⁹

Los argumentos se podrían reconstruir así:

1. Sólo se puede ser feliz siendo bueno.
2. El placer acompaña al bueno y al malo.
3. Por lo que el placer no permite distinguir entre el bueno y el malo.
4. Por lo tanto, el placer no puede ser nuestra guía para la felicidad.

1. Nuestra guía para la felicidad es la recta y buena voluntad (que es lo que nos hace buenos).

³¹⁷ Cfr. *Vit. Beat.*, 8, 1-2. Para que el hombre sea feliz, debe ajustarse a su naturaleza racional, que es una parte de la naturaleza universal o razón cósmica que, con algunas vacilaciones, se identifica con dios. Podemos ver que Séneca identifica a dios con la naturaleza en *Sobre los beneficios* IV 7: “porque ni hay naturaleza sin Dios, ni Dios sin naturaleza, que lo mismo es lo uno que lo otro”. Para Posidonio “es un único ser dios, la inteligencia, el destino y Zeus. [...] es la razón germinal del universo (*spermatikòs lógos toû kósmou*)”. (Laercio, Diógenes: VII 135-136). La doctrina estoica sobre dios es panteísta, pero la divinidad no es todo el mundo, sino la razón que lo rige, aunque a veces Séneca parece personalizar a dios y tiene sus vacilaciones dentro de esta teología tan ambigua, como vemos en: Cfr. Riesco, J.: “Dios en la moral de Séneca”, *Helmántica* 17, (1966), p. 49-75.

³¹⁸ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 645.

³¹⁹ 23.1 DL 7.87-89 (cf. *SVF* 3.4, LS 59J; 61A; 63C)

2. La recta y buena voluntad se fundamenta en la razón.
3. La razón se atiene a la naturaleza.
4. Nuestra guía para la felicidad es la naturaleza.

Vivir conforme a la naturaleza consiste en: 1. conservar con esmero y sin miedo las dotes de nuestro cuerpo y de nuestro temperamento, 2. no ser esclavos de las cosas ajenas, por ejemplo, de las cosas placenteras para el cuerpo, pues debemos experimentarlas pero sólo en cuanto sean útiles al alma. 3. Que el hombre sea incorruptible a lo extraño. 4. Que nuestra confianza se fundamente en el saber con constancia y que no cambiemos de resoluciones. 5. Que la razón, cuando estimulada por los sentidos, se haya desplazado al exterior, después se vuelva sobre sí misma y sea dueña de sus sensaciones.³²⁰

En resumen, vivir conforme a la naturaleza equivale a vivir una vida virtuosa, conherente consigo misma. En palabras de Séneca:

“El supremo bien es la armonía del espíritu; pues las virtudes deberán estar allí donde haya acuerdo y unanimidad: los vicios son discordantes”. (*Vit. Beat.*, 8, 6)

Cumpliendo con los puntos anteriores se logrará la coherencia y surgirá una razón segura, y así se habrá alcanzado el bien supremo. Pues la virtud es la armonía del espíritu.

Si nos preguntamos ¿exactamente cuál es la relación entre la naturaleza y la razón? Gisela Striker nos podría dar una respuesta, ya que en su libro *The role of oikeiosis in Stoic ethics* se pregunta precisamente ¿en qué consiste en el estoicismo antiguo la identidad entre “vivir según razón” y “vivir según naturaleza”?³²¹

Aunque Séneca no es un estoico antiguo, sino imperial, retoma esta relación del estoicismo antiguo, y por eso es importante tomar en cuenta la consideración de Striker, quien propone que el hombre es

³²⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 8, 2-5.

³²¹ Cfr. Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Boeri, Marcelo (trad.), Universitaria, Santiago de Chile, Chile, 2004, p. 102-103.

dotado de razón para descubrir la verdad, y la verdad es la naturaleza (la naturaleza universal y la propia naturaleza individual). De esta manera, ser guiado por la razón es ser guiado por la naturaleza.³²²

Para afirmar esto, Striker retoma a Crisipo, quien afirma que: “[...] vivir en coherencia con la naturaleza es el fin, lo cual consiste en vivir tanto de acuerdo con la propia naturaleza como con la del todo, y no hacer nada de lo que la ley universal –que es la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes- suele prohibir hacer”.³²³ El hombre feliz debe ser virtuoso, y la virtud consiste en hacer todo en consonancia con la voluntad del rector del universo y con la divinidad que está dentro de nosotros.³²⁴

Julia Annas afirma que el tomar a la naturaleza cósmica como modelo ético no es válido, ya que en este caso la virtud es hacer lo que se adecúa con la naturaleza cósmica, que es algo exterior e independiente a la naturaleza humana.³²⁵ Yo pienso que la naturaleza cósmica no es algo exterior a la naturaleza humana, sino que esta última forma parte de la primera. Para afirmar esto retomo a Boeri y Crisipo.

Boeri responde que no queda claro por qué la naturaleza universal debe ser necesariamente entendida como algo externo al agente. Crisipo, como ya vimos en la cita 319, afirma que nuestras naturalezas individuales forman parte de la naturaleza universal³²⁶, porque ambas son racionales, y nuestra razón es sólo una parte de la razón universal. Nuestra naturaleza racional nos es dada para descubrir a la razón o ley universal, la cual se identifica con Zeus, y es la que ordena todas las

³²² Cfr. Striker, G.: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 1996, p. 286-287.

³²³ 23.1 DL 7.87-89 (cf. SVF 3.4, LS 59J; 61A; 63C)

³²⁴ El tema de la "divinidad en cada uno de nosotros" es platónico (cf. Platón, *Fedón*, 107d; *República*, 617e).

³²⁵ Cfr. Boeri, Marcelo: *Op. cit.*, p. 105.

³²⁶ Cfr. Boeri, Marcelo: *Op. cit.*, p. 105.

cosas existentes,³²⁷ incluso a nosotros mismos, por lo que debemos aceptarla y conformarnos a ella para vivir felices.

En algunos pasajes estoicos se propone que el ser humano tiene ‘semillas de racionalidad o conocimiento’ que lo conectan con la naturaleza universal o razón, que es la base normativa. Las ‘razones seminales’ (*lógoi spermatikoí*) son la forma de intervención divina en la materia. Estas razones seminales son la manifestación de ‘dios’, ‘la razón’ o ‘la naturaleza’ en el cosmos, y provocan que tengamos una capacidad natural para conocer los principios naturales del universo, y que según Diógenes Laercio³²⁸ también dirigen nuestro comportamiento, pues la razón universal es la ‘recta razón’ conforme a la cual se debe actuar.³²⁹

Me parece que estas razones seminales son la clave de enlace entre la naturaleza y la razón. Las ‘razones seminales’ (*lógoi spermatikoí*) aparecen, por cierto, en san Agustín:

Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere.³³⁰

Para san Agustín, las ‘razones seminales’ son las formas de todas las cosas existentes, contenidas en la mente divina desde la eternidad.

3.5 La felicidad y la virtud

Para Séneca, la virtud (*virtus*) “no parece bien porque complace, sino que, si parece bien, también complace”. (*Vit. Beat.*, 9, 2) Séneca dice en

³²⁷ Cfr. Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Op. cit.*, p. 536-537.

³²⁸ Cfr. Texto 24.

³²⁹ Cfr. Boeri, Marcelo: *Op. cit.*, p. 105-106.

³³⁰ San Agustín: “Ochenta y tres cuestiones diversas”, *Obras completas Tomo XL*, Teodoro C. (edición bilingüe. Introducción, notas e índice), Biblioteca De Autores Cristianos, Madrid, 1995, 46, 2.

contra de la afirmación de Epicuro, para quien “por el placer también elegimos las virtudes, no por sí mismas”³³¹, que no es que busquemos la virtud para obtener placer, sino que el placer es algo que se da por añadidura al actuar virtuosamente. Y obtendremos más placer mientras más virtuosos seamos.³³² Pretendemos la virtud por ella misma, pues no hay nada mejor.³³³

En realidad el sabio usa del placer. “...yo uso de él; tú lo consideras el bien supremo, yo ni siquiera un bien; tú por causa del placer haces todo, yo nada”. (*Vit. Beat.*, 10, 3) ¿Cómo va enfrentar, alguien que se deja guiar por el placer, los retos de la vida que no son placenteros? ³³⁴

El bien supremo no puede ser aquel al que le falta un vigilante para ser un bien. La virtud debe gobernar al placer y no al revés. La virtud no puede ser virtud sino sopesa los placeres. Por eso, muchos subyugados por los placeres se convierten en degenerados y viciosos.³³⁵

A quienes sólo disfrutan de los placeres les irá mal, pues “intervendrán muchas circunstancias que alterarán su espíritu y sus ideas discordantes unas con otras inquietarán su mente”. (*Vit. Beat.*, 12, 1) A éstos les irá mal porque al deleitarse con muchos placeres, experimentarán muchas contrariedades que los dejarán intranquilos.

Los placeres de los sabios son más mustios y sobrios. El placer y la virtud no están unidos. Los depravados no se dan cuenta que el placer al que se refiere Epicuro es sobrio y seco. Alaban y presumen el vicio, porque creen que placer y virtud se identifican. Pero la alabanza al

³³¹ Laercio, Diógenes: X 138.

³³² Para refutar la afirmación de Epicuro Séneca retoma esta afirmación “el placer no es el fin de la actividad, sino que se da de más cuando ésta alcanza su verdadero objetivo” (*Vit. Beat.*, 9, 1, nota al pie) de Aristóteles, para quien “el placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna”. (Aristóteles: *EN* 1174b, 33).

³³³ Cfr. *Vit. Beat.*, 9, 1-4.

³³⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 10, 3- 11, 1.

³³⁵ Cfr. *Vit. Beat.*, 11, 2-3.

placer es perjudicial si no se considera a la virtud como su guía, porque oculta las normas honestas.³³⁶

La ley que establecemos para la virtud, Epicuro la establece para el placer. Pues para Epicuro el placer, y no la virtud, es quien debe obedecer a la naturaleza. Esto quiere decir que debemos buscar sólo los placeres que la naturaleza nos pide, y de esta forma evita caer en el desenfreno.³³⁷

El sabio epicúreo es quien distingue entre los placeres que están dentro del deseo natural y que le son necesarios para vivir, y los que corresponden a deseos artificiales o vacíos. Para el epicúreo, actuar según la naturaleza consiste en moderar los placeres. Mientras que para el sabio estoico, vivir según la naturaleza consiste en actuar virtuosamente, en actuar según la razón.

Epicuro decía que “no es posible vivir placenteramente sin vivir sensata, honesta y justamente, ni vivir sensata, honesta y justamente sin vivir con placer. Las virtudes, pues, están unidas naturalmente al vivir placentero, y la vida placentera es inseparable de ellas”.³³⁸ Es decir, para Epicuro, placer y virtud se coimplican.

Epicuro le ordena al placer obedecer a la naturaleza, pero el placer va más allá de la naturaleza. Séneca piensa que la escuela de Epicuro ha sido desacreditada inmerecidamente, y por eso la admite en su seno.³³⁹

Séneca hace la siguiente analogía, refiriéndose a la doctrina epicúrea. “Su fachada misma da lugar a habladurías e inspira malos presentimientos. Esto es lo mismo que si fueras un hombre robusto vestido con una túnica: el pudor se te mantiene incólume, tu virilidad está a salvo, tu cuerpo no se ocupa en ningún trance vergonzoso, pero

³³⁶ Cfr. *Vit. Beat.*, 12, 2-5.

³³⁷ Cfr. *Vit. Beat.*, 13, 1.

³³⁸ Laercio, Diógenes: X 132. Citado en *Vit. Beat.*, 10, 1, nota al pie.

³³⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 13, 3.

en tu mano hay un pandero”.³⁴⁰ Séneca parece referirse a los sacerdotes de Cibeles, que en realidad eran virtuosos, pero tenían fama de engañar a la gente prediciendo el futuro para pedir limosna, de flagelarse, y de ser charlatanes. Por lo tanto, Séneca piensa que la doctrina epicúrea tiene mala fama porque no ha sido correctamente comprendida.

Quien sigue la virtud tiene disposición animosa, en contraposición con quien sigue el placer, pues éste último es un individuo degenerado que actuará mal si alguien no le ayuda a distinguir los placeres. Pero si se pone a la virtud por encima del placer, se estará seguro. El placer excesivo perjudica, mientras que la virtud señala el límite del placer, por eso cuando se practica la virtud no hay que temer a lo excesivo. Al darnos cuenta de esto, lo más propio es que tomemos a la virtud como guía del placer. Y si tenemos naturaleza racional lo más propio es que sigamos a la razón.³⁴¹

Si la virtud va primero, seremos dueños del placer que experimentemos. Pero quien da primacía al placer, renuncia a la virtud, y no domina al placer, sino que el placer lo domina; es infeliz cuando el placer se ausenta, y se asfixia cuando éste es muy abundante.³⁴²

Séneca plantea aquí una paradoja: quien busca el placer por el placer, en realidad no lo consigue, pues la mayoría del tiempo o sufre por su ausencia o se sofoca por el exceso de placer que experimenta. Lo que se debe hacer es actuar virtuosamente, y el placer llegará por añadidura.

³⁴⁰ “Instrumento característico de los sacerdotes de Cibeles, la Gran Madre oriental cuyo culto se introdujo bien temprano en Roma. (Cf. Laercio, Diógenes: VI, 1, nota al pie) En su honor estos iniciados (llamados *galli*, galos) usaban vestidos femeninos, como la túnica, y solían castrarse voluntariamente en un raptó de frenesí ritual, recordando a Atis, amado de Cibeles, que se emasculó en un acceso de locura”. *Vit. Beat.*, 13, 3, nota al pie.

³⁴¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 13, 4-5.

³⁴² Cfr. *Vit. Beat.*, 14, 1.

Los placeres “cuanto más y mayores son, tanto menor y esclavo de más es aquél a quien la gente califica de dichoso”. (*Vit. Beat.*, 14, 2) Es decir, quien pone en primer lugar a los placeres, termina siendo esclavo de ellos.

¿Qué impide identificar a la virtud con el placer y conseguir así que exista un solo bien supremo? Que “el bien supremo no conservará su pureza si ve en sí mismo algo distinto de lo mejor”. (*Vit. Beat.*, 15, 2) Es decir, si identificamos a la virtud con el placer, el bien supremo está en peligro de verse contaminado por algún placer no virtuoso, y de perder así su supremacía. E incluso el goce que proviene de la virtud no forma parte del bien absoluto, pues es una conclusión del bien supremo, no una contribución.³⁴³ Hay que pensar que existen casos en los que el actuar virtuosamente nos provoca tristeza, con lo que se prueba que la virtud no siempre va acompañada de placer.

Se deben proporcionar cimientos sólidos para la virtud, no hacerla depender de las casualidades y los cambios del cuerpo. ¿Porque cómo un hombre va a resistir el placer o el dolor, y aceptar su destino sin la virtud? La virtud debe ascender más allá del placer y del dolor.³⁴⁴

La clave para la felicidad es seguir al dios, a la naturaleza, porque estamos determinados por la naturaleza, y es mejor seguirla que ser arrastrado por ella.³⁴⁵ Por lo tanto, no debemos trastornarnos por cosas

³⁴³ Cfr. *Vit. Beat.*, 15, 1-2.

³⁴⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 15, 4.

³⁴⁵ El estoicismo es determinista. Para ser felices no hay que resistirse al destino, sino seguirlo. Y el destino se identifica con dios y la naturaleza. “[...] quien desee vivir de acuerdo con la naturaleza debe partir del estudio de todo el mundo y de su gobierno [...] tomar por modelo a la divinidad”. (Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* III 73). En otras palabras, nos debemos someter a la naturaleza para ser libres, pues la naturaleza siempre nos determina, y nosotros sólo somos libres si asentimos a nuestro destino.

que no dependen de nosotros. Las cosas dependen del dios y obedecerlo es libertad.³⁴⁶

La felicidad se encuentra en la virtud. Y lo que recomendaría la virtud es: que no juzgues nada como bueno o malo si no tiene relación con la virtud o la maldad. Que te mantengas estable en contra del mal como a favor del bien para ser, en la medida que sea permitida, copia del dios.³⁴⁷ Las ventajas de esta empresa son: “a nada te verás obligado, de nada pasarás necesidad, quedarás libre, protegido, indemne; nada intentarás en vano, nada te estará prohibido; todo te irá conforme a tus deseos, nada odioso te ocurrirá, nada en contra de tu parecer y de tu voluntad”.³⁴⁸ Pero Séneca aclara que la virtud no es suficiente para ser felices, pues además de la virtud se necesita suerte.³⁴⁹ Con esta afirmación parece apartarse un poco de la autosuficiencia estoica. Además, puntualiza que completamente libre sólo lo es el sabio después de su muerte, pues la vida siempre implica miserias.³⁵⁰

Aquí vemos que Séneca no está totalmente en contra del epicureísmo, sino que lo admite en su seno. Afirma que éste ha sido incomprendido, y por eso mismo rechazado. Explica que Epicuro sí tomó en cuenta a la

³⁴⁶ Cfr. *Vit. Beat.*, 15, 6-7.

³⁴⁷ En todas las corrientes de la filosofía grecorromana siempre se ha anhelado la adquisición de los atributos divinos, con algunas diferencias de conceptos. Pero estrictamente hablando, comparar al hombre con la divinidad es un acto de *hybris*. Séneca toma precauciones contra la *hybris*. (Cfr. *Vit. Beat.*, 16, 1, nota al pie).

³⁴⁸ Cfr. *Vit. Beat.*, 16, 2.

³⁴⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 16, 1-3.

³⁵⁰ Libre “del todo sólo lo será el sabio tras su muerte; en vida no ha roto aún todos los vínculos que lo atan a la miseria mortal. Nadie hay verdaderamente libre, siempre queda un resto de cadena”. (*Vit. Beat.*, 16, 3, nota al pie). (Cfr. la misma imagen en Persio: *Sátiras*, 5, 159-160, donde sugiere “no pensar que por haber desobedecido una vez al amo por ello puede considerarse libre; pues su situación es como la del animal que logra romper su atadura, pero inevitablemente la arrastra consigo como símbolo de una perdurable sumisión”).

virtud como parte esencial de la felicidad, pero le reprocha que ponga en primer lugar al placer.

En resumen, se podría decir entonces, que la felicidad es servirse de los placeres teniendo siempre a la virtud como guía. Y la virtud nos manda seguir a la naturaleza, que se identifica con dios y con la razón universal, porque ésta nos determina y si no la aceptamos, de todos modos seremos arrastrados por ella. Debemos aceptar las cosas que no dependen de nosotros, sino del dios, y darnos cuenta que lo único bueno o malo es la virtud o la maldad de las personas, no los acontecimientos externos que nos suceden.

3.6 La contradicción entre la predicación y la acción de los filósofos

A Séneca se le reprocha ser un sabio y tener riquezas, cuando una característica del sabio es no depender en su felicidad de circunstancias externas. Pero él responde que no es sabio ni lo será. Él sabe que no es perfecto, sino sólo mejor que los malos, para él es suficiente disminuir cada día sus vicios y errores.³⁵¹

Le echan en cara hablar de una manera y vivir de otra, como le echaban en cara a Platón, a Epicuro y a Zenón. Todos estos nos dicen de qué forma hay que vivir, no de qué forma viven ellos.³⁵²

Séneca aclara que, precisamente, él está hablando de la virtud, no de sí mismo. Cuando habla en contra de los vicios, se refiere principalmente a los suyos, y dice que siempre está tratando de seguir la virtud hasta alcanzarla.³⁵³ Da varios ejemplos de filósofos que no vivían de acuerdo a su doctrina. Por ejemplo Diodoro, filósofo epicúreo que se suicidó,

³⁵¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 17, 2-4.

³⁵² Cfr. *Vit. Beat.*, 18, 1- 19, 1.

³⁵³ Cfr. *Vit. Beat.*, 18, 1-2.

mientras que para la escuela epicúrea “que niega la vida ultraterrena, estar vivo es un bien precioso e irrepetible”.³⁵⁴

Quienes critican a los filósofos son envidiosos. No se dan cuenta que si los que siguen la virtud aun así tienen algunos vicios, ellos que rechazan la virtud, están llenos de vicios. No es extraño que estos filósofos no practiquen lo que predicán, pues las magníficas conductas que predicán muchas veces escapan a las capacidades humanas. Aquí Séneca hace una analogía para representar el argumento de la paja en el ojo ajeno. “Contra el filósofo, que tiene este solo defecto (una sola cruz) lanzan sus críticas (los clavos) quienes por propia voluntad tienen multitud de vicios (otras tantas cruces) y, a pesar de ello, se atreven a injuriar al prójimo”.³⁵⁵

Aunque los filósofos no hagan lo que predicán, conciben sus ideas con un propósito honesto. No se tiene por qué despreciar sus pensamientos, éstos son de alabar, pues incluso si ellos no llegan al resultado, lo intentan. Debemos admirar a quienes intentan grandes y difíciles empresas, aunque fracasen. Es de admirar que alguien conciba mayores proyectos que los que puede cumplir.³⁵⁶

Es claro que lo que nos plantean estos filósofos son modelos de virtud a los que debemos aspirar. Son puntos máximos de comparación para guiar nuestra conducta, y al ser puntos máximos son difíciles de alcanzar.

El camino hasta los dioses³⁵⁷ supone: 1. no tener miedo a la muerte, 2. someterse a los trabajos con cuerpo y espíritu, 3. menospreciar las riquezas, 4. ser indiferente a la suerte, 5. ver todas las tierras como si

³⁵⁴ *Vit. Beat.*, 19, 1, nota al pie.

³⁵⁵ *Vit. Beat.*, 19, 3, nota al pie. Cfr. *Vit. Beat.*, 19, 2-3.

³⁵⁶ Cfr. *Vit. Beat.*, 20, 1-2.

³⁵⁷ El lograr adquirir atributos divinos es una aspiración tradicional en la filosofía grecorromana. (Cfr. cita 347).

fueran más, y las más como de todos, 6. vivir como si hubiera nacido para los demás, 7. no guardar ni malgastar mis bienes avaramente, 8. poseer sólo lo que se ha dado con generosidad, 9. actuar por convicción, no por suposición, 10. actuar como si la gente me estuviera viendo. 11. El objetivo de comer y beber debe ser sólo apagar los deseos naturales, 12. ser alegre con los amigos y amable con los enemigos, 13. anticiparme a sus peticiones, 14. saber que el mundo es mi patria y los dioses mis protectores, 15. y cuando la naturaleza o espíritu lo reclamen, moriré, dejando testimonio de que “he amado los conocimientos buenos, las aficiones buenas, de que por mi culpa no se ha mermado la libertad de nadie, mucho menos la mía”. (*Vit. Beat.*, 20, 5)³⁵⁸

Séneca se refiere a quienes lo critican al decirles que ellos que odian la virtud y a quien la practica, son como ojos enfermos a los cuales les lastima el sol, por eso esquivan la luz del día.³⁵⁹

En este subcapítulo podríamos concluir que para Séneca la felicidad es una meta difícil de lograr, pues él mismo reconoce no haberla alcanzado, pero dice estar en el proceso de alcanzarla. Aquí Séneca equipara la felicidad a vivir como un dios.

3.7 La felicidad y las riquezas

A Séneca se le objeta:

“¿Por qué razón ese es estudioso de la filosofía y lleva una vida tan regalada? ¿Por que razón dice que hay que menospreciar las riquezas, y las posee, piensa que hay que menospreciar la vida, y sin embargo vive, que hay que menospreciar la salud, y sin embargo se la cuida con grandísimo celo y la prefiere perfecta?...” (*Vit. Beat.*, 21, 1)

Séneca responde a esta objeción diciendo que se debe menospreciar la riqueza (*divitiae*), la vida, la salud, etc. no para no poseerlas, sino para

³⁵⁸ Cfr. *Vit. Beat.*, 20, 3-5.

³⁵⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 20, 6.

no poseerlas angustiado. Así quien las tiene, no las rechaza, pero cuando se van, no le afecta.³⁶⁰ Es decir, Séneca no considera que debamos evitar la riqueza, sino estar preparados para perderla, y saber que ésta no añade ni quita nada a nuestra felicidad.

“Análogamente el sabio practicará la virtud, si le fuere posible, en la riqueza, y si no, en la pobreza; si pudiere, en la patria, y si no, en el destierro; si pudiere, como general, si no, como soldado; si pudiere, en plenitud corporal, si no en la invalidez. Cualquiera que fuere su fortuna, conseguirá con ella hacer alguna gesta memorable”. (*Epís.* 85, 40) Es decir, Séneca está convencido de que es posible practicar la virtud bajo cualquier condición.

El desprecio de las riquezas, y en general, de nuestras condiciones externas, consiste en no tomarlas como el bien supremo, sino como indiferentes preferidos, sabiendo que podemos ser felices con o sin ellas por medio de la práctica de la virtud.

El sabio no ama las riquezas, pero las prefiere. Podría parecer que esta preferencia rompe con la imposibilidad del sabio, pues supone que las cosas externas sí afectan de algún modo su felicidad. Pero en realidad la felicidad consiste en la práctica de la virtud, el valor de los indiferentes preferidos sólo radica en que permiten la práctica de más virtudes, pero éstos siguen siendo indiferentes. Séneca es consciente de que la riqueza no compra la paz interior.

El sabio guarda las riquezas en su casa, no en su espíritu. No rechaza las riquezas, sino que las modera y las usa para desarrollar sus virtudes. Un hombre sabio puede desarrollar más virtudes en la riqueza que en la pobreza. En la pobreza la única virtud que se puede desarrollar es no humillarse. En la riqueza las virtudes que se pueden desarrollar son: “la medida, la generosidad, el esmero, la disposición, y la grandiosidad”. (*Vit. Beat.*, 22, 1)

³⁶⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 21, 2.

Según los estoicos, todas las cosas menos la virtud y el vicio son indiferentes (*adiáphora*), los cuales se dividen en: preferidos (*proegména*), dispreferidos o rechazables (*apoproegména*) y totalmente indiferentes (*kathápax adiáphora*).³⁶¹

Cicerón da testimonio de la división entre indiferentes preferidos (*proegménon*) e indiferentes dispreferidos (*apoproegménon*):

Dicen que entre las estimables, algunas tienen bastante fundamento para ser preferidas a otras, como la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas y cosas semejantes; otras, en cambio, no son de tal naturaleza; del mismo modo, entre las que no son estimables, unas merecen ser rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia y otras semejantes, pero algunas no merecen tal rechazo. De aquí surgió aquello que Zenón llamó *proegménon* y a su contrario *apoproegménon* [...].³⁶²

Diógenes Laercio menciona al tercer tipo de indiferentes, los totalmente indiferentes (*kathápax adiáphora*), aunque él los llama ‘neutros’. Y explica que el valor de los indiferentes preferidos radica en su contribución a una vida coherente con la naturaleza. Así, podemos deducir que, el disvalor de los indiferentes dispreferidos radica en que éstos obstaculizan una vida coherente con la naturaleza:

“Dicen que de los indiferentes, unos son preferidos, otros dispreferidos; preferidos los que tienen valor, dispreferidos los que tienen disvalor. Denominan valor, en un sentido, a una contribución para el estilo de vida coherente, que es propia de todo bien [...] Pero no son preferidas ni dispreferidas las cosas que son neutras”.³⁶³

Ciertas cosas indiferentes, aunque son insignificantes y pueden desaparecer sin dañar el bien principal, añaden algo a la alegría que

³⁶¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 22, 4, nota del edito.

³⁶² Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*, III, 51.

³⁶³ 26.33 DL 7.100-107 (SVF 3.117, 119; 3.82; LS 58A-B).

nace de la virtud. Aún las cosas indiferentes tienen valor en sí mismas, y hay algunas que son preferibles, como la riqueza.³⁶⁴

Dice Séneca que él no ama las riquezas, y si desaparecen, sólo desaparecerán éstas. Pero para quien ama las riquezas, cuando las pierde, también le parecerá que se ha perdido a sí mismo.³⁶⁵ Le dice al amante de las riquezas: “Para mí las riquezas tienen alguna importancia, para ti la mayor; a fin de cuentas, las riquezas son mías, tú eres de las riquezas”. (*Vit. Beat.*, 22, 5) Es decir, el sabio controla las riquezas, mientras que el avaro es controlado por ellas.

No es necesario condenar la sabiduría a la pobreza. Si el filósofo tiene riquezas, es porque las obtuvo de forma lícita. Pues el sabio no aceptará dinero que provenga de negocios sucios, sólo aceptará dinero que provenga de la virtud.³⁶⁶

Precisamente Séneca fue acusado de valerse de su posición privilegiada para acumular una fortuna indebidamente, por medio de apropiación ilegal, captación de herencias y préstamo con usura. Tácito lo relata: “Y no faltaron quienes reprocharan a aquellos varones que hacían gala de austeridad [Séneca y Burro] el haberse repartido casas y villas como un botín con aquella ocasión”.³⁶⁷

Además, como veremos en el subcapítulo 3.7 Séneca fue criticado por ser rico, pues se decía que su riqueza iba en contra de la austeridad del sabio estoico. Pero éste realiza una apología de sí mismo en *Vit. Beat.*, 21, 1, donde postula que el sabio “afirma que se deben menospreciar

³⁶⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 22, 4.

³⁶⁵ Cfr. *Vit. Beat.*, 22, 5.

³⁶⁶ Cfr. *Vit. Beat.*, 23, 1 y 3. Debemos tomar en cuenta que el autor más famoso de estas y otras acusaciones era Publio Suilio, antiguo delator a sueldo de Claudio. (Cfr. *Vit. Beat.*, 23, 1, nota al pie). Refiriéndose a Séneca, Publio Suilio se pregunta: “¿Por medio de qué sabiduría –decía– de los preceptos de qué filósofos se había ganado en cuatro años de amistad con el príncipe trescientos millones de sesteracios?” (Tácito, *Anales* XIII 42, 4)

³⁶⁷ Tácito, *Anales* XIII 18, 1.

esas cosas no para no poseerlas, sino para no poseerlas angustiado; no las aleja de su lado, pero, cuando se marchan, se despide sereno de ellas”.

Para Séneca el desprecio estoico a las riquezas no consiste en no poseerlas, sino en no considerarlas el bien supremo. Porque si las consideramos el bien supremo sufriremos, sin importar si las poseemos o no. O sufriremos por no tenerlas o sufriremos por la angustia de perderlas. Por lo tanto, la posesión de riquezas o la falta de ellas se presentan como algo secundario, lo importante es la consideración que tenemos acerca de ellas.

Séneca afirma que el sabio no ventilará su fortuna, pero tampoco la ocultará. Lo primero es propio de alguien inepto, lo segundo de alguien asustadizo. Y como ya se ha dicho, tampoco expulsará las riquezas de su casa, dará dinero a los buenos y a los más dignos, o a los que pueda convertir en dignos.³⁶⁸

Dar es una cuestión que implica muchísima dificultad, si se hace con prudencia. Pues se tiene que deliberar a quién darle y a quién no, cuánto, y de qué manera.³⁶⁹

No debemos dar para recibir, sino “que la donación se haga en un lugar de donde no se deba reclamar, sí se pueda restituir”. (*Vit. Beat.*, 24, 2) El dinero donado no se deberá pedir de vuelta, porque se debe dar a alguien que sepamos que no los devolverá sin pedírselo.

La naturaleza nos ordena ayudar a los hombres, no importa si son libres o esclavos. Hay que practicar la liberalidad, la cual toma ese nombre porque proviene de un espíritu libre, no porque se deba a los

³⁶⁸ Cfr. *Vit. Beat.*, 23, 3-5.

³⁶⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 24, 1.

libres. El sabio practica la liberalidad con las personas dignas, nunca con personas indecentes o indignas.³⁷⁰

No hay por qué interpretar de forma torcida lo que nos dicen los seguidores de la sabiduría. Y hay que diferenciar entre los seguidores de la sabiduría y los que la han alcanzado. Pues el seguidor sabe que aún le faltan males por superar hasta que pueda llegar el momento en que sus hechos correspondan con sus dichos. Y Séneca reconoce que él es aún un seguidor de la sabiduría.³⁷¹

Quien haya alcanzado la sabiduría dirá que no se tiene por qué hacer conjeturas sobre los sabios, que él ya antes ha disgustado a los malos, y que esto es un signo de su rectitud. Dirá que las riquezas no son un bien, porque no nos hacen buenos. Pero reconocerá que las riquezas son útiles, dignas y nos proporcionan muchas comodidades.³⁷²

Séneca dice que aunque lo pongan en la casa más lujosa, no se engreirá, y si lo ponen en un puente junto a los pordioseros, no se menospreciará a sí mismo. Pero prefiere la casa lujosa al puente, pues las riquezas nos dan comodidades, aunque no por ellas estará más satisfecho de sí mismo. Dice que aunque viviera en circunstancias deplorables y lleno de males, no por ellas vivirá desdichado.³⁷³

Séneca reconoce que puede hacer ambas cosas, pero prefiere moderar sus goces a reprimir sus dolores. Dice que si durante una temporada vive lleno de bienes, y a la siguiente, lleno de males, no por eso se sentirá más abatido, pero prefiere los bienes, si se le da a escoger. Para él todo lo que viva será bueno, pero prefiere vivir lo fácil y agradable, lo que menos lo vaya a perturbar.³⁷⁴

³⁷⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 24, 3.

³⁷¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 24, 4.

³⁷² Cfr. *Vit. Beat.*, 24, 4-5.

³⁷³ Cfr. *Vit. Beat.*, 25, 1-3.

³⁷⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 25, 4-5.

Pero me pregunto si los bienes externos no agregan nada a la felicidad, ¿con base en qué son preferibles? Esta misma objeción la hace Aristón de Quíos, quien opina que decir que algo A es preferido equivale a decir que A es un bien. Por lo tanto, la diferencia entre un indiferente preferido y un bien es sólo de nombre. Pues si algo es preferido, no es indiferente, es un bien. En palabras de Aristón: “[...] la salud y todo lo que es como ella no es un indiferente preferido. Pues llamarla ‘indiferente preferido’ es equivalente a considerarla un bien, y la diferencia es casi nominal”.³⁷⁵

Yo opino, siguiendo a Cicerón³⁷⁶, que tanto las virtudes como los indiferentes preferidos son bienes, pero mientras las primeras son bienes absolutos y no admiten gradación, las segundas sí la admiten. Por lo tanto, los indiferentes preferidos son bienes secundarios, mientras que las virtudes son los bienes absolutos.

Estobeo expone esta afirmación: “Ninguno de los bienes es preferido, por cuanto ellos poseen un valor supremo (*megíste axía*); lo preferido, en cambio, al poseer un lugar y valor secundarios, se encuentra en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes”.³⁷⁷

Después Estobeo explica que aunque los indiferentes poseen un valor, éste es secundario, pues no contribuyen a la felicidad. Refiriéndose a los indiferentes dice: “[...] también algunos de ellos contienen un valor selectivo (*axía eklektiké*) en tanto que otros contienen un disvalor no

³⁷⁵ 111. Sexto Empírico, M VII 64-67 (SVF III 361).

³⁷⁶ “[...] así en la vida no se da a las cosas que ocupan el primer lugar, sino a las que ocupan el segundo, el nombre de *progména*, es decir, ‘ascendidas’; llamémoslas, pues, así (será la traducción literal), o bien ‘cosas promovidas’ y ‘postergadas’ o, como dijimos antes, ‘preferidas’ o ‘principales’, y a las otras ‘rechazadas’. [...] Y, puesto que decimos que todo lo que es bueno ocupa el primer lugar, es necesario que lo que llamamos ‘preferido’ o ‘principal’ no sea bueno ni malo; lo definimos así: una cosa indiferente y de mediana estima”. (Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*, III 52-53)

³⁷⁷ 108. Estobeo, *Ecl.*, II 84, 24-85, 11 (cf. SVF III 128; LS 58E).

selectivo (*apaxía apeklektiké*), pero de ningún modo <contienen un valor> que contribuya a la vida feliz”.³⁷⁸

Todas las virtudes implican esfuerzo, pero algunas necesitan alicientes y otras, freno. Las virtudes que implican lucha y requieren alicientes son: “la paciencia, la fortaleza, la perseverancia, y cualquier otra virtud que se enfrenta a la adversidad”. (*Vit. Beat.*, 25, 6). Las virtudes que sólo implican freno y son más tranquilas son: “la generosidad, la templanza, la mansedumbre”. (*Vit. Beat.*, 25, 7) En aquéllas animamos a nuestro espíritu, en éstas lo contenemos. Las primeras se aplican a la pobreza, y las segundas a la riqueza. El sabio prefiere usar éstas que implican más tranquilidad, que aquéllas que conllevan sangre y sudor. Por lo tanto, Séneca concluye lo siguiente: “yo [...] no vivo de otra forma que como hablo, sino que vosotros me oís de otra forma”.³⁷⁹

Cuando Séneca dice que vive según lo que predica, parece que hay una contradicción con lo dicho anteriormente. Pues él reconoce no ser totalmente virtuoso y sabio, sino estar en el camino hacia la virtud. También, al decir que prefiere las virtudes que conllevan menos esfuerzo, parece que de alguna forma está supeditando la virtud al placer.

Pero aclara que la diferencia entre el sabio y el necio, aunque ambos quieran poseer riquezas, es que el sabio se sirve de éstas, mientras que el necio es mandado por éstas. El necio se acostumbra y apega a las riquezas, mientras que el sabio medita sobre la pobreza precisamente en el momento en que está lleno de riquezas.³⁸⁰

El necio, con las riquezas se vuelve presuntuoso y no prevé su peligro. Mientras que para el sabio no existe peligro alguno al tener riquezas, pues aunque fuera despojado de todas éstas, éste conservaría todos sus

³⁷⁸ 107. Estobeo, *Ecl.*, II 79, 4-17 (cf. *SVF* III 118).

³⁷⁹ Cfr. *Vit. Beat.*, 25, 5-8.

³⁸⁰ Cfr. *Vit. Beat.*, 26, 1.

bienes. Pues “quienquiera que arrebate las riquezas de un sabio le dejará todos sus bienes; pues vive contento con los presentes, indiferente respecto a lo por venir”. (*Vit. Beat.*, 26, 3) ³⁸¹ Para el sabio los verdaderos bienes son las virtudes, que radican en su interior.

Sócrates dice estar convencido de no ordenar su vida de acuerdo a las opiniones de los necios. ³⁸² Dice que la opinión de los necios le inquieta, porque el odiar a la virtud y a quienes la practican, implica que los necios han abandonado la buena esperanza. ³⁸³

Sócrates afirma que la mala intención y la mala voluntad de los necios son evidentes, aunque éstas no alcancen su cometido. Y les recomienda a los necios admirar a la virtud y confiar en quienes la siguen. Les dice a los necios: “si podéis, alabad a los buenos, si no, id a otra parte; y si os gusta practicar este abominable extravío, abalanzaos unos contra otros”. (*Vit. Beat.*, 27, 1) En otras palabras, lo que Sócrates les recomienda es elogiar a los virtuosos, si no pueden hacer esto, entonces les recomienda alejarse de éstos o que se critiquen entre ellos. Pues cuando los necios critican a los virtuosos gastan su esfuerzo. ³⁸⁴

Muchos cómicos, como Aristófanes, se han burlado de Sócrates. Y al querer agredirlo, han resaltado su virtud. Pues “nadie comprende qué grande es mejor que quienes han percibido su fuerza al mortificarla: la dureza del pedernal no es para nadie mejor conocida que para quienes lo golpean”. (*Vit. Beat.*, 27, 2) Es decir, Sócrates piensa que quienes más lo quieren agredir son los necios que mejor conocen su virtud, pero al intentar agredir su virtud, en realidad la resaltan. ³⁸⁵

³⁸¹ Cfr. *Vit. Beat.*, 26, 2-3.

³⁸² “Soc. - Bien. Pero si no hace caso a ese solo hombre y desprecia su opinión y sus elogios, y, en cambio, estima las palabras de la mayoría, que nada entiende, ¿es que no sufrirá algún daño? Crit. - ¿Cómo no?”. (Platón: *Critón*, 47c).

³⁸³ Cfr. *Vit. Beat.*, 26, 4-5.

³⁸⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 26, 5-27, 1.

³⁸⁵ Cfr. *Vit. Beat.*, 27, 1-2.

Así, Sócrates incita a sus agresores a atacarlo, pues dice ser tan resistente e invencible que al intentar lastimarlo, sus agresores sólo lograrán lastimarse a sí mismos. Les recomienda que mejor busquen materia más blanda para agredir, y les aconseja fijarse en sus propios errores antes que en los ajenos, pues piensa que ellos están peor que él.³⁸⁶

Sócrates se dirige a los necios respecto a sus vicios o males:

Esto vosotros no lo entendéis y presentáis un aspecto impropio de vuestra suerte, como tantos cuya casa, mientras están sentados en el circo o en el teatro, está ya de luto y no les han notificado la desgracia. Yo, en cambio, oteando desde lo alto, veo qué borrascas os amenazan con reventar dentro de poco sus nubarrones, o cuáles, ya vecinas, se han aproximado bien cerca para arrebatáros a vosotros y vuestros bienes. (*Vit. Beat.*, 28, 1)

Sócrates les dice a los necios que serían dichosos inclusive si logaran imitar los defectos del mismo Sócrates. Les recomienda examinar sus propios males, pues dice que al estar fijándose en los males ajenos, no son conscientes de los propios, los cuales Sócrates afirma poder ver desde la alta posición en que se encuentra.³⁸⁷

Séneca termina este diálogo poniendo en boca de Sócrates las siguientes palabras que dirige hacia los necios: “¿Para qué más? ¿Acaso en este mismo momento, aunque no lo notáis casi, no sacude un torbellino vuestros espíritus y los envuelve mientras rehúyen y buscan lo mismo, y tan pronto alzándolos a lo alto, tan pronto arrojándolos a

³⁸⁶ Sócrates usa la siguiente analogía: “Esto es igual que si uno al que decora una sarna repugnante se ríe de las pecas y verrugas de unos cuerpos hermosísimos”. (*Vit. Beat.*, 27, 4). Cfr. *Vit. Beat.*, 27, 3-4.

³⁸⁷ Cfr. *Vit. Beat.*, 28, 1.

las profundidades ***?”.³⁸⁸ Es decir, Sócrates exhorta a los necios a voltear a ver su interior para reconocer sus propios defectos.

En resumen, en este subcapítulo podemos ver que las riquezas no son propiamente un requisito para la felicidad, pero éstas hacen posible la práctica de más virtudes, y de virtudes más tranquilas. Además, Séneca puntualiza que seguir a la naturaleza implica practicar la liberalidad, virtud que sólo es posible en la riqueza.

Ahora bien, es cierto que en muchos pasajes de las *Epístolas morales a Lucilio*, Séneca postula que las riquezas no son bienes. Tomemos como ejemplo estos dos:

“El bien no surge del mal; ahora bien, las riquezas surgen de la avaricia³⁸⁹, luego las riquezas no constituyen un bien”. (*Epís.* 87, 22)

“Las cosas que no infunden en el alma grandeza, ni confianza, ni seguridad no son bienes; es así que las riquezas, la buena salud y otras ventajas similares a éstas no procuran ninguno de los efectos mencionados, luego no son bienes”. (*Epís.* 87, 35)

Es decir, las riquezas no son bienes, porque pueden surgir de acciones malas, y porque no infunden bienes en el alma.

Pero en otros pasajes, Séneca acepta la posesión de riquezas, pues afirma que éstas no contribuyen por sí mismas a la felicidad o a la infelicidad. Lo que contribuye a la felicidad es la actitud interior que consiste en no generar apego a las riquezas sabiendo que son perecederas y que en cualquier momento se pueden terminar:

“Ningún otro es digno de un dios sino quien desdeñó las riquezas; su posesión no te la prohíbo, mas quiero que las poseas sin temor; y esto

³⁸⁸ “Sin solución de continuidad los manuscritos prosiguen con el texto de *Ocio*; la división correcta quedo establecida ya desde la primera edición de Lipsio (cf. Introducción 4.2)”. (*Vit. Beat.*, 28, 1, nota al pie).

³⁸⁹ Séneca aclara más adelante que se refiere a los casos en los que la riqueza se obtiene por medio del sacrilegio y el hurto.

lo conseguirás únicamente si te persuades de que aun sin ellas puedes vivir feliz, si las contemplas siempre como perecederas". (*Epís.* 18, 12)

Hombres buenos y felices son quienes practican la virtud, independientemente de la riqueza que posean. Pues la felicidad consiste en la virtud, y la virtud es la misma, sin importar las condiciones exteriores de la persona virtuosa.

En palabras de Séneca:

¡Ea, pues!, presenta de un lado a un hombre honesto que abunda en riquezas y de otro al que nada posee, sino que todo lo lleva en su interior: ambos serán hombres de bien, aunque gocen de diversa fortuna. Un mismo criterio es válido, como dije, para las cosas como para los hombres: igualmente loable es la virtud que anida en un cuerpo vigoroso y ágil, que la del enfermizo y postrado. (*Epís.* 66, 22)

Séneca postula que las riquezas son indiferentes tanto en las *Epístolas* como en *De Vita Beata*. Sin embargo, en *De Vita Beata* defiende la posesión de las riquezas como indiferentes preferidos, argumentando que éstas nos permiten la práctica de más virtudes y de virtudes más tranquilas:

"¿Qué duda cabe, además, de que un hombre sabio tiene mayores ocasiones de desarrollar su espíritu en la riqueza que en la pobreza, ya que en ésta la única clase de virtud es no doblegarse ni humillarse, en las riquezas la medida, la generosidad, el esmero, la disposición, la grandiosidad tienen amplio campo?" (*Vit. Beat.*, 22, 1)

Séneca arguye que la pobreza lleva a la práctica de virtudes que implican lucha, como: "la paciencia, la fortaleza, la perseverancia, y cualquier otra virtud que se enfrenta a la adversidad". (*Vit. Beat.*, 25, 6) Mientras que la riqueza permite la práctica de virtudes que sólo implican freno y son más tranquilas, como: "la generosidad, la templanza, la mansedumbre". (*Vit. Beat.*, 25, 7)

3.8 Conclusión del capítulo

En conclusión, podemos decir que para Séneca la felicidad es vivir conforme a la naturaleza. Esta definición de felicidad incluye a las demás. Pues como ya vimos, la naturaleza humana es principalmente racional. Por lo tanto, para el ser humano adecuarse a la naturaleza significará guiarse por su razón y perfeccionarla. Y las distintas perfecciones a las que podemos aspirar son llamadas virtudes. Aunque en última instancia, la virtud es una sola, pues la virtud es armonía, y si se tiene una virtud se tienen todas. Así, vemos claramente cómo los elementos clave de la felicidad (naturaleza, razón y virtud) se coimplican. Y seguir a la razón a la vez implica que no se deseará ni se temerá nada, pues nos daremos cuenta que muchos de nuestros temores y deseos son irracionales o ficticios.

Séneca aclara que la felicidad no está en los placeres, porque la felicidad es el bien sumo, y como bien sumo, no necesita que se le añada nada, es buena por sí misma. Mientras que el placer no es un bien en sí mismo, porque puede ir acompañado de vicios; además no es un bien estable y permanente, es efímero y nos puede llevar al sufrimiento.

La felicidad es vivir de acuerdo a la naturaleza. ¿Por qué? Porque Séneca entiende a la felicidad como un estado de serenidad perpetuo que sólo se logra cuando nuestra razón está en armonía con la razón que ordena a la naturaleza o cosmos. La felicidad se identifica con la virtud, porque precisamente la virtud es armonía entre la razón individual y la racionalidad de la naturaleza. Al estar en armonía con la naturaleza, automáticamente aceptarás todo lo que sucede como algo natural. La virtud es el bien supremo porque es la única cosa que es buena por sí misma, a diferencia del placer, que puede ser bueno o malo, al estar acompañado de virtud o de vicio.

A Séneca se le reprocha que existe cierta contradicción entre su predicación y sus acciones, principalmente por su posesión de riquezas. Pero éste responde que, a través de sus escritos, defiende un ideal que él mismo está en el camino de alcanzar. Por eso no se considera a sí mismo un sabio, sino alguien en camino a la sabiduría, un filósofo. Y dice que esto es lo que normalmente hacen los filósofos: presentarnos un ideal de vida, lo cual no significa que ellos mismos representen ese ideal, pero seguramente estarán más cerca de alcanzarlo que el resto de la humanidad. Además, afirma que normalmente quienes critican los escasos defectos de los filósofos son personas llenas de defectos que se concentran en los defectos ajenos para no reparar en los suyos.

Séneca es criticado por poseer riquezas y al mismo tiempo afirmar que debemos despreciarlas. Ante esta acusación responde que con 'despreciar' no se refiere a no poseerlas, sino a no considerarlas el bien supremo y a no darles importancia. Alega que el bien supremo radica en la virtud, la cual puede ser practicada tanto en condiciones de riqueza como en condiciones de pobreza. Pero acepta que la riqueza es preferible, pues nos permite la práctica de más virtudes.

Conclusión

Me gustaría sintetizar las conclusiones generales a las que llegué con mi estudio en estos cinco puntos:

1. Consideraciones generales sobre la teoría ortodoxa estoica de la felicidad

A partir de este estudio se tuvieron varios hallazgos. Al analizar el capítulo primero podemos notar que la teoría ortodoxa estoica de la felicidad, en estricto sentido, no es una teoría unitaria. Pues aunque varios estoicos concuerdan en las tesis básicas, cada uno introduce diferentes matices y distinciones, por lo que resulta difícil agruparlos a todos dentro del mismo bloque.

Además, no contamos con obras completas de los estoicos antiguos y medios. Lo único con lo que contamos son fragmentos. Sin lugar a dudas conocer estos fragmentos es indispensable para interpretar a Séneca correctamente, pero tal vez resultaría más fácil interpretar a los estoicos antiguos desde Séneca y no al revés, pues sí contamos con sus obras completas y éste no se detiene en distinciones teóricas, sino que nos proporciona una mirada más global y simple del estoicismo. Aunque debemos tener en cuenta que Séneca mezcla la filosofía estoica con el pensamiento de filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles y Epicuro.

En el primer capítulo se realizó una breve semblanza de la teoría estoica ortodoxa de la felicidad. Y se mostró que los estoicos fundamentan su teoría de la felicidad en su ontología, y se concentran en hacer distinciones terminológicas sutiles, dedicando más atención a la teoría que a la práctica.

El concepto de la felicidad de estos autores descansa en su psicología de la acción, pues a la pregunta ¿cómo es posible que alguien desee no un objeto concreto, sino un predicado o incorpóreo?, contestan que mientras el asentimiento se da ante una proposición, el impulso se da ante el predicado incluido en la proposición a la cual ya se ha asentido.

Es decir, en última instancia, nadie ‘desea la bebida’, sino ‘beber la bebida’. Por lo tanto, nadie desea la felicidad, sino ser feliz.

Parece que todos los estoicos concuerdan en que la felicidad consiste en ‘vivir de acuerdo con la naturaleza’. Y ya que la naturaleza de los seres humanos es racional, nuestra felicidad consiste en perfeccionar nuestra razón hasta lograr una vida completamente guiada por ella. Pero se pierden en distinciones, pues mientras para Crisipo vivir en concordancia con la naturaleza significa vivir de acuerdo con la propia razón como con la del todo, para Cleantes sólo debemos seguir a la razón o naturaleza universal.

La discusión liderada por Julia Annas resultó particularmente importante. Annas argumenta que resulta problemático que nuestras acciones sean guiadas por la razón o naturaleza cósmica, pues atenta contra la autonomía del sujeto el que se deje guiar por algo externo. Aunque Annas no toma en cuenta que para Crisipo nuestra naturaleza individual forma parte de la naturaleza universal, pues las ‘razones seminales’ (*lógoi spermatikoí*) son la forma de intervención divina en la materia. A mi entender, debería investigarse más este debate.

Otra discusión terminológica es la que se da en Diógenes de Babilonia acerca de los indiferentes (*adiáphora*). Pues mientras que para el estoicismo ortodoxo los indiferentes son neutrales, para Diógenes, los ‘indiferentes preferidos por naturaleza’ son bienes.

Se llegó a la conclusión de que, aunque existen muchos significados de razón (*lógos*) dentro del estoicismo, como: una función de la parte rectora del alma (*tò hegemonikón*), un conjunto de conceptos, un argumento compuesto por premisas y conclusión, etc., el significado primordial es el de razón como ‘principio activo racional administrador del cosmos’.

Es claro que vivir virtuosamente se identifica con vivir según la naturaleza universal, que en última instancia es dios, es decir, debemos actuar de acuerdo con lo que la divinidad quiere de nosotros. Según Crisipo, esta ley universal no es un código legal, sino una disposición

racional, es la recta razón (*recta ratio*) del virtuoso o sabio estoico. Esta ley universal nos dice cómo debe ser el carácter del virtuoso.

Gisela Striker argumenta que ‘vivir según razón’ y ‘vivir según naturaleza’ se identifican, porque la verdad se identifica con la naturaleza. Por lo tanto, vivir según la razón es vivir descubriendo la naturaleza.

Por lo tanto, el agente debe entender lo que Zeus desea, es decir, debe saber teología. Y además debe saber física, porque dios se identifica con el cosmos. Entonces, claramente, para los estoicos ortodoxos es necesario el conocimiento teórico de estos campos del saber para alcanzar la felicidad.

2. Influencia aristotélica en la teoría estoica de la felicidad

En primera instancia se investigó sobre la teoría de la felicidad estoica debido a su aparente diferencia con la teoría aristotélica de la felicidad, pero podemos notar que en realidad tiene mucha influencia de ella. En primer lugar, porque ambas parten de la misma noción de fin último como “aquello en vistas de lo cual las demás cosas son hechas pero ello no es hecho en vistas de nada más” (cf. Aristóteles, EN, 1094a18-22; 1095a14-20). Tanto Aristóteles como los estoicos concuerdan en que este fin último es la felicidad, y la entienden no como un estado psicológico pasajero ni como simple alegría, sino como un estado permanente, una actividad que debe realizarse a lo largo de toda la vida.

Al parecer, la distinción entre felicidad como meta (*skopós*) y alcanzar la felicidad como fin (*télos*) no existía en Aristóteles, pues éste identificaba fin y meta.³⁹⁰ Los estoicos basan esta distinción en una diferencia ontológica entre cuerpo e incorpóreo. El cuerpo es un nombre, como ‘felicidad’, mientras que el incorpóreo es un verbo o

³⁹⁰ Pues hay dos cosas en las que está el bien para todos: una consiste en poner correctamente **la meta y el fin** de las acciones, y otra en encontrar las acciones que conducen a ese fin. (Aristóteles: *Política*, 1331B, 13, 2).

predicado, como 'ser feliz'. Por lo tanto, el fin último es un incorpóreo, es una actividad. El fin último, lo verdaderamente decisivo es 'ser feliz' y no 'la felicidad'.

Para Aristóteles el fin último también es una actividad, que puede consistir o en la vida contemplativa o en la vida política. Herilo concuerda con una de las nociones de felicidad de Aristóteles, pues afirma que la felicidad consiste en el conocimiento, es decir, en vivir considerando la totalidad de las cosas. Y también parece retomar la noción aristotélica de *proaíresis*, al decir que la primera tendencia instintiva del hombre, antes de la tendencia a usar su facultad racional, es pensar su vida como un todo. Aunque es clara la diferencia de Aristóteles con Aristón, para quien existe la misma felicidad, sin importar si se está en un estado de perfecta salud o en un estado de grave enfermedad.

Parecería que los estoicos siguen hasta cierto punto a la tradición, pero como ya se vio, por ejemplo, con la distinción entre corpóreo e incorpóreo, éstos parten de una ontología muy diferente a la aristotélica.

3. Coherencia entre la teoría y la práctica en Séneca

En el capítulo segundo se cumplió el propósito de dar una visión de conjunto sobre la vida de Séneca y su pensamiento, para así lograr entender por qué Séneca simplifica la teoría estoica de la felicidad para orientarla aún más hacia la práctica.

Uno de los hallazgos en este capítulo fue que la filosofía de Séneca está íntimamente ligada con su vida. Él plantea una felicidad totalmente desvinculada de los bienes externos y del cuerpo, porque vivió en condiciones desfavorables: padeció enfermedades a lo largo de su vida y sufrió bajo el yugo de Nerón.

Durante su vida Séneca padeció de tuberculosis pulmonar, asma, neurosis de convalecencia, enfermedades oftálmicas y gota o artritis reumatoides. Séneca padeció las dos últimas los últimos años de su

vida, pero desde su adolescencia sufrió de tuberculosis pulmonar y asma. Resulta claro entonces por qué Séneca se adhiere a los estoicos al decir que la felicidad consiste en el perfeccionamiento de la razón, dejando de lado al cuerpo.

Otro suceso que afectó gravemente a Séneca es haber trabajado para Nerón durante quince años. Empezó siendo su preceptor para convertirse en su consejero, amigo y asesor oficial.

Séneca fue preceptor de Nerón desde que éste tenía doce años, y Nerón subió al poder a los diecisiete años de forma deshonesta, pues su madre, Agripina, planeó su ascenso, y un mes después, el hermanastro de Nerón fue envenenado. A pesar de la forma deshonesta en que éste ascendió al poder, Séneca confiaba en que Nerón terminaría con la mala racha de gobiernos corruptos.

Pero en el año 59, Séneca se dio cuenta de que Nerón perpetuaría esta corrupción, cuando éste pidió ayuda a Séneca y a Burro (prefecto pretorial) para asesinar a su madre, con el pretexto de que ésta lo había intentado asesinar, y que planeaba un levantamiento popular y otro intento de asesinato.

Ambos se negaron a ayudar a Nerón, pero Séneca realizó un discurso imperial para justificar la muerte de Agripina, suceso del cual se arrepintió. Séneca se dio cuenta de que ya no era leal a sí mismo ni a Nerón, así que abandonó su puesto de senador y deseaba retirarse para dedicarse a la filosofía, pero Nerón le negó el retiro.

En el año 65 surgió el rumor de que nobles, senadores y oficiales de la guardia planeaban asesinar a Nerón. El líder del movimiento era Pisón, pero Séneca fue señalado como culpable, por lo que Nerón mandó interrogarlo. Séneca negó la acusación, pero se mostró imperturbable y tranquilo. Nerón fue informado sobre esta reacción y la tomó como una señal de culpa, así que le mandó orden de suicidio.

Séneca respondió a la orden con serenidad, se cortó las venas junto con su esposa Pompeya Paulina, pero como su muerte estaba aconteciendo

demasiado lenta y dolorosamente, tomó cicuta y un baño caliente. Así, murió a los sesenta y cuatro años, en el año 65 d.C.

El que Séneca fuera obligado a trabajar para Nerón durante algún tiempo y fuera forzado a suicidarse, explica en parte por qué sostuvo una teoría de la felicidad desapegada de los bienes externos, basada sobre todo en el perfeccionamiento de la razón y en la virtud. Pues afirmaba que incluso en medio de la esclavitud era posible la felicidad, una felicidad entendida como serenidad, desapego de las pasiones y de los bienes externos.

En cuanto al pensamiento de Séneca, se llegó a la conclusión de que es de raíz estoica, pero se centra sobre todo en la ética, dejando de lado la física y la lógica, y con ellas, muchas distinciones terminológicas. Pues para Séneca, el objetivo de la filosofía es ayudar al hombre a conseguir la virtud.

Además, Séneca tiene influencia de otros filósofos, como Sócrates, Platón, Aristóteles³⁹¹, Epicuro, Zenón de Citio, Crisipo, Cleantes, Panecio y Posidonio. De éstos retoma algunas teorías para tratar de ampliar su pensamiento y aplicarlo a sus circunstancias. Pero afirma que pretende crear su propia filosofía y no se somete a ninguna autoridad.

El propósito de las obras de Séneca no es proporcionar conocimientos, no busca educar cuantitativamente, sino cualitativamente. Quiere modificar el espíritu para que el sujeto cambie su visión de la moralidad y su manera de actuar. Su objetivo es que el lector practique la virtud, antes que comprenderla. Y aunque se basa en el sistema especulativo estoico, no hace explícita la ontología que hay detrás de sus preceptos morales, por lo cual es difícil analizar teóricamente su pensamiento.

Las sentencias de Séneca nos incitan a esforzarnos para alcanzar la virtud, nos incitan a actuar más que a comprender. Séneca nos explica

³⁹¹ Su conocimiento sobre la filosofía de Aristóteles se ve expresamente en *Epís.* 85, 2-4.

que el mal está en el interior de cada persona, no en el exterior; y que debemos vivir esforzándonos para superar nuestras debilidades y perfeccionarnos. Para conseguirlo, recomienda seguir el testimonio de los antiguos e imitar a los virtuosos.

Es claro entonces por qué Séneca distingue entre sabiduría y filosofía. La sabiduría es la consecución efectiva del fin último, mientras que la filosofía es la búsqueda de este bien. La acción del sabio es perfecta e inmediata, pues en él la virtud se ha convertido en un hábito, mientras que el filósofo aún necesita reflexionar para lograr la acción perfecta. La sabiduría nos dice que la felicidad sólo se puede conseguir por medio de la virtud, que es una actitud del alma, y no se reduce a conocimiento teórico.

Con la siguiente frase: “Lo que fue filosofía se ha convertido en filología” (*Epís.*, 108, 23), Séneca se manifiesta en contra de los filósofos que terminan convirtiéndose en filólogos o gramáticos, pues dice que la tarea del filósofo es proporcionar máximas para alcanzar la felicidad que se puedan traducir en acciones, y no discutir sobre sutilezas terminológicas o ensayar sofismas y silogismos para agudizar el ingenio. Estos filósofos se terminan concentrando en los términos y no en los problemas mismos.

“Mas tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia” (*Epís.*, 108, 23). Séneca critica a quienes se preocupan más por la teoría, descuidando la práctica. Esta crítica es claramente aplicable a los estoicos ortodoxos.

Para Séneca el único saber válido es el que se traduce en acciones. Lo importante es que la felicidad se realice y no que se tenga mucha información sobre ella. Es más importante cultivar el espíritu que la inteligencia. Para alcanzar la virtud perfecta o felicidad se necesita esfuerzo constante, sabiduría y además, se necesita que Dios se instale en el interior del alma.

Aunque en esta tesis no se trató el tema de Dios, me parece que sería importante tratarlo en una investigación posterior, pues en las obras estudiadas no queda claro qué significa Dios para Séneca. A veces se refiere a un solo Dios y a veces a muchos dioses. A veces parece que este Dios es personal y actúa providentemente, pero también parece que se identifica con la naturaleza. Es un cabo suelto que en el presente trabajo no aclaro, porque no constituye un tema central de mi tesis.

A partir del análisis del pensamiento de Séneca, resulta claro que para éste es más importante la acción que el conocimiento, pues el verdadero conocimiento implica acción. De esta manera se explica que Séneca haya reducido la teoría de la felicidad estoica a una serie de preceptos, máximas y descripciones en *De Vita Beata*, dejando de lado las distinciones terminológicas y la ontología estoica que hay detrás.

A pesar de que Séneca parece centrarse en la práctica, sí existe una fundamentación teórica de la felicidad sobre todo en la *Epístola 124*, en la que su argumento nos hace recordar el argumento aristotélico del *érgon*.

Su argumento en la *Epístola 124* es el siguiente: 1. Cuando una cosa perfecciona el bien propio de su naturaleza, alcanza la felicidad. 2. El bien propio del hombre es la razón. 3. Cuando el hombre perfecciona su razón, alcanza la felicidad. 4. La razón perfeccionada se llama virtud. 5. Cuando un hombre practica la virtud, alcanza la felicidad.

Para Séneca, actuar virtuosamente consiste en saber qué desear y qué evitar y darle a las cosas su justo valor de acuerdo con la naturaleza. La virtud es cierta unidad del alma, que se logra al perfeccionar nuestra razón, y quien perfecciona su razón puede llegar a asemejarse con la naturaleza universal que es Dios o la razón universal. Esta afirmación nos recuerda a la teoría de Crisipo sobre la felicidad como una unidad entre la razón individual y la cósmica.

4. La teoría de la felicidad en *De Vita Beata* de Séneca

En el tercer capítulo se mostró cómo Séneca en *De Vita Beata* realiza una simplificación orientada a la práctica de los problemas teóricos que presenta la felicidad estoica, y se explicó en qué consiste la felicidad para Séneca en esta obra.

El primer indicio de esta simplificación es que comienza a definir la felicidad por medio de una descripción de sus consecuencias prácticas.

Séneca afirma que la felicidad consiste en conformarse con la naturaleza, y que las consecuencias prácticas de una vida feliz conforme a la naturaleza son que la mente debe estar: 1. cuerda, 2. debe ser enérgica, 3. apasionada, 4. perfectamente paciente, 5. adaptarse a las circunstancias, 6. ser escrupulosa, 7. no angustiarse, 8. y estar atenta a los distintos factores que conforman la vida, 9. pero sin asombrarse por ninguno. 10. Y por último, la mente debe poder servirse de los dones de la naturaleza sin depender de ellos.³⁹²

Que Séneca postule una mente apasionada como requisito para conseguir una vida feliz es incompatible con la *apátheia* o impassibilidad postulada en las *Epístolas a Lucilio* y en *Sobre la ira*. Es una incompatibilidad que no se logra explicar.

Séneca da varias definiciones de felicidad, pero en resumen, se puede decir que la felicidad consiste en: conformarse a la naturaleza, guiarse por la virtud, seguir a la razón, no desear ni temer nada, y servirse de los placeres teniendo siempre a la virtud como guía. Y aunque las riquezas no son un elemento de la felicidad, éstas son preferibles, porque nos empujan a practicar la liberalidad.

Cabe resaltar que todas sus definiciones son verbos, implican acciones. Aquí se nota una simplificación orientada a la práctica de los problemas teóricos de la felicidad estoica. Aunque se podría decir, que

³⁹² Cfr. *Vit. Beat.*, 3, 2-4.

en última instancia, está tomando el sentido de felicidad como fin (*télos*), lo cual explica que se esté refiriendo a incorpóreos o verbos.

Después de haber explicado qué es la felicidad y sus consecuencias prácticas, Séneca se aboca a explicar la relación de la felicidad con el placer, con la naturaleza, y con la virtud, para después contestar a dos acusaciones: contra la aparente contradicción entre su predicación y su acción, y contra su posesión de riquezas.

En el tema del placer, Séneca se opone a Epicuro, pues niega que placer y virtud se coimpliquen, porque tenemos la experiencia de cosas placenteras pero viciosas y cosas virtuosas pero dolorosas.

Niega que el placer sea el bien supremo, pues éste por definición debe ser inmortal y no debe cambiar, y el placer es efímero, siempre está en movimiento. Porque es verdad que no podemos experimentar el mismo placer por mucho tiempo. Por ejemplo, después de comer algunos chocolates, nos hartamos del sabor tan dulce y no podemos seguir comiendo más, e inclusive esto después nos puede causar dolor. Mientras que el bien supremo debe ser inmortal, pues una mente recta no tiene ninguna razón para cambiar su vida, porque es perfecta. Por lo tanto, el bien supremo no puede ser el placer.

En cuanto a la relación de la felicidad con la naturaleza, Séneca explica que la felicidad consiste en vivir conforme a la naturaleza. Y da el siguiente argumento: 1. Nuestra guía para la felicidad es la recta y buena voluntad. 2. La recta y buena voluntad se fundamenta en la razón. 3. La razón se atiene a la naturaleza. 4. Nuestra guía para la felicidad es la naturaleza.

Y después enlista las consecuencias prácticas de vivir conforme a la naturaleza: 1. conservar con esmero y sin miedo las dotes de nuestro cuerpo y de nuestro temperamento, 2. no ser esclavos de las cosas ajenas, por ejemplo, de las cosas placenteras para el cuerpo, pues debemos experimentarlas pero sólo en cuanto sean útiles al alma. 3. Que el hombre sea incorruptible a lo extraño. 4. Que nuestra confianza se fundamente en el saber con constancia y que no cambiemos de

resoluciones. 5. Que la razón, cuando estimulada por los sentidos, se haya desplazado al exterior, después se vuelva sobre sí misma y sea dueña de sus sensaciones.³⁹³

Aquí Séneca no se ocupa en distinguir si se refiere a la naturaleza universal o a la propia naturaleza, como sí lo hacían los estoicos antiguos. Pero me parece que sigue a Crisipo, quien afirma que vivir en concordancia con la naturaleza significa que la naturaleza individual se adecúa a la naturaleza cósmica. Es decir, para Séneca, como para Crisipo, la felicidad consiste en actuar en consonancia con la voluntad del rector del universo y con la divinidad dentro de nosotros, ya que nuestras naturalezas individuales forman parte de la naturaleza universal.

Sobre la relación de la felicidad con la virtud, Séneca aclara que no es que busquemos la virtud para obtener placer, sino que éste se da por añadidura. El bien supremo no puede ser el placer, pues el bien supremo no puede ser aquel al que le falta un vigilante para ser un bien. La virtud debe gobernar al placer para que éste sea bueno, porque si no nosotros seremos gobernados por el placer, y por lo tanto, también seremos gobernados por el dolor.

Quien toma al placer como bien supremo, termina siendo su esclavo. Además, debemos recordar que la virtud no se identifica con el placer, porque existen placeres no virtuosos, y el placer que sí proviene de la virtud no forma parte de ésta, sino que es su conclusión.

La virtud consiste en seguir a la naturaleza, porque de todas formas estamos determinados por ella, entonces, es mejor seguirla a ser arrastrado por ella. Por lo tanto, no debemos preocuparnos por las cosas que no dependen de nosotros.

Por último, Séneca se defiende de dos acusaciones: contra la contradicción entre su predicación y su acción, y contra su posesión de riquezas.

³⁹³ Cfr. *Vit. Beat.*, 8, 2-5.

A la primera acusación, Séneca responde que al hablar de la virtud, no se refiere a sus propias virtudes, mientras que cuando habla de los vicios sí se refiere a los suyos, pues sabe que no ha alcanzado la virtud aún, pero está en camino de conseguirla.

Afirma que varios filósofos no viven de acuerdo a su doctrina, como Diodoro, filósofo epicúreo que se quitó la vida, cuando para los epicúreos la vida es un bien irrepetible, pues no creen en la vida después de la muerte.³⁹⁴ Lo que sucede es que todos ellos nos dicen cómo se ha de vivir, y no cómo viven ellos. Afirma que no es raro que no practiquen lo que predicán, pues las conductas que predicán muchas veces rebasan las capacidades humanas.

A la segunda acusación, Séneca responde que no está mal poseer riquezas, siempre y cuando su posesión o pérdida no nos afecte o angustie. El sabio no ama las riquezas, pero las prefiere, porque si las modera, puede usarlas para desarrollar virtudes. Pues en la riqueza se pueden desarrollar más virtudes que en la pobreza. En la riqueza se pueden desarrollar la mesura, la generosidad, el esmero, la disposición y la grandiosidad.

Séneca no distingue explícitamente, como los estoicos ortodoxos, entre indiferentes (*adiáphora*) preferibles (*proegména*) y rechazables (*apoproegména*), pero podemos ver reflejada esta distinción en su teoría cuando dice que si las riquezas desaparecen no dañan la felicidad, pero sí añaden algo: la posibilidad de practicar más virtudes.

Las riquezas no son un bien porque no nos hacen buenos, pero son útiles, dignas y nos proporcionan muchas comodidades. Aun así, Séneca reconoce que aunque viviera en la pobreza, no por eso sería más desdichado.

Por último, Séneca recomienda a quienes lo critican que examinen sus propios males, pues al concentrarse en los males ajenos, pierden de vista los propios.

³⁹⁴ Cfr. *Vit. Beat.*, 19, 1.

5. Radicalización senequista del carácter práctico de la teoría de la felicidad estoica en *De Vita Beata*

A partir de la investigación realizada en estos tres capítulos se puede concluir que Séneca realiza una radicalización del carácter práctico de la teoría de la felicidad estoica, haciéndola más ligera y económica, porque para él es más importante el logro de la felicidad mediante la práctica de las virtudes que su conocimiento teórico. Para llegar a esta conclusión me baso exclusivamente en su teoría de la felicidad expuesta en *De Vita Beata*.

El objetivo de Séneca en *De Vita Beata* es eminentemente práctico. No se ocupa de distinciones teóricas. Presenta varias definiciones de felicidad, nos presenta sus consecuencias prácticas y nos exhorta a seguir el camino de la virtud. Aclara la relación de la felicidad con el placer, la virtud y la naturaleza, argumentando que la felicidad consiste en seguir a la naturaleza y lograr que la virtud rija a los placeres. Además, clarifica que él mismo se halla en el camino hacia la virtud, reconoce que aún tiene vicios por superar, y que poseer riquezas no es malo, lo malo es apegarse a ellas.

A partir de todos estos hallazgos, parece que en Séneca realmente no hay originalidad teórica. Pues me parece que aunque no lo hace explícito, detrás de sus posturas se encuentra la ontología estoica y algunos argumentos aristotélicos. La originalidad de Séneca consiste en reducir la teoría al mínimo para expresarse de manera sencilla con el objetivo de mover al lector a la acción virtuosa. Es una simplificación de los problemas teóricos orientada a la práctica.

Y creo que Séneca tiene razones para hacer esto, pues el conocimiento de las teorías éticas no necesariamente implica que se alcance la felicidad. Muchas veces vemos que existen campesinos, que pueden desconocer estas teorías, pero son más felices, en el sentido de que viven con más serenidad que algunos intelectuales o filósofos morales. Es decir, parece que no se necesita mucho conocimiento teórico para alcanzar la felicidad, lo que se necesita es practicarla.

La ética es un saber práctico, su objetivo es que los hombres sean virtuosos. Por lo tanto, la dimensión teórica de la ética se debe subordinar a la práctica. Y esto ya lo decía Aristóteles en *Ética eudemia*, I, 3, 1215a 8ss: "Es oportuno, por lo demás, no pasar por alto el fin a que principalmente debe estar dirigido todo este estudio, o sea los medios que hacen posible la participación en una vida buena y bella".

Lo cual no quiere decir que no se deba argumentar en ética, porque aunque un buen argumento ético no nos mueve necesariamente a la acción, es más fácil que el ser humano se sobreponga a sus pasiones si tiene razones para hacerlo.³⁹⁵ Y Séneca sí argumenta, sí da razones para actuar virtuosamente, pero hace una reducción de la teoría estoica, al deshacerse de las distinciones terminológicas y de razonamientos complejos y áridos. Los argumentos de Séneca son de fácil comprensión y persuasivos. Y el que los argumentos sean eficaces parece ser lo más importante para la consecución efectiva de la felicidad.

Por último, debo decir que creo que la filosofía estoica nos invita a seguir reflexionando sobre el concepto de felicidad y las condiciones para que ésta sea posible. El presente estudio podría abrir camino para nuevas líneas de investigación, como la relación que existe entre el pensamiento de Séneca y el de Aristóteles en torno a la felicidad.

³⁹⁵ Cfr. Zagal, Héctor: "¿Vale la pena argumentar en Ética? Amistad, creencia y retórica en Aristóteles", *Tópicos*, Universidad Panamericana, Núm. 28, 2005, P. 163-163.

Bibliografía primaria

Annas, Julia: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Aristóteles: *Ética nicomáquea; Ética eudemia*, Lledó, Emilio (introd.), Pallí Bonet, Julio (trad. y notas), Gredos, Madrid, 1998.

Aristóteles: *Política*, García Valdés, Manuela (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1988.

Boeri, Marcelo D. y Salles, Ricardo: *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Alemania, 2014.

Boeri, Marcelo: *Los estoicos antiguos*, Boeri, Marcelo (trad.), Universitaria, Santiago de Chile, Chile, 2004.

Grimal, Pierre: *Séneca*, Terré, Jordi (trad.) Gredos, Madrid, 2013.

Inwood, Brad: *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, Oxford University Press, New York, 2005.

Séneca: *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucilio*, Díaz Torres, Juan Manuel (estudio introductorio), Mariné Isidro, Juan (trad. y notas de *Consolaciones* y *Diálogos*), Roca, Meliá, Ismael (trad. y notas de *Epístolas morales a Lucilio*), Gredos, Madrid, 2013.

Séneca: *Epístolas morales a Lucilio I*, Roca Meliá, Ismael (intro., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1986.

Séneca: *Epístolas morales a Lucilio II*, Roca Meliá, Ismael (intro., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1989.

Bibliografía secundaria

Aristóteles: *Retórica*, Racionero, Quintín (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid, 1990.

Brun, Jean: *El estoicismo*, Blanco Regeuira, José (trad.), Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1997.

Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*, Gredos, Madrid, 1987.

Cicerón: *Disputas tuscultas*, Pimentel Álvarez, Julio (Intro., versión y notas), UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos, México, D.F., 1979.

Cicerón: *Los deberes*, Gredos, Madrid, 2014.

Cruz G., Jorge Iván: "Hombre-naturaleza: Búsqueda del bien (lectura desde el estoicismo en Séneca)", *Jurídicas*, no. 6, (julio-diciembre 2009): 140-146, <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3192090.pdf>.

Epicteto: *Disertaciones por Arriano*, Ortiz García, Paloma (trad., intro. y notas), Gredos, Madrid, 1993.

Epicuro: "Carta a Meneceo", Oyarzún R., Pablo (noticia, trad. y notas), *Onomazein* 4 (1999), p. 403-425.

Galeno: *Sobre las facultades naturales: Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Gras Zaragoza, J. (trad.), Gredos, Madrid, 2003.

García-Borrón Moral, Juan C.: *Séneca y los estoicos: Una contribución al estudio del senequismo*, Gráficas Marina, Barcelona, 1956.

Guariglia, Osvaldo: "¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?", *Isegoría* 24, (2001), <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/612/613>.

Laercio, Diógenes: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, García Gual, Carlos (trad., intro. y notas), Alianza, Madrid, 2007.

Mangas Manjarrés, Julio: *Séneca o el poder de la cultura*, Debate, Madrid, 2001.

Marco Aurelio: *Meditaciones*, García Gual, Carlos (intro.), Bach Pellicer, Ramón (trad.), Gredos, Madrid, 1977.

Margot, Jean-Paul: "Soberano bien y felicidad", *Revista Philosophica* Vol. 33, (2008): p. 73-87.

Marías, Julián: *La felicidad humana*, Alianza, Madrid, 1987.

Persio: *Sátiras*, UNAM, México, D.F., 1977.

Platón: *Diálogos I, III IV, y V*, Lledó Iñigo, Emilio (intro.), Calonge Ruiz, E., Lledó Iñigo, E., y García Gual, C. (trad. y notas), Gredos, Madrid, 1985.³⁹⁶

Riesco, J.: "Dios en la moral de Séneca", *Helmántica*, no. 17, (1966): p. 49-75.

Séneca: "De la pobreza", *Los siete libros de Séneca*, Fernández Navarrete, Pedro (trad.), Imprenta de Don Benito Cano, Madrid, 1789.

Séneca: *Sobre los beneficios*, Fernández Navarrete, Pedro (trad.), InterClassica, Universidad de Murcia, Murcia, 2006.

Striker, G.: "The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, (1983): p. 145-167.

Striker, G.: *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1996.

Tácito, Cornelio: *Anales*, Moralejo, José L. (trad. y notas), Gredos, Madrid, 1980.

Villarino, Hernán: "Vivir según la naturaleza. El caso de Séneca y Epicuro", *Eikasia* 54, (enero 2014): p. 235-252, www.revistadefilosofia.org/54-15.pdf.

³⁹⁶ "Critón", "Eutifrón", y "Protágoras" en *Diálogos I*; "Fedón" en *Diálogos III*, "República" en *Diálogos IV*; "Teeteto" en *Diálogos V*.

Virgilio: *Bucólicas, Geórgicas*, Vidal, José Luis (intro.), De la Ascención Recio García, Tomás (notas), Gredos, Madrid, 2000.

Virgilio: *Eneida*, De Echave-Sustaeta, Javier (trad. y notas), Gredos, Madrid, 2000.

Wilson, Emily: *Séneca*, Cerdá, David (trad.), RIALP, Madrid, 2016.

Zagal, Héctor: “¿Vale la pena argumentar en Ética? Amistad, creencia y retórica en Aristóteles”, *Tópicos* no. 28, (2005): p. 159-190.

Zambrano, María: *El pensamiento vivo de Séneca*, Cátedra, Madrid, 1992.