

IRA Y SERENIDAD FILOSÓFICA

RUBÉN ANTONIO SÁNCHEZ *

I.

LA FUNCIÓN DE LA *LECTIO Inauguralis* consiste en dar comienzo oficial a las actividades académicas que nuestra facultad desarrolla a lo largo del semestre. Ahora bien, dicho comienzo posee la particularidad de no ser necesario en el sentido de que no tiene que existir para que las actividades usuales de la facultad de Filosofía se lleven a cabo o adquieran, por obra de dicho comienzo, un carácter específico. Sin embargo, esperamos la *Lectio Inauguralis*. Ahora bien, ante esto, podemos preguntarnos en qué radica la necesidad de un evento como este, es decir, si es tan contingente, ¿por qué no dejamos de hacerlo?, ¿por qué no deja de suceder de un tiempo para acá?, ¿por qué no deja de tener lugar entre nosotros?

Podrían proporcionarse diversas respuestas a ello: es el comienzo oficial del trabajo de la facultad, es un encuentro entre los miembros de ésta por fuera de las distinciones y separaciones de semestres y cursos que la práctica académica impone o, simplemente, es una formalidad institucional. Sin embargo, ninguna de estas respuestas muestra la necesidad esta *Lectio Inauguralis*. En efecto, ninguna de ellas indica por qué consideramos que este es un modo apropiado de

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

comenzar las actividades académicas del semestre en una Facultad de Filosofía. Si adherimos a cualquiera de las respuestas que acabamos de dar, la *Lectio* no tendría razón de ser pues otras actividades podrían cumplir de mejor modo la misión de dar inicio oficial a nuestras actividades, de propiciar el encuentro entre los miembros de la Facultad o tener un encuentro de carácter institucional. Guardando las obvias diferencias, una celebración de carácter religioso, un recreacionista o un grupo musical podrían cumplir, indudablemente mejor, tales cometidos. Sin embargo, nada de ello está ante nosotros. Necesitamos una respuesta más apropiada; una respuesta que nos diga por qué de este modo específico encuentran nuestras actividades filosóficas una ocasión apropiada para comenzar.

Permítaseme, en consonancia con lo anterior, arriesgar una respuesta posible. Dicha respuesta afirma que la actividad que tiene lugar esta tarde posee valor como comienzo en la medida en que en ella se llama la atención sobre una pretensión propia de la filosofía, a saber, interrogar, mediante prácticas tales como el leer, el escuchar, el escribir y el discutir, por los alcances y los límites de nuestro lenguaje. En efecto, la filosofía no es una actividad en la cual sólo se usa el lenguaje sino, más que eso, es una práctica en la que éste es puesto a prueba. Esto quiere decir que la filosofía no sólo se dedica a hacer uso del lenguaje sino que hace de él objeto explícito de su consideración a partir de un conjunto de procedimientos mediante los cuales lo confronta consigo mismo y con aquello que está irremediamente fuera de él. De ahí el carácter reflexivo y la dificultad inherentes a la actividad filosófica: vuelve sobre aquello que otros suponen y no pueden o no quieren dejar de suponer, a saber, la pretendida soberanía del lenguaje sustentada en la creencia de que éste es internamente consistente internamente y capaz, por dicha consistencia, de representar fidedignamente lo real. Wittgenstein dirá con respecto a esta suposición y la posición que la actividad filosófica toma ante ella lo siguiente:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre el y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia). El conflicto se vuelve insostenible; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.—Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso no

podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Vuelta al terreno áspero!¹..

Univocidad y representación son las dos pretensiones que la filosofía ha de examinar no para mostrar que ellas no sean posibles sino que ellas no constituyen el fundamento del lenguaje; para mostrar que son, antes que nada, efectos de superficie de complejos procesos gracias a los cuales aprendemos a vivir, con nuestras palabras, en un mundo que permanece silencioso. La filosofía vive, en consecuencia, en condición de incertidumbre; incertidumbre producida no por la incapacidad para ver y decir algo sino por un exceso de atención que nos deja perplejos en mil detalles irreducibles a una sentencia general que los sintetice. Al respecto dirá Clément Rosset: "una verdad filosófica posee un carácter esencialmente higiénico: no procura ninguna certidumbre, pero protege el organismo mental contra el conjunto de gérmenes portadores de ilusión y de locura"². Así, la actividad filosófica libera al lenguaje, haciéndolo retornar a sus diversos modos de funcionamiento, de todo aquello que lo ata a instancias eternas e inmutables; es, para decirlo de otro modo, una terapia contra la impulsión que nos lleva a buscar y defender un lenguaje que se presente como la clave definitiva de todo lo que somos y hacemos. La filosofía hace ver pluralidades, variaciones, matices, detalles que sólo una mirada miope pueda hacer reductibles entre sí o equivalentes; es una *ascesis* de la diversidad si por ello entendemos una práctica que capacita para ver muchas cosas donde otros ven siempre lo mismo; más precisamente, una terapia contra la excesiva confianza en las palabras y lo que ellas pretenden decir.

Esta terapia actúa, como lo hemos dicho, poniendo a prueba al lenguaje. Dicha puesta a prueba, no se entiende como una crítica al lenguaje efectivo llevada a cabo desde un presunto lenguaje último, reconciliado con la realidad y con la verdad, desde el cual todo hablar es enjuiciado. Se trata, en consecuencia, de producir un extrañamiento en nuestro lenguaje para reconducirlo hacia el azar a

1. WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1986. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. §107. P.121.

2. ROSSET, Clément, *El principio de crueldad*, Pre-Textos, Valencia, 1994. Traducción de Rafael del Hierro Oliva. P.43.

partir del cual ha surgido y al que vuelve no sin resistencia. La filosofía es el testigo de la lucha del lenguaje con el tiempo y no deja de recordarnos que sólo por ingenuidad se puede creer que aquel ha logrado una victoria definitiva frente a éste. Insistamos, más que doctrinaria, la práctica filosófica es una terapia contra los excesos producidos por la certidumbre. De nuevo, una demoledora observación de Rosset es bastante pertinente en este orden de ideas:

Un gran pensador siempre es uno de los más reservados en cuanto al valor de las verdades que sugiere, mientras que a un filósofo mediocre se le reconoce, entre otras cosas, por estar siempre convencido de la verdad de las necedades que enuncia³.

Cuando accedemos a la filosofía, olvidando su condición de práctica terapéutica que pone a prueba al lenguaje, ésta se torna un saber interesante en el sentido más peyorativo del término⁴. En efecto, se torna un saber que explora lo que los filósofos han dicho sepultando, de este modo, la capacidad transformadora los textos filosóficos. La filosofía, tal como la entendemos aquí –siguiendo las sugerencias de filósofos tales como Heidegger, Foucault y Deleuze–, es un práctica que transforma el pensamiento. Hacemos este énfasis porque a la base de la filosofía más que un saber se halla un *ethos*, un temple de ánimo –utilizando la expresión heideggeriana–, que le da su especificidad como actividad. La filosofía no se identifica tanto por los temas que trata como por el talante con el que los enfrenta y los elabora en el lenguaje.

Esto no quiere decir que la filosofía sea un trabajo que se limite a estudiar el comportamiento de las palabras por medio de otras palabras. La filosofía está en las palabras pero mira más allá de ellas; al recorrerlas, quiere encontrar las posibilidades y los límites de éstas. Cuando decimos que la filosofía trabaja sobre el lenguaje queremos afirmar que ella va hacia los límites de él con el propósito de establecer la manera como éste se conecta con instancias no lingüísticas; en particular, con el cuerpo. La filosofía, dicho de otro modo, inquiere por los diversos procedimientos gracias a los cuales

3. *Ibidem*, p.42.

4. Cfr. HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1951. Traducción de Haraldo Kahnemann. pp.9-17.

el lenguaje hace algo con el cuerpo. Ella logra su efecto cada vez que impugna la suposición según la cual el lenguaje y el cuerpo tienen una relación estable y definitiva; cada vez que reabre el juego entre el lenguaje y el cuerpo y produce, por las palabras, un efecto transformador sobre nuestro pensamiento⁵.

Ahora bien, son diversos los procedimientos que la filosofía utiliza contra la impulsión simplificadora del lenguaje: las argumentaciones minuciosas, las variaciones terminológicas, las acuñaciones lingüísticas, las etimologías, los experimentos conceptuales son, entre muchos otros, procedimientos gracias a los cuales la filosofía busca poner interrogantes sobre las evidencias no examinadas y sobre los excesos que ellas propician en diversos campos. Sin embargo, es necesario reconocer que han existido formas de hacer filosofía que han hecho explícita y persistente su pretensión de hacer un examen de ciertos males lingüísticos que están presentes en la consideración que los hombres hacen de su actuar; es decir, modos de hacer filosofía que han querido hacer terapia a las formas como los hombres caracterizan y valoran sus acciones.

Estas filosofías, además de compartir la pretensión terapéutica que hemos adjudicado a toda filosofía, buscan curar a los hombres de los excesos producidos por ciertos modos de hablar sobre su comportamiento; son terapias que buscan corregir el lenguaje moral de los hombres porque consideran que dicha corrección puede transformar de manera significativa no sólo la manera como los hombres hablan de lo que hacen sino su misma forma de actuar. Son filosofías de la acción que consideran que entender de manera adecuada un problema que se presenta en el obrar produce cambios relevantes no sólo en la comprensión que se tiene de dicho problema sino en la manera misma como es enfrentado. Son terapias lingüísticas que buscan una transformación de la vida de los hombres. Estamos pensando en filósofos tales como Platón, Spinoza, Nietzsche y en corrientes tales como el estoicismo y el epicureísmo, entre otros.

5. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *La Ciencia Jovial*, Monte Ávila, Caracas, 1992. Traducción de José Jara. §§109-110. pp.103-106.

Si bien estos son hoy para nosotros modos de hacer filosofía circunscritos al quehacer académico, en su momento fueron caminos de transformación del pensamiento que implicaron transformaciones significativas en la manera como los hombres entendían y valoraban sus comportamientos. Podemos hacer muchas lecturas de ellas pero no deja de resonar en los textos que dan testimonio de su forma de trabajo el interés vital que las animaba. Más allá del acuerdo o desacuerdo que tengamos con la pretensión transformadora presente en dichas filosofías, tenemos que reconocer que ha existido y que, si bien, parece ser que la filosofía hoy es más una actividad académica desempeñada en contextos profesionales, vale la pena tener una ocasión para tomar en consideración estos modos de concebir y practicar la filosofía. Tal vez han sido ellos los que algún día, con todo y lo discutibles que puedan ser, nos movieron hacia la filosofía y aún nos tienen adheridos a ella; por ello, consideramos que es pertinente decir algo acerca de uno de ellos, a saber, el estoicismo de Séneca.

II

SÉNECA ES UNA DE las figuras más importantes dentro de la filosofía estoica. Sus escritos son un referente ineludible a la hora de pensar la evolución y presencia del estoicismo en el mundo romano. No es el único ni, quizás, el más importante de los pensadores de esta corriente filosófica —algunos, de hecho, han pensado que no es más que un buen literato atractivo a nosotros por su estilo de escritura—; sin embargo, es una figura que hizo del estoicismo una síntesis muy propia y llamativa. Su vida y su doctrina, no siempre armónicas entre sí, convirtieron al estoicismo en un referente no sólo para los hombres de su época sino para los de tiempos ulteriores. Su rescate en los últimos años, más allá del ámbito de los expertos en filosofía helenística, se debe, en parte, a la relectura que hizo Michel Foucault, al interior del proyecto de escritura de *la Historia de la sexualidad*⁶, de algunos de sus textos y la discusión que se suscitó en torno acerca de si es posible, sustentados en algunos planteamientos del filósofo cordobés, legitimar la exaltación de un individualismo que niega o al

6. Cfr. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, Tomo III*, "La inquietud de sí", Siglo XXI, México, 1987. Traducción de Tomás Segovia.

menos intenta negar la existencia de un mundo amenazante⁷. También es innegable la importancia del trabajo realizado por Martha Nussbaum quien, a partir de una lectura cuidadosa pero también sugerente de este autor, ha retomado el talante transformador que subyace y anima al filosofía de Séneca y sobre el cual hemos llamado la atención más arriba⁸.

No es nuestra pretensión realizar una exposición completa de la filosofía de este autor; esto rebasa en mucho los límites de esta presentación. Solamente nos detendremos en uno de sus textos más trabajados y discutidos, a saber, el diálogo titulado *De Ira* y, más específicamente, mostraremos de qué modo la argumentación expuesta en él expresa la condición terapéutica, propia de la filosofía, sobre la cual hemos querido llamar la atención en la primera parte de este escrito⁹. Si logramos nuestro objetivo, habremos mostrado de qué modo dicho diálogo lleva a cabo una terapia sobre cierta forma de hablar de la ira y los excesos que dicha forma de hablar propicia.

La elección de este diálogo como objeto explícito de nuestra consideración responde a dos razones: la primera de ellas radica en la forma como Séneca plantea y desarrolla el problema de la ira; no se trata de una exposición de conjunto de ciertos argumentos contra esta pasión sino de un examen de diversas objeciones puestas por un interlocutor quien, gracias a las respuestas y observaciones proporcionadas por el filósofo, va transformando su punto de vista. En efecto, el interlocutor, quien comienza esgrimiendo puntos de vista decididamente contrarios al estoicismo (libro I), pasa a mostrar un interés en los elementos que constituyen la posición de Séneca (libro II), y termina preguntando por los remedios contra la ira que podrían ser aplicados por un estoico tanto con respecto a sí mismo como con respecto a los demás (Libro III)¹⁰. De ahí que podamos

7. Cfr. VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, F.C.E. México, 1995. pp.11-14. Traducción de Mónica Utrilla.

8. Cfr. NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, 1994. pp.402-438.

9. Un estudio cuidadoso de este diálogo se encuentra en FILLION-LAHILLE, Janine, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris, 1984.

10. Cfr. SÉNECA, "De Ira", en *Diálogos*, Madrid, Tecnos, 1986, pp.159-179. Traducción de Carmen Codoñer.

decir que, si bien algunas cuestiones son retomadas en diversas ocasiones, no hay una mera reiteración de los argumentos sino de una reelaboración continua de ellos a partir de lo que se ha ido ganando en la discusión¹¹. Si el diálogo se presenta farragoso en su desarrollo esto no se debe, como lo cree Paul Veyne¹², a una incapacidad para presentar una posición consistente contra la ira sino en una pretensión terapéutica tendiente a tratar los diversos síntomas de la enfermedad en la que se padeciendo el interlocutor. El estoicismo, en pocas palabras, aparece aquí más como una forma de conducir al interlocutor hacia un punto de vista que como una exposición doctrinal de una posición; como una terapia más que como una doctrina.

La segunda razón que nos ha llevado a escoger este texto radica en que consideramos que este diálogo no es sólo terapéutico para los contemporáneos de Séneca sino también para nosotros; en efecto, es terapéutico para todo aquel que en una situación de conflicto padece la ira. Ahora bien, padecer la ira no quiere decir sólo querer castigar a quien nos ha infligido una injuria sino, además, creer que la ira es una pasión inevitable, necesaria y, más aún, útil en ciertas situaciones¹³. Tal vez ahí radica la mayor preocupación del filósofo: lo más peligroso de la ira no radica en que sea padecida por los hombres sino que se quiera dar una justificación de ella, es decir, que exista una creencia, sustentada en argumentos, según la cual la ira es constitutiva del ser humano. La terapia se dirige, en consecuencia, más que hacia aquel que padece la ira, hacia aquel que cree que la ira es la salida más adecuada en ciertas situaciones problemáticas. Ahora bien, no queremos decir con esto que el diálogo sea una suerte de panacea contra la ira, sólo queremos señalar que coloca un punto de vista sugerente a este respecto.

Habiendo señalado lo anterior, presentaremos a continuación las tesis que articulan el esfuerzo de Séneca; tesis que dan coherencia a la posición defendida por el autor y muestran en qué radica el desplazamiento producido en el punto de vista del lector una vez que

11. Cfr. NUSSBAUM, Martha, 1994, pp.405-410.

12. Cfr. VEYNE, Paul, 1996, pp.199-203.

13. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 2.1.3.

ha recorrido todo el diálogo. Ese desplazamiento constituye el principal objetivo de la terapia estoica y que el valor del proceso radica no tanto en lo que se obtiene doctrinalmente como en la capacidad reflexiva que se gana para enfrentar situaciones que hemos considerado, antes del desplazamiento en cuestión, como evidentemente incitadoras de nuestra ira. A esa capacidad reflexiva le daremos el nombre de serenidad.

No pretendemos decir, ni mucho menos, que el estoicismo de Séneca se reduce sólo a eso, esto es, a ser una terapia contra la ira. Sólo queremos mostrar, en consonancia con lo que he dicho al inicio de este escrito, que la forma en que este filósofo practica la filosofía en *De Ira* pone de presente la condición terapéutica de la filosofía que con esta *Lectio Inauguralis* quiero exaltar.

III

SON CUATRO LAS tesis que podrían articular este diálogo de Séneca:

En primer lugar, es necesario convencerse de que la ira y la razón no sólo se diferencian sino que, más aún, se excluyen mutuamente y que, por ende, la razón no debe tener ningún tipo de uso o trato con ella.

Por eso la razón nunca aceptará como ayuda los impulsos ciegos y violentos, sobre los que no tendría la mínima autoridad, a los que nunca podría doblegar si no les opusiera otros semejantes a ellos, como el miedo a la ira, la ira a la abulia, la codicia al temor. ¡Lejos de la virtud esta desgracia!, ¡que nunca la razón recurra al vicio! El espíritu en esas condiciones no puede tomarse un descanso seguro, necesariamente es zarandeado y sacudido el que está tranquilo con sus males, el que no puede ser valeroso si no se encoleriza, activo si no se apasiona, en reposo si no siente miedo¹⁴.

Séneca, inscrito dentro de la tradición estoica, mantiene esta radical posición a lo largo de todo el texto. Considera que la dinámica propia de la razón y la dinámica propia de la ira son

14. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.10.1-2.

incompatibles; en tanto que aquélla llama a la mesura, a la regularidad y a la pausa del espíritu, ésta incita a la desmesura, a la variabilidad y al apresuramiento total de éste. Basta con observar la apariencia que adquiere aquel que está preso de la ira para darse cuenta del desorden que ella produce en el individuo y la manera cómo socava en él cualquier posibilidad de razonar adecuadamente¹⁵.

Las antípodas entre la razón y la ira —entendida ésta última como deseo de vengar una injuria que consideramos ha sido infligida sobre nosotros—, se dan en todos los aspectos y no deben dejar de ser consideradas y puestas de presente, sobretodo cuando algunos afirmen que la ira puede ser una pasión que ayude en la consecución de los propósitos que la razón busca alcanzar. La razón y la ira son, por principio, dos movimientos diferentes del espíritu: "pasión y razón no son más que el cambio del espíritu a mejor o a peor"¹⁶. Pedirle a un espíritu que razona que se valga de la ira para obtener lo que se ha propuesto implica colocarlo ante una situación contradictoria, pues lo que gane la ira lo perderá la razón y viceversa. La razón es suficiente para que el hombre enfrente las situaciones difíciles por graves y dolorosas que ellas sean; ella no necesita de la ayuda de ninguna pasión, y mucho menos de la ira, para saber sobrellevar y decidir qué hacer en las circunstancias adversas que se le presenten: puede hacer justicia sin ensañarse contra el castigado¹⁷, puede denunciar la maldad sin obrar en los mismos términos de ésta¹⁸, finalmente, puede reconocer el embate de la fortuna sin tratar de tener un control sobre ella¹⁹.

Así, la razón brinda al espíritu una seguridad consistente en la capacidad de ponderar reflexivamente toda circunstancia que se le presente. Cada vez que se concede algo a las pasiones, especialmente a la ira, dicha capacidad queda disminuida o puesta en tela de juicio. La razón aparece entonces como un tipo de movimiento del espíritu reconocible más por su capacidad negativa de renunciar que por una

15. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.1.2-5; 3.4.1-5.

16. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.8.2.

17. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.16.

18. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.14-15.

19. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 3.5-11.

capacidad positiva adherir o comprometerse con cualquier cosa específica. La terapia liberadora ha comenzado.

Lo anterior nos conduce a la **segunda tesis** que articula la reflexión de Séneca sobre la ira; dicha tesis afirma que la razón es una pasión voluntaria y no un mero impulso; es decir, la ira no se produce como una respuesta espontánea ante ciertas sensaciones sino que su supone la aquiescencia del espíritu: "la ira es un vicio voluntario del espíritu"²⁰. Ahora bien, decir que la ira tiene un carácter voluntario parece contradecir la afirmación según la cual ella se caracteriza por no ser controlable. Para poder zanjar esta dificultad, Séneca tendrá que proponer una distinción en tres momentos que explique en qué sentido hay algo de voluntario y algo de incontrolable en la ira.

Según dicha distinción²¹, en un primer momento, se presenta una sensación de injusticia que afecta al espíritu; dicha sensación no es voluntaria y, aunque establezca las condiciones para que la pasión aparezca, no constituye de suyo una pasión. En un segundo momento, el espíritu hace un juicio de esa sensación; dicho juicio, posibilitado por la educación y las costumbres que hemos recibido, es voluntario en el sentido de que el espíritu asiente y hace ver como algo lógico vengarnos de aquel a quien atribuimos como fuente de la sensación de injusticia. Una vez ha sucedido esto, viene un tercer momento en el que el espíritu queda preso de la pasión, en este caso de la ira, y pierde todo control sobre ella hasta que no se apacigüe por agotamiento de fuerza o algo más fuerte la aplaque.

Por ello, el momento en el que hay que trabajar para que la ira no tenga ocasión de surgir es el segundo, es decir, el momento en el que formamos un juicio sobre ciertas sensaciones que recibimos. Este juicio, como lo acabamos de decir, está determinado por la educación y las costumbres que hemos recibido; ellas usualmente nos hacen creer que cada vez que tengamos la sensación de haber sido agredidos tenemos que tomar medidas para responder a la agresión. Por ello, la labor terapéutica de la filosofía consiste en romper lo que

20. SÉNECA, *Op.cit.*, 2.2.2.

21. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 2.3-4

podríamos denominar los hábitos mentales que hacen seguir, como algo evidente, de ciertas sensaciones el deseo de venganza. La ira tiene remedio siempre y cuando no se olvide que ella es un vicio que, si bien nos hace proclives hacia ciertos comportamientos, no es connatural a la constitución del ser humano.

La serenidad, en consecuencia, sólo puede lograrse cuando, amparados en la labor de la razón, quebramos la continuidad que se da entre los hechos que nos afectan y el juicio que hacemos de ellos; puestos en esa perspectiva, terminaremos reconociendo que no existe ninguna razón que amerite caer en la ira y que si bien existen males en el mundo que deben

ser tratados, ninguno de ellos debe comprometer la tranquilidad de nuestro espíritu.

De modo que el sabio, sereno y justo con los defectos, no enemigo sino corrector de lo que cometen falta, avanza día a día con esta intención: "Me van a salir al paso aficionados al vino, muchos entregados a los placeres de la carne, muchos desagradecidos, muchos avaros, muchos sacudidos por los vicios de la ambición". Estudiará todo esto con tan buena disposición como el médico a sus enfermos. (...) Es necesaria una dedicación tenaz contra los males duraderos que se reproducen, no para que dejen de existir sino para que no venzan²².

Resalta de nuevo en la terapia filosófica su carácter negativo, donde otros ven una evidencia para la acción, la filosofía invita a suspender el juicio y tomar en consideración una condición del ser humano que, si bien debe ser tratada, no debe ser abocada con ira. Para el estoico, los hombres están enfermos por las pasiones y no pueden ser ellas las que lo curen; sólo la razón puede cumplir tal labor. Los remedios filosóficos contra las pasiones, y en particular contra la ira, no pueden surgir del hombre que no se ha curado sino sólo de aquel que lucha continuamente en su interior, apoyado en la razón, contra el acecho continuo de la pasión; acecho propiciado por juicios comúnmente aceptados sobre el manejo que debe dársele a las sensaciones.

22. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.10.7-8.

La tercera tesis, que es un desarrollo de la anterior, afirma que la condición humana se define por una continua tensión entre la búsqueda de la vida en común, para la cual la naturaleza nos ha producido, y la situación de enfermedad provocada por las pasiones y en la que todos nos hallamos sumidos. En consecuencia, lo primero que tiene que hacer el sabio es reconocer dicha condición y tener una actitud particular hacia los hombres: "para no encolerizarse con cada ser humano hay que perdonarlos a todos, hay que conceder perdón al género humano"²³. El rigor del estoico consigo mismo, al menos como lo entiende Séneca, no revierte en un enjuiciamiento de la humanidad sino en el reconocimiento de una condición compartida que lo ata y lo compromete con todos los hombres.

El perdón a todos los hombres, por ende, no quiere decir un desentendimiento de todo aquello que concierne a la vida en común; más bien, implica un compromiso, guiado por la razón, para curar a los hombres, en la medida en que ello sea posible, de los males que los aquejan:

Estamos enfermos de males curables, y la propia naturaleza, engendrados como somos para el bien, nos ayuda si queremos enmendarnos. Y no es arduo y áspero el camino hacia la virtud, según pareció a algunos, el camino hacia la virtud: se accede a pie llano²⁴.

Ahora bien, en el caso específico de la ira se tiene que tener un particular cuidado. En efecto, ella ataca a todos los hombres sin distinción de su condición corporal y social y, además, tiene la particularidad de atacar a los hombres en masa. Por ende, la labor del sabio consiste en ofrecer remedios que permitan que los hombres comprendan que sólo un pacto de facilidades mutuas puede hacer sobrellevadera la condición en la que viven²⁵. Dicho pacto se sostiene en el ejercicio de la facultad de razonar a la que hemos hecho mención en las dos primeras tesis; facultad de razonar que el estoico ofrece y enseña a sus discípulos y que halla su atractivo no en

23. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.10.2.

24. SÉNECA, *Op.cit.*, 1.13.1.

25. SÉNECA, *Op.cit.*, 3.26.4.

su eficacia social sino en la seguridad que brinda a todo aquel que la pone en práctica. La posición de Séneca parece ser, en consecuencia, la de un solidario individualista que, si bien vive en sociedad y colabora con ella, no haya su dicha tanto en los resultados que obtiene como en la relación que construye y mantiene consigo mismo.

El especial cuidado puesto en la consideración de la ira radica en que ella puede socavar, como ninguna otra pasión, nuestra capacidad de razonar y llevarnos a cometer excesos mayores agresiones que las que hemos recibido. La tensión humana queda allí eliminada porque la enfermedad mina por completo al enfermo y puede acabar con él y con los que lo rodean; el poder corrector de la razón prácticamente desaparece y el enfermo queda que casi completamente sometido a los excesos de la ira.

Esta posición estoica rompe con dos evidencias: en primer lugar, aquella que afirma que la esencia de lo humano es excelsa pero ha sido olvidada y, en segundo lugar, aquella que afirma que la condición humana es execrable. Frente a ellas adopta la posición según la cual la vida humana se define por una tensión que sólo puede ser sobrellevadera por el ejercicio de la razón; una razón que nos da la dicha en la medida en que nos hace capaces de enfrentar, mediante una capacidad reflexiva, los embates de la fortuna. Esto nos conduce hacia la cuarta y **última tesis** que quisiera presentar esta tarde.

Esta tesis afirma que la ira sólo puede ser conjurada por una relación constante que el individuo mantenga consigo mismo y que le permita saber que, si bien vive sumergido en el mundo, puede prescindir de cualquier cosa particular... inclusive su propia vida. Esta constituye, sin lugar a dudas, una de las tesis más polémicas de Séneca. Gran parte de los remedios contra la ira son, en concreto, estrategias gracias a las cuales el estoico se torna invulnerable a los ataques de ira en la medida en que puede prescindir de cualquier cosa particular con la que establezca un vínculo. No hablamos sólo de cosas tales como los bienes materiales sino también de los afectos, los amigos, los honores, los reconocimientos o las condiciones favorables, entre otras cosas.

Ahora bien, ello no quiere decir que el estoico desprecie todos estos bienes; más bien, indica que los pone todos en perspectiva, es decir, no compromete su capacidad de reflexionar por la adherencia incondicional a cualquier bien particular. Si goza de algo, el estoico lo hace porque a sabiendas de que podría vivir sin ello en el momento en que, para poder seguir disfrutando, tenga que renunciar a su capacidad de mantener una relación. La fuerza del estoicismo radica en la adhesión a lo que podríamos denominar un punto abstracto en el cual toda cosa particular es prescindible y, por ende, la injuria no tiene ocasión de aparecer. El estoico con nada tiene compromiso sino consigo mismo, ello le hace libre para disfrutar de todo. Cuando se hable de la austeridad de los estoicos no se debe olvidar que ella nace de esta libertad y no de una renuncia a los bienes que eventualmente producen gozo. Colocado por la fortuna en una situación donde la venganza, animada por la ira, parece un bien evidente el filósofo dirá:

Aunque lo puedas todo, eres menos de lo que se necesita para quitarme la serenidad. Lo impide la razón, a la que concedí la dirección de mi vida. Más me va a dañar la ira que la injuria; ¿y por qué más? El límite de esta es seguro, cabe dudar dónde me va a llevar aquella²⁶.

Lo anterior no quiere decir que el estoico sea insensible al dolor. De hecho, entiende que existen situaciones en las cuales la sensación de injusticia o de dolor es tan fuerte que no es soportable desde ningún tipo de ponderación del juicio. Un hombre al que, sin decírselo, le sirven a sus hijos para que se alimente de ellos y que, después de haberse enterado, sabe que no podrá hacer castigar al hombre que ha dado la orden para que ello se haga, puede encontrarse en tal situación²⁷. un hombre aquejado por dolores insoportables puede encontrarse en una situación análoga²⁸. La respuesta de Séneca es tan tajante como polémica:

Diré a aquel a quien le toca un rey que dirige flechas contra el pecho de sus amigos, y a aquel cuyo dueño sacia a los padres con las entrañas de sus hijos: ¿Por qué gimes; loco? ¿por qué esperas que un enemigo te venga destruyendo a tu pueblo, o a que un rey

26. SÉNECA, *Op.cit.*, 3.25.4.

27. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 3.15.1-4.

28. Cfr. SÉNECA, *Op.cit.*, 3.15.4.

venga desde lejos en tu ayuda? A donde quiera que mires allí está el fin de tus males. ¿Ves aquel lugar cortado a pico? Por allí se descende hacia la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? Allí, en el fondo, reside la libertad. ¿Ves aquel árbol pequeño, reseco, de mal augurio? De allí pende tu libertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? Son los escapes de la libertad. ¿Te muestran salidas excesivamente laboriosas, que exigen mucho ánimo y fuerza? ¿Me preguntas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo²⁹.

El suicidio se presenta como una salida extrema —que Séneca mismo asumirá aproximadamente veinte años después—. En él se muestra el cuidado supremo que el estoico mantiene con respecto a su libertad; libertad que sólo la razón puede garantizar, aún a expensas de la propia existencia. Ni hay gimoteos ni sentimentalismo en dicha decisión, es la razón la que, llevada al extremo de lo insoportable, muestra esta posibilidad.

Comprendemos ahora que la serenidad surge del ejercicio que eso que Foucault ha denominado el cuidado de sí³⁰; cuidado de sí que no significa perseverancia de sí en el ser sino elaboración de una relación consigo mismo que da la posibilidad de adherir, mediante la práctica filosófica, a un lugar en el que el pensamiento no se remite sino a sí mismo y en el que el lenguaje moral no cesa de ser interrogado en su evidencia. La terapia ha tenido éxito si ha roto la evidencia sobre lo que hacemos y las justificaciones que damos para ello. La ira se desnaturaliza por obra de argumentos que desplazan al interlocutor hacia un punto de vista en el cual la reflexión quiebra la continuidad existente entre el sentir dolor y el practicar la venganza. La filosofía aparece entonces como una terapia ejercida por medio de argumentos; tan frágil como ellos pero, por ello mismo, consonante con el carácter de la razón.

29. SÉNECA, *Op.cit.*, 2.15.4.

30. Cfr. FOUCAULT, Michel, 1987, pp.38-68.

BIBLIOGRAFÍA

SÉNECA, "De Ira", En: *Diálogos*, Tecnos, Madrid, 1986. pp.159-179. Traducción de Carmen Codoñer.

FILLION-LAHILLE, Janine, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris, 1984.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad, Tomo III, La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987, Traducción de Tomás Segovia.

HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1952. Traducción de Haraldo Kahnemann. pp.9-17.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Ciencia Jovial*, Monte Ávila, Caracas, 1992. Traducción de José Jara. §§109-110.

NUSSBAUM, Martha, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, 1994, pp.402-438.

ROSSET, Clément, *El principio de crueldad*, Pre-Textos, Valencia, 1998. Traducción de Rafael del Hierro Oliva.

VEYNE, Paul, *Séneca y el estoicismo*, México, F.C.E., 1995. pp.11-14, Traducción de Mónica Utrilla.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona, Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.