

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40098>

ESTRATEGIAS TERAPÉUTICAS E INTELECTUALISMO EN EL *DE IRA* DE SÉNECA



THERAPEUTIC STRATEGIES AND INTELLECTUALISM IN *ON ANGER* BY SENECA

RODRIGO SEBASTIÁN BRAICOVICH*
CONICET / Universidad Nacional de Rosario - Santa Fe - Argentina

.....
Artículo recibido: 19 de septiembre de 2013; aceptado: 15 de enero de 2014.

* rbraicovich@gmail.com

Cómo citar este artículo:

MLA: Braicovich, R. S. "Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca." *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 85-105.

APA: Braicovich, R. S. (2015). Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca. *Ideas y Valores*, 64 (158), 85-105.

CHICAGO: Rodrigo Sebastián Braicovich. "Estrategias terapéuticas e intelectualismo en el *De ira* de Séneca." *Ideas y Valores* 64, n.º 158 (2015): 85-105.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Pretendo demostrar que a) el tratado *De ira* de Séneca incluye no una sino dos estrategias terapéuticas diseñadas para evitar la ira, y que b) que la segunda de estas estrategias –la cual ha sido desatendida en la literatura secundaria– presenta problemas irresolubles cuando la contrastamos contra la teoría estoica de la acción, la cual se funda en premisas intelectualistas.

Palabras clave: L. A. Séneca, estoicismo, intelectualismo, pasiones.

ABSTRACT

I try to show that a) the treatise *On Anger* by Seneca includes not one but two therapeutic strategies designed to avoid anger and that b) the second of these strategies –which has been neglected in the secondary literature– presents unsolvable problems when we contrast it with the Stoic theory of action, which is rooted in intellectualist premises.

Keywords: L. A. Seneca, Stoicism, intellectualism, passions.

Introducción

Enmarcado en una importante tradición de tratados sobre el problema de la ira, sus efectos y sus remedios, el escrito de Séneca en contra de la pasión de la ira representa uno de los desarrollos más sistemáticos que se han conservado de la escuela estoica, en lo que respecta a la problemática de las pasiones y las estrategias necesarias para eliminarlas.¹ Presumiblemente, escrito a fines de la primera mitad del siglo I a. c. (un siglo después del tratado homónimo del epicúreo Filodemo (cf. 1988) y medio siglo antes del *De cohibenda ira* de Plutarco²), el *De ira* de Séneca tiene por objetivo declarado ofrecer un explicación sobre el fenómeno de la ira, enmarcada en los lineamientos de la psicología estoica y, complementariamente, delinear las estrategias óptimas para tratarla y evitar su desencadenamiento.

A pesar de su estructura, por momentos caótica y circular, las líneas generales del tratado son claras: a) ofrecer una teorización sobre las características definitorias de la ira con base en la psicología estoica; b) ofrecer una evaluación del fenómeno de la ira y sus efectos, tanto a nivel individual como social,³ desde la perspectiva de la axiología estoica; c) esbozar estrategias terapéuticas para *reprimir* la ira y para *evitarla* en lo futuro.⁴

La dimensión terapéutica del tratado está constituida por, al menos, dos estrategias destinadas a evitar la ira: la primera de ellas, que denominaré DR (demostrar las razones por las cuales debemos evitar la ira), ha sido históricamente identificada como el núcleo central del *De ira*, un núcleo respecto del cual el resto del tratado no hace más que ofrecer ejemplos y variaciones retórico-pedagógicas.⁵ La segunda estrategia, a la que denominaré EE (evitar estímulos), puede ser sintetizada como sigue: por una diversidad de causas, vinculadas fundamentalmente a la composición material de su alma, determinados individuos poseen una marcada tendencia a la ira; en tales casos, una alternativa recomendable para que dichos individuos no caigan en accesos de ira consiste en evitar aquellas cosas que suelen despertar e incitar su naturaleza iracunda,

1 Un abordaje sistemático de la problemática del control de la ira en la época clásica se encuentra en Harris (2001).

2 Sobre la posible vinculación entre los tres tratados, véase Tsouna (2011); respecto de los paralelos y divergencias entre el tratado de Séneca y el de Plutarco, véase van Hoof (2007); para un breve análisis comparativo entre Filodemo y Séneca, véase Fowler (1997).

3 Nussbaum (cf. 402–438) ofrece un excelente análisis de los efectos de la ira, en lo que respecta a la esfera de la intersubjetividad.

4 Esta es, al menos, la promesa realizada por Séneca en 2.18 y 3.1. Como veremos más adelante, sin embargo, la *curación* de la ira es una empresa destinada al fracaso.

5 Véase Inwood, “Seneca and Psychological Dualism” (2005), Nussbaum (402–438), Vogt (2006), van Hoof (2007).

lo cual requiere un proceso de introspección por parte del individuo, destinado a tomar conciencia respecto de qué es exactamente aquello que suele operar como disparador de sus reacciones. El objetivo de las páginas siguientes consistirá en analizar esta estrategia, que ha sido particularmente desatendida por los comentaristas⁶ (al menos hasta donde tengo conocimiento), contra el trasfondo estoico de la concepción intelectualista de la acción humana, a fin de traer a la luz una serie de dificultades que plantea interrogantes de peso para el proyecto ético de Séneca. Para ello será necesario, no obstante, realizar una esquematización previa de la teoría estoica de la acción y, en particular, de la doctrina de las preemociones (*propathēiai*; *primus motus*), que encontramos desarrollada en forma explícita, por primera vez, en la historia de la escuela estoica en los libros I y II del *De ira* de Séneca.⁷

La psicología estoica de la acción

El esquema básico, mediante el cual Séneca explica el fenómeno de la ira, puede ser resumido como sigue: a) la ira es una pasión, un *affectus* del alma; b) el *disparador* de la ira es la impresión (*species*, *visus*) de que hemos recibido una injuria;⁸ c) no obstante, esta impresión no es suficiente por sí misma para que se desencadene el *affectus* de la ira; para que esto suceda, se debe producir un acto de asentimiento a dicha impresión (*adsensu mentis*);⁹ d) este acto de aprobación, de asen-

6 Es cierto que el libro III ha sido, por lo general, descuidado en su totalidad, dado que, los que han atraído la atención de los comentaristas, son el largo proceso de definición de la ira y la doctrina de las preemociones. Es notable, no obstante, que ni siquiera Basore, Sacerdoti, Roca Meliá, Kaster o Procopé detecten, en sus respectivas ediciones del *De ira*, el problema que presenta EE respecto del esquema intelectualista. Tsouna, uno de los escasos comentaristas que aluden explícitamente a dicha estrategia, la menciona brevemente como una de las muchas estrategias que encontramos en *De ira*, sin sugerir que presente problema alguno (cf. Tsouna 203).

7 He seguido la tradición de no repetir el título de *De ira* en cada cita del libro, dado que es el texto central sobre el que trabajo y que está presente ya en el título.

8 En rigor, el desencadenamiento de la ira requiere, si atendemos a Crisipo, no solo el asentimiento a la idea de que hemos sido injuriados, sino también a la idea de que es correcto o debido (*ad officium pertinere*, en el latín de Cic. *Tusc.* 3.61) reaccionar con ira ante tal situación. Aun cuando Séneca no aborde explícitamente esta especificación crisipea, la omnipresencia en el *De ira* de rastros de *Tusc.* (en donde dicha especificación aparece en forma recurrente: cf. 3.61, 64, 72, 76) hace sumamente difícil pensar que Séneca no haya tenido registro de ella. Un análisis reciente del problema acerca de cuál es el *contenido* exacto de la impresión a la que debemos asentir para que se produzca la ira, se encuentra en Vogt (cf. 67-74). Asimismo Sorabji (61-63).

9 Esto implica, incidentalmente, que los animales no racionales, en virtud del hecho de que no ejecutan actos de asentimiento, no experimentan ira, sino simplemente algo “similar a la ira” (cf. Cic. *Tusc.* 4.31.)

timiento a la impresión de que hemos recibido una injuria, es no solo consciente, sino también *voluntario*, en el sentido de que, mientras que no depende de nosotros que se forme en nuestra alma tal impresión, sí está en nuestro poder asentir o no a ella.

Como ha sido resaltado por Brad Inwood, el emplazamiento de la *voluntariedad*, como característica esencial de las pasiones, representa un desplazamiento sustancial respecto del abordaje realizado por el estoicismo antiguo, en la medida en que este asignaba el lugar central al carácter *racional* de las pasiones (2005 49-54).¹⁰ El efecto de este desplazamiento consiste en desterrar en forma definitiva la posibilidad de interpretar a la ira como un fenómeno completamente violento e involuntario, respecto del cual el individuo parecería en una posición de absoluta pasividad. El fenómeno de la ira constituye, por el contrario, un acontecimiento en el cual el individuo se ve involucrado activa, deliberada y voluntariamente: lejos de la vinculación trágica entre *thymos* y *atē*, la ceguera que caracteriza al fenómeno complejo de la ira se corresponde con la ira solo una vez que esta se ha desencadenado en el alma; *antes* de que esto suceda, por el contrario, el individuo tiene que haber asentido, con sus ojos bien abiertos, a la impresión de que ha sido, de una manera u otra, injuriado.

Una vez asegurado el carácter *voluntario* del origen de la ira, Séneca aborda uno de los objetivos centrales del tratado, a saber: poner de manifiesto el hecho de que, *una vez que hemos dado nuestro asentimiento* a la idea de que hemos sido injuriados y se ha desencadenado la ira, lo que suceda después ya no está bajo nuestro control.¹¹ La ira, una vez desencadenada, deviene, ahora sí, una pasión absolutamente ciega (Ajax vuelve a ser un *exemplum* negativo válido (cf. 2.3-6.5), que se alimenta a sí misma de razones superficiales, irrelevantes e incluso falsas.¹² Si

10 Véase Inwood, “*Seneca and Psychological Dualism*” (2005 49-54). Cabe señalar, no obstante, y a fin de sopesar el verdadero lugar que corresponde a Séneca en este proceso de redefinición de la pasión, el hecho de que es Cicerón, precisamente en *Tusc.* 3 y 4, quien insiste –sin ninguna pretensión de estar apartándose de la ortodoxia estoica– respecto de la necesaria vinculación entre *voluntariedad* y *racionalidad* en el momento de establecer la característica definitoria de las pasiones (cf. *Tusc.* 4.14).

11 Cabe aclarar, desde ya, que nada de esto pone en riesgo el esquema intelectualista de la acción: si la razón nada puede hacer en contra de la ira, una vez que esta se ha desencadenado, esto se debe a que, una vez que se ha desencadenado la ira, la razón ha abandonado por completo el alma (cf. Séneca *inter alia* 1.8.1-3).

12 Aquí y en lo sucesivo cito de acuerdo a la traducción de *Diálogos* de Codoñer (1994) –levemente modificada en algunos casos– y la edición latina de *Moral Essays* de Basore (1970). “Aunque la verdad le entre por los ojos, ama y protege el error; no quiere que se le replique, y en las empresas más equivocadas le parece más honrosa la insistencia que el arrepentimiento [*etiam si ingeritur oculis ueritas, amat et tuetur errorem; coargui non uult, et in male coeptis honestior illi pertinacia uidetur quam paenitentia*]” (1.18.2);

esto es así, la defensa peripatética de la ira, como acicate de la virtud, se vuelve insostenible:

La razón nunca aceptará como ayuda los impulsos ciegos y violentos, sobre los que no tendría la mínima autoridad, a los que no podría doblegar [*comprimere*] si no les opusiera otros iguales semejantes a ellos, como el miedo a la ira, la ira a la abulia, la codicia al temor.¹³ (1.10.1; cf. Cic *Tusc.* 4.38 y ss.)

En este sentido, el abordaje que Séneca realiza del fenómeno de la ira se enmarca perfectamente en el esquema intelectualista mediante el cual el estoicismo romano explica la psicología de la acción humana: impresión-asentimiento-impulso. El tratado sobre la ira se vuelve, no obstante, no solo un recurso central para la comprensión de la psicología estoica de la acción (en virtud de que es el tratado estoico más completo que se ha conservado sobre una pasión en particular), sino que representa asimismo un enriquecimiento de la teoría estoica antigua, en la medida en que incorpora en el análisis de las pasiones la instancia de las preemociones, un ámbito respecto del cual carecemos de teorizaciones anteriores al período romano de la escuela estoica.

La doctrina estoica de las preemociones (*propatheiai*; *primus motus*)

La doctrina estoica de las preemociones puede ser reducida, en términos generales, a la afirmación de que: a) existen ciertos movimientos que se producen en el alma en forma completamente espontánea e involuntaria, y que b) dichos movimientos (denominados preemociones) deben ser distinguidos de las pasiones propiamente dichas. La pregunta acerca del origen histórico de la doctrina estoica de las preemociones ha recibido respuestas sumamente variadas, desde aquellas que datan del inicio de la teoría, en el periodo antiguo o medio de la escuela, hasta aquellas que lo ubican en el periodo imperial (más específicamente, en el propio Séneca).¹⁴ No obstante, cuál fuera el objetivo de dicha doctrina parece evidente: más allá de la acusación, ciertamente atendible, de que la doctrina de las preemociones no hace más que operar un cambio puramente nominal en la secuencia de la acción, sin ofrecer ninguna

.....
 “Hasta con la verdad se encoleriza, si se hace evidente en contra de su voluntad [*Irascitur ueritati ipsi, si contra uoluntatem suam apparuit*]” (1.19.1). Un paralelo interesante se encuentra en Plutarco (*De cohib. ira* 454A-B). Es destacable la concepción platónica del alma defendida explícitamente por Plutarco.

13 *Ideo numquam adsumet ratio in adiutorium inprovidos et uiolentos impetus apud quos nihil ipsa auctoritatis habeat, quos numquam comprimere possit nisi pares illis similisque opposuerit, ut irae metum, inertiae iram, timori cupiditatem.*

14 Cf. Layton (2000), Graver, (1999), Sorabji (66-74), Inwood (2005; 1985 175-181).

ventaja explicativa respecto del fenómeno de las pasiones en general, lo cierto es que esta variación permite al estoicismo salvaguardar su pretensión de que el sabio jamás experimenta pasiones.¹⁵

Lo que la doctrina de las preemociones ofrece al estoicismo es, en efecto, un fundamento para la idea de que el sabio puede experimentar en forma espontánea ciertos movimientos del alma (*animi motus*) cuando recibe determinados estímulos, sin que esto implique que esté experimentando pasiones propiamente dichas (esto es: aquellos movimientos excesivos del alma que siguen a, o se identifican con, juicios erróneos). A diferencia de lo que sucede en el caso del asentimiento, todo lo que caiga dentro de esta esfera previa al acto mediante el cual el individuo aprueba o rechaza aquellos que se le presenta, *no refleja* la cualidad moral del individuo: si me estremezco espontáneamente al oír un ruido ensordecedor o si siento un determinado impulso a correr el cuerpo cuando me arrojan agua fría, nada de ello implica que yo esté asintiendo a la idea, *vg.*, de que algo diferente de la virtud es bueno o malo (en lugar de meramente indiferente). De esta forma, las preemociones vienen a ocupar el lugar que la *phantasia*, la impresión, asumía en el esquema simple del estoicismo antiguo, es decir, el lugar de *lo dado*, del material con el cual el asentimiento debe trabajar, y respecto del cual el asentimiento debe pronunciarse, y en cuyo pronunciamiento habrá de hacerse manifiesta la cualidad moral del individuo.¹⁶

El resultado final de esta reclasificación de los acontecimientos psíquicos es decisivo: dado que las preemociones no son evaluables moralmente, la presencia en el sabio de alguna de tales reacciones no pone en cuestión su sabiduría: incluso cuando el sabio se estremece por un instante, como repiten Séneca y Epicteto, cuando le llegan malas noticias relativas a algo exterior a él, esto no amenaza su *status* ético-epistémico, dado que lo que importa es *cómo reacciona*, desde un punto

15 La primera evidencia la encontramos en las *Tusc.* de Cicerón (las cuales representan, en buena medida, la base sobre la que se estructura el *De ira* de Séneca, y en las que encontramos uno de los primeros antecedentes reconocibles de la doctrina de las preemociones), cuyos libros III y IV tienen por objetivo explícito resolver la pregunta acerca de si el sabio puede experimentar *aegritudines* (*Tusc.* 3.12 y ss. 3.83) o *perturbationes* (*Tusc.* 4.8 y ss.). Las ocasiones posteriores en las que la problemática de las preemociones es abordada en forma explícita, se enmarcan en un contexto argumental idéntico. Véase *Ep.* 11.1-7 y 57.3-5; *Epict.*, fr. 9 (Schenkl).

16 En rigor, si atendemos a Séneca en *De ira* (2.3.4), las preemociones parecen agregar un estadio intermedio entre la impresión y el asentimiento, en la medida en que operan como una especie de primer juicio inmediato sobre lo afirmado por la impresión, un primer juicio sobre cuya legitimidad el asentimiento debe luego pronunciarse. No obstante, aun si consideramos que las preemociones *suceden* a la impresión, en lugar de reemplazarla, lo decisivo es que ambos elementos ocupan el mismo lugar en el esquema de la acción humana, *i. e.*, aquello que no está en nuestro poder.

de vista racional y consciente, ante tales noticias (*cf. Ep. 57.3-4 Epict. fr. 9*). Considerada desde esta perspectiva, la doctrina de las preemociones aparece claramente vinculada al intento de *definir los límites específicos de la terapia cognitiva*, en la medida en que trae a la luz (no sin problemas, por cierto) la existencia de un amplio rango de acontecimientos anímicos que conforman la esfera de lo que está más allá del control del agente,¹⁷ *aun del más sabio de ellos*.

Cuando la contrastamos con el esquema básico de la teoría estoica de la acción (impresión-asentimiento-impulso), la incorporación de la doctrina de las preemociones ofrece una ventaja adicional, especialmente desde la aproximación que propone Séneca, en la medida en que permite incorporar en el esquema intelectualista ciertas consideraciones fisiológicas vinculadas con los efectos de la composición material del alma, tal como la mezcla de los elementos cálidos, húmedos, etc. (*cf. De ira 2.19, 3.4.2, 3.7.2*), y los humores que recorren el organismo (fundamentalmente la bilis y la sangre; *cf. id. 1.20.1, 2.19; Ep. 55.2, 78.8; Nat. 4.13.5; Ben. 5.12.6*), que no encontraban un lugar muy claro en el esquema del estoicismo antiguo. En efecto, una vez que la distinción entre pasión y preemoción ha quedado asentada, Séneca puede hablar sin riesgos acerca de la *tendencia a la ira* que se verifica en las naturalezas fogosas, o acerca de la imposibilidad de alterar la composición particular de nuestra naturaleza individual, en la medida en que todo lo que esa naturaleza (*ingenia*) determina es, a fin de cuentas, una *tendencia o proclividad*¹⁸ a experimentar ciertas preemociones espontáneas

17 La conjunción de *De ira* y *Ep.* (11.1-7; 57.3-5) produce un catálogo amplio y heterogéneo de acontecimientos psíquicos de complejidad cognitiva sumamente variable, tal como el acto reflejo de ruborizarse, o ciertos procesos psíquicos dotados de un claro contenido proposicional. La pregunta acerca de qué es lo que distingue exactamente a estos últimos respecto de una pasión propiamente dicha, no posee una respuesta clara dentro del texto; el problema pasa a un segundo plano, no obstante, si atendemos a la observación de Inwood respecto del desplazamiento que Séneca opera desde lo *racional* a lo *voluntario* como característica definitoria de la pasión, lo cual le permite reclasificar como preemociones ciertos fenómenos anímicos que tenderíamos a considerar como acaecimientos pasionales, si atendiéramos a su complejidad cognitiva (*cf. Inwood 2005 49-54*); especialmente *De ira 2.3.4*: “Alguien se consideró lesionado, quiso vengarse; si alguna razón lo disuadió, al punto se calmó. No llamo ira a esto, a un movimiento del espíritu que se somete a la razón [*Putauit se aliquis laesum, uoluit ulcisci, dissuadente aliqua causa statim resedit: hanc iram non uoco, motum animi rationi parentem*]”.

18 Véase especialmente 2.20. Véase: DL 7.115; Cic. *Tusc.* 4.27, 54, 80. Sobre el concepto de *euemptōsia* –posible antecedente de la *proclivitas* ciceroniana–, Ranocchia (2012) ofrece una lectura divergente de la presentación clásica de Kidd (1983), y propone interpretar el concepto de *euemptōsia* como parte de la ortodoxia del estoicismo antiguo, en lugar de atribuir su invención a Posidonio.

ante determinados acontecimientos; preemociones ante las cuales, no obstante, el asentimiento tiene la palabra última.¹⁹

Esto permite dar cuenta, sin demasiados problemas, de uno de los pasajes más potencialmente problemáticos que encontramos en el *De ira* (en el cual confluyen influencias tan diversas como los tratados hipocráticos, Aristóteles, Lucrecio, Cicerón y, posiblemente, Posidonio), sin necesidad de suponer ningún cuestionamiento de la concepción intelectualista de la acción humana:

T1 La naturaleza más dada a la ira es la de los ánimos inflamables [*fervidi animi*]. En efecto, al ser cuatro los elementos: fuego, agua, aire y tierra, su poder [*potestas*] es igual a ellos: ardiente, frío, árido y húmedo. De modo que la mezcla de elementos produce la variedad de lugares, de animales, de cuerpos y costumbres, y el carácter [*ingenia*] se inclina en un sentido u otro según sea mayor la presencia de uno de los elementos. [...] Estas mismas son las distinciones entre animales y hombres: importa cuánta humedad y calor contenga cada uno; del elemento cuya porción domine procederán las costumbres. [...] En los períodos secos de la vida, la ira es vehemente y poderosa, pero sin incrementos súbitos [...]; el vino enciende la ira porque incrementa el calor [...]. (2.19.1-2)

Si todas estas referencias a la composición material del alma no se encontraran enmarcadas en la secuencia tripartita de la acción humana, nos veríamos obligados a admitir que el plano fisiológico ha cobrado una relevancia inédita (y sumamente problemática) en la historia del estoicismo antiguo:²⁰ la causa de la ira, en efecto, no sería ya la *opinión* de que hemos sido injuriados, sino más bien la composición elemental que nos define (desde nuestro nacimiento). Considerada bajo la luz de la doctrina de las preemociones, por el contrario, la dimensión material solo es responsable por la existencia de cierta *proclividad* (cf. 2.15.1-5; 2.20; 3.8.6) hacia determinadas reacciones, pero es el asentimiento, una vez más, quien tiene la última palabra: incluso aquel que posea una naturaleza en la que predominan el fuego y el calor, podrá resistir a esas preemociones que su naturaleza determina que experimente. Solo así se explica, en efecto, que unas líneas más allá de T1, y con la intención de cerrar retrospectivamente el pasaje en su totalidad, Séneca concluya:

19 Desde un punto de vista pedagógico, la doctrina de las preemociones posee otra ventaja: permite admitir la existencia de ciertos movimientos irracionales en el alma, sin que dicha presencia ponga en duda los progresos realizados por el proficiente.

20 Tieleman (2003) ha ofrecido la única lectura –hasta donde yo sé– que asigna un lugar central a la dimensión material del alma y del cuerpo en la reconstrucción de la teoría estoica de la acción.

“de modo que debemos luchar, en primer lugar, contra las causas; y la causa de la ira es sospechar una ofensa”²¹ (2.22.2).

Como se hace evidente, el énfasis se encuentra, en este caso, no ya del lado de aquello que está fuera de nuestro control (la instancia *previa* al asentimiento), sino en aquello que depende efectivamente de nosotros, *i. e.*, el acto mismo de asentir, suspender o negar nuestro asentimiento a una determinada impresión. El objetivo central del *De ira*, a fin de cuentas, no se reduce a demostrar la compatibilidad de la sabiduría con la presencia de ciertos movimientos *involuntarios* en el alma y, con ello, los límites de toda terapia cognitiva, sino que consiste en demostrar, como contracara de lo anterior, que toda pasión representa un acto *voluntario* del alma, un acto que ha sido precedido por el *asentimiento* del individuo, y que puede ser abordado desde una perspectiva normativa. Es este último eje el que articula la dimensión específicamente *terapéutica* del tratado, en la medida en que permite diseñar estrategias terapéuticas cognitivas de tipo *preventivo*:²² dado que las pasiones que experimentamos son el resultado de nuestro asentimiento a determinadas impresiones, la rectificación de los procesos cognitivos que nos llevaron a otorgar tal asentimiento tendrá (o debería tener) como efecto que dicha pasión no vuelva a producirse.

21 *Contra primas itaque causas pugnare debemus; causa autem iracundiae opinio iniuriae est.*

22 Como se hace perfectamente claro desde el libro I, Séneca se alinea con Crisipo (cf. Cic. *Tusc.* 4.63) en su insistencia acerca de la necesidad de que la tormenta del afecto (en este caso la ira) haya amainado para iniciar el proceso de curación/corrección. Esto equivale a admitir, cabe remarcarlo, que la ira, en tanto *affectus*, no puede ser curada; lo único que podemos hacer es esperar a que languidezca, y hacer todo lo posible para prevenir nuevos ataques. Es significativo, a este respecto, que la promesa inicial realizada en 2.18 y 3.1 –a saber: mostrar cómo contener (*composcere* cf. 2.18) o eliminar (*excidere* cf. 3.1.2) la ira– jamás es llevada a cabo por Séneca. Si atendemos al inicio del libro III, una posible explicación de este *faux pas* podría ser buscada en el hecho de que Séneca parece apegarse demasiado, al menos en esta sección, a la estructura expositiva desarrollada por *Tusc.*: a) promesa de abordar los remedios –terapia– para curar *x*, siendo *x* la ira en el caso de Séneca y las *perturbationes* en el caso de Cicerón (3.1.1; *Tusc.* 4.58); b) necesidad de tomar en cuenta la singularidad del caso (3.1.2; *Tusc.* 4.59); c) terapia cognitiva: DR (3.2 y ss.; *Tusc.* 4.60 y ss.). La diferencia decisiva entre ambos planes radica en que, a diferencia de Cicerón, Séneca no puede cumplir su promesa inicial, a causa de que la ira no es un *affectus* que pueda ser curado, sino solamente prevenido. Procopé, en *Moral and Political Essays* (cf. 68), asume que existe una dimensión específicamente *curativa* de la terapia desarrollada en el libro III, que se vincula con la idea de “suprimir cualquier síntoma de la pasión apenas aparece”. El problema es evidente: si por primeros “síntomas” aludimos a las preemociones (como parece sugerirlo la analogía con la epilepsia, desarrollada por Séneca en 3.10.3), la terapia es *preventiva* y no *curativa*; si consideramos que esos síntomas son ya parte de la pasión, nos encontramos nuevamente con el problema de que, una vez desencadenada, la ira no puede ser curada.

*

Cabe recapitular, antes de abordar la estrategia terapéutica que me interesa analizar, lo señalado hasta el momento –que se corresponde, a grandes rasgos, con lo desarrollado por Séneca en los Libros I y II– : a) el *De ira* ofrece un análisis de la acción humana que no solo es perfectamente compatible con la teoría estoica de la acción y con su matriz intelectualista, sino que puede ser asimismo considerado como un enriquecimiento de dicha teoría, en la medida que incorpora la doctrina de las preemociones; b) las preemociones representan movimientos espontáneos del alma (de complejidad cognitiva variable) que ocupan un lugar análogo al que tenía la impresión en la secuencia ortodoxa de la acción, esto es, el lugar de lo previo al asentimiento (o, en otras palabras, del material sobre el que el asentimiento debe obrar, o del estímulo ante el cual el asentimiento debe reaccionar); c) como consecuencia de esto, la esfera de las preemociones no es evaluable moralmente, lo cual permite al estoicismo sostener que ciertos movimientos que (no pueden negar que) se dan en el alma del sabio no representan pasiones propiamente dichas, sino simplemente preemociones; d) el análisis de las preemociones, por último, permite a Séneca incorporar en la discusión psicológica la dimensión material del alma (*i. e.*, la esfera relativa a los elementos físicos de los que está compuesta, los humores y cualidades que predominan en la misma, etc.), sin apartarse de la explicación intelectualista estoica, en la medida en que dicha dimensión solo es responsable por lo que tenga lugar en la instancia previa al asentimiento.

***De ira* 3.8-3.10: segunda estrategia terapéutica**

Señalaba, en la introducción a estas páginas, que la dimensión terapéutica del tratado está constituida por, al menos, dos estrategias –claramente diferenciadas– destinadas a evitar la ira: la primera de ellas, a la que denominé DR, consiste en demostrar (o, más modestamente, “mostrar”: *ante oculos ponere*) al interlocutor las razones (R) por las cuales la ira no constituye un curso de acción conveniente o apropiado en ninguna situación posible. La segunda de las estrategias desarrolladas en el tratado se encuentra perfectamente circunscrita entre 3.8.1 y 3.10.4:

T2 [8] (1) Esforcémonos²³ en no recibir ofensas, porque *no sabemos tolerarlas*. Hay que vivir con personas muy tranquilas, muy tratables, nada angustiosas ni obsesivas; se toman las costumbres de aquellos que

23 El plural de modestia –recurrente a lo largo de todo el tratado– enmascara claramente un recurso pedagógico: la complicidad que se genera entre lector y autor, cuando este confiesa sus propios defectos morales, tiene por objetivo no alienar al interlocutor, con lo que se evita el distanciamiento que inevitablemente se produciría si Séneca predicara una posición de superioridad moral.

conviven con nosotros [...] Añade a esto que no solo mejora con el ejemplo el que vive con hombres pacíficos, sino que no encuentra causas para encolerizarse ni practica su defecto. Y así deberá escapar a todos los que sepa que van a provocar su ira. (4) –¿Quiénes son éstos?– dices. Hay muchos que lo harán por distintas razones: te ofenderá el orgulloso con su desprecio, el charlatán con sus burlas, el agresivo con sus injurias [...] (5) –*Elige hombres sencillos, dóciles, comedidos, que no provoquen tu ira.* [...] (7) Por tanto, elijamos preferentemente, *si somos conscientes de ser iracundos*, a los que se adapten a nuestro humor y a nuestra conversación; sin duda, nos harán más sensibles y nos llevarán a la mala costumbre de no escuchar nada en contra de nuestra voluntad, pero será útil dar a su vicio intervalo y reposo.²⁴ [...] [9] (1) También deben prescindir los coléricos de las aficiones serias, o, por lo menos, deben dedicarse a ellas sin llegar a cansarse; y su espíritu no debe dedicarse a muchas cosas, sino entregarse a trabajos agradables; que lo apacigüe la lectura de poemas y lo entretenga la historia con sus relatos; trátese con suavidad y delicadeza. (2) Pitágoras calmaba con la lira las alteraciones del ánimo, ¿quién ignora que los cuernos y trompetas excitan [el alma], tal como ciertos cantos, que son calmantes, embotan el pensamiento? [...] (3) Debemos rehuir el foro, las defensas, los juicios y todas las ocupaciones que enconan el vicio; cuidarnos igualmente del cansancio físico; en efecto, consume toda nuestra suavidad y placidez, y concita las facetas agrias que hay en nosotros. [...] [10] (4) *Es útil conocer la propia enfermedad* y frenar su violencia antes de que se extienda. Veamos, sobre todo, qué es lo que nos excita: al uno lo alteran las ofensas de palabra, a otro las de obra, este quiere que no se metan con su nobleza, este otro con su belleza [...] No todos se sienten heridos por lo mismo, de modo que *conviene saber cuál es tu parte débil*, para que la protejas especialmente.²⁵ (Énfasis agregado)

24 *De providentia* 2 ofrece una versión invertida de este argumento: el medio para alcanzar la virtud consiste, no en *evitar* el enfrentamiento, sino, por el contrario, en asumirlo como condición necesaria para alcanzar la virtud: “Se marchita la virtud sin adversario. Solo se ve cuán grande es y cuánto vale, cuando demuestra lo que puede aguantar. [...] Quien [...] ha sostenido una incesante lucha con sus desgracias, está endurecido por las desdichas y no cede ante mal alguno [*Marcet sine aduersario uirtus: tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit. [...] at cui adsidua fuit cum incommodis suis rixa, callum per iniurias duxit nec ulli malo cedit, sed etiam si cecidit de genu pugnati*]” (*De prov.* 2.4). La diferencia, no obstante, puede ser atribuida sin ninguna dificultad a la adopción de distintas estrategias didácticas: mientras que T2 adopta un tono analítico y realista, *De providentia* se vincula con el género de la *exhortatio*.

25 [8] *Demus operam ne accipiamus iniuriam, quia ferre nescimus. Cum placidissimo et facillimo et minime anxio morosoque uiuendum est. [...] Accedit huc quod non tantum exemplo melior fit qui cum quietis hominibus uiuit, sed quod causas irascendi non inuenit nec uitium suum exercet. Fugere itaque debet omnis quos inritaturos iracundiam sciet.*

El esquema de la estrategia aquí propuesta –denominémoslo EE– es perfectamente claro: si un individuo posee una determinada naturaleza –respecto de la cual es perfectamente consciente–, es conveniente que evite las situaciones o acontecimientos que ocasionan que se produzcan en su alma reacciones acordes con esa naturaleza. En el caso específico de la ira (o de la *iracundia*), el camino a seguir consiste en evitar exponernos a aquellos acontecimientos o situaciones que nos conducen a encolerizarnos.²⁶ Esto requiere, como se hace explícito al final de T2, emprender un proceso de autoconocimiento que nos ponga en posesión de un saber preciso respecto de nuestras debilidades, a fin de que podamos diseñar una estrategia terapéutica acorde con nuestra naturaleza específica.²⁷

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre T1 y T2? ¿Estamos ante el mismo esquema de explicación de la acción? La doctrina de las preemociones y la distinción entre *ira* e *iracundia*, sobre la que el propio Séneca había insistido desde los inicios del libro I, permitían constatar la existencia de ciertas *tendencias* a reaccionar airadamente. En el caso más extremo, esto podía ser el producto de una determinada naturaleza (*ingenia*) del alma (*i. e.*, una determinada disposición material de los elementos que

.....

'Qui sunt' inquis 'isti?' Multi ex uariis causis idem facturi: offendet te superbus contemptu, dicax contumelia, petulans iniuria... [...] Elige simplices faciles moderatos, qui iram tuam nec euocent et ferant. [...] Eligamus ergo uel hos potius, si conscii nobis iracundiae sumus, qui uultum nostrum ac sermonem sequantur: facient quidem nos delicatos et in malam consuetudinem inducent nihil contra uoluntatem audiendi, sed proderit uitio suo interuallum et quietem dare. [...] [9] Studia quoque grauiora iracundis omittenda sunt aut certe citra lassitudinem exercenda, et animus non inter dura uersandus, sed artibus amoenis tradendus: lectio illum carminum obleniat et historia fabulis detineat; mollius delicatiusque tractetur. Pythagoras perturbationes animi lyra componebat; quis autem ignorat lituos et tubas concitamenta esse, sicut quosdam cantus blandimenta quibus mens resoluitur? [...] Forum aduocationes iudicia fugere debemus et omnia quae exulcerant uitium, aequae cauere lassitudinem corporis; consumit enim quidquid in nobis mite placidumque est et acria concitat. [...] [10] Prodest morbum suum nosse et uires eius antequam spatientur opprimere. Videamus quid sit quod nos maxime concitet: alium uerborum, alium rerum contumeliae mouent; hic uult nobilitati, hic formae suae parci. [...] Non omnes ab eadem parte feriuntur; scire itaque oportet quid in te inbecillum sit, ut id maxime protegas.

- 26 No parece arriesgado suponer que Séneca estaría dispuesto a aceptar que proyectemos este esquema a otras circunstancias: si poseemos un carácter desconfiado, deberíamos evitar el contacto con aquellos que tienden a despertar sospechas respecto de la sinceridad de sus palabras; si poseemos una naturaleza concupiscente, deberíamos evitar frecuentar los ambientes que estimulan reacciones acordes con esa naturaleza, etc.
- 27 Esto último se vincula con la insistencia, frecuente en los pensadores helenísticos y en el propio Séneca (cf. 1.16, 2.20), respecto de la necesidad de atender a la singularidad de cada caso; una advertencia claramente inspirada en el modelo de la medicina, y que ha sido analizada en forma sistemática por Nussbaum (cf. Cic. *Tusc.* 4.59).

componen el alma, etc.); en otros casos, la causa podía ser puramente accidental y temporal:

Del mismo modo que la naturaleza hace a algunos proclives a la ira, también intervienen muchas causas de igual poder que la naturaleza. A los unos la enfermedad, el esfuerzo o la vigilia constante, las noches cargadas de preocupaciones, los deseos y los amores; cualquier otra cosa que sea nociva al cuerpo o al espíritu dispone la mente enferma a quejarse.²⁸ (2.20.1-2)

Aun cuando Séneca tienda a privilegiar en su análisis el caso más radical (*i. e.*, el de la naturaleza particular del individuo como causa última), e incluso cuando admita que “es ciertamente difícil cambiar la naturaleza, y no es posible transformar de una vez los complejos elementos de los seres cuando nacen”²⁹ (2.20.2),³⁰ lo cierto es que es él mismo quien se preocupa en enfatizar que “todo esto son *comienzos y causas*”³¹ (2.20.2); comienzos que no son suficientes, considerados en sí

28 *Sed quemadmodum natura quosdam procliues in iram facit, ita multae incidunt causae quae idem possint quod natura: alios morbus aut iniuria corporum in hoc perduxit, alios labor aut continua peruigilia noctesque sollicitae et desideria amoresque; quidquid aliud aut corpori nocuit aut animo, aegram mentem in querellas parat.*

29 *Naturam quidem mutare difficile est, nec licet semel mixta nascentium elementa conuertere.*

30 Un paralelo de esta idea (de clara inspiración lucreciana) la encontramos precisamente en otro de los escasos lugares en los que aparece desarrollada, aunque de modo mínimo, la doctrina de las preemociones, *i. e.*, la *Ep.* 11: “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 [*Haec nec disciplina nec usus umquam excutit, sed natura vim suam exercet et illo vitio sui etiam robustissimos admonet*]” (*Ep.* 11.2, trad. Roca Meliá). Es preciso matizar, no obstante, la posición de Séneca ante el problema de la inalterabilidad del carácter (problema abordado en forma recurrente no solo por Lucrecio, sino también por Cicerón), dado que al menos dos pasajes del *De ira* aluden a la posibilidad de modificar la naturaleza individual, sin poner límites explícitos a dicho proceso de transformación: el primer pasaje lo encontramos en 2.14.2-3, donde el autor afirma que las naturalezas más rudas pueden ser domadas (*domita sunt*) por el *arte*, sin realizar aclaración alguna respecto de los alcances de dicha domesticación; 2.18.2, por su parte, advierte acerca de la importancia de abordar el problema del carácter en la infancia, porque es allí donde el *animos* todavía está tierno (*teneros*) y puede ser entrenado (*componere*), lo cual es más *difícil* –pero no imposible– cuando los vicios han crecido con nosotros. Véase asimismo 2.4.1-2. Cabe destacar, no obstante, que toda esta problemática es, en rigor, absolutamente secundaria para el problema central que me interesa analizar aquí, dado que, sea modificable o no, el carácter solo puede explicar los acontecimientos que tienen lugar en el alma hasta el momento en el que se pone en juego la instancia del asentimiento. Para los antecedentes de esta problemática, véase Cic. *De fato* 7-11 y *Tusc.* 4.80.

31 *Omnia ista initia causaeque sunt.*

mismos, para explicar la acción de un individuo –“ser consciente de ser iracundo”–; en tal caso, equivale a ser consciente respecto de que uno posee cierta *tendencia o proclividad*, pero no que uno esté condenado a asistir pasivamente al desencadenamiento de la ira.

No obstante, si atendemos a T2, el panorama parece haber mutado en forma sustancial, puesto que dicho pasaje parece presuponer la existencia de un carácter que *determina* sin más a ciertos individuos a conducirse de determinada manera: el iracundo de T2 no parece poseer la capacidad de tomar distancia respecto de sus preemociones, y de evaluarlas críticamente, y sus acciones futuras parecen ser perfectamente predecibles a partir de la sola constatación de que posee un carácter iracundo.

Los libros I y II habían estado guiados en buena medida por el objetivo de demostrar (siguiendo muy de cerca a Cicerón en su discusión con los peripatéticos) que la ira *no puede ser controlada una vez que se ha desencadenado* (cf. 1.7.8). Lo que el libro III pareciera hacer, en este sentido, es proyectar las consideraciones referentes al *carácter incontrolable de la ira en cuanto que pasión desencadenada*, a la *naturaleza* misma del individuo. Como se hace evidente, esto equivale a un desplazamiento desde la consideración de la naturaleza singular como *causa de determinadas preemociones*, a la consideración de dicha naturaleza como *causa de las pasiones en sí mismas*: la causa de que un individuo experimente determinada pasión (vg. ira) ya no es su acto de asentimiento a una impresión, sino simplemente su carácter iracundo. Los efectos de esta proyección son decisivos, en la medida que suponen la supresión absoluta de la instancia del asentimiento, lo cual equivale nada menos que a una impugnación rotunda de la matriz intelectualista de la teoría estoica de la acción y, por extensión, de la terapia cognitiva diseñada por Séneca, precisamente sobre el fundamento que dicha teoría le ofrecía.

Una posible objeción

Desde una perspectiva pedagógica, si partimos de premisas intelectualistas, el curso de acción esperable ante la constatación de que un individuo posee una determinada naturaleza que lo hace propenso a reaccionar airadamente, consistiría en *demostrarle* que la ira no es la reacción apropiada, por un conjunto de razones R³² (estando R compuesto por la doctrina estoica de los indiferentes, la identificación entre bien y virtud, las pasiones como juicios erróneos, etc.). Ahora bien, ¿debería

32 Esta es la estrategia adoptada tanto por Filodemo como por Cicerón y, más tarde, por Plutarco. Las divergencias en cuanto al contenido de R no deberían opacar la coincidencia de los cuatro autores en cuanto al abordaje fuertemente cognitivista que adoptan ante el fenómeno de la ira.

dicha demostración ser *suficiente* para impedir nuevos accesos de ira? T2 parece sugerir que no, en la medida en que EE se funda precisamente en la imposibilidad de determinados individuos de tomar R como guía de su acción.

Se podría objetar, no obstante, que esto se debe a que el iracundo simplemente no conoce R, con lo cual ni el esquema intelectualista ni la instancia del asentimiento estarían en riesgo. Podemos esbozar dos respuestas a esta objeción: en primer lugar, T2 se articula explícitamente sobre la conciencia del iracundo de que posee un determinado carácter, lo cual exige que dicho carácter haya sido conceptualizado como tal desde una perspectiva normativa. En segundo lugar, parece difícil pensar que Séneca pudiera haber acudido a EE, sin siquiera haber intentado previamente convencer al interlocutor respecto de la necesidad de asentir a R.

Ahora bien, si un individuo ha escuchado R y aun así no puede evitar actuar en contra de R, esto solo puede ser explicado de dos maneras: o bien no ha comprendido realmente R,³³ o bien existe un motor de la acción que es independiente de la razón y que puede obrar en contra del mejor juicio del individuo (*cf.* Plu. *De cohib. ira* 459B). La primera alternativa (*i. e.*, que el individuo no haya comprendido R) se vincula con otra posible objeción que no he mencionado hasta aquí: ¿no podemos interpretar T2 meramente como una descripción de los efectos del carácter sobre las capacidades intelectuales? En otras palabras, ¿no equivale T2 a una mera constatación de que ciertos individuos están condenados –por su naturaleza ígnea, etc.– a poseer capacidades intelectuales defectuosas?³⁴ Esta alternativa tendría, desde un punto de vista hermenéutico, la ventaja de que permitiría poner a salvo el esquema intelectualista: si el iracundo no puede dejar de airarse ante determinados estímulos procedentes del exterior, esto se debe a que su naturaleza específica ha anulado las capacidades racionales necesarias para comprender R. No obstante, las dificultades para adoptar esta alternativa de lectura son dos. La primera tiene que ver con la ausencia de apoyo textual: si bien la ira, en cuanto que pasión desencadenada, inhibe por completo nuestras capacidades racionales, Séneca no afirma

33 Es aquí, en esta diferenciación entre el *escuchar* y el *comprender*, entre el mero hecho de que una idea *esté presente* en el alma y que el individuo la *comprenda* en sentido pleno, en donde radica la riqueza de la versión específicamente romana del intelectualismo estoico (*cf.* Braicovich 2012).

34 Esta alternativa casaría bien con la alusión a medios no racionales, que encontramos en T2 (3.8.2), tal como el ejemplo del recurso pitagórico a la lira como recurso para calmar la ira. Cabe señalar, no obstante, que el ejemplo parece claramente inspirado en Cic. *Tusc.* 4.3; Posidonio F168; Kidd [Gal. *PHP* 5.472-3] y (Sorabji 76-92).

que la *naturaleza del iracundo* tenga un defecto de ese tipo.³⁵ La segunda dificultad se vincula con el hecho de que T2 se presenta como un diálogo entre Séneca y el individuo iracundo (no entre Séneca y un tutor de aquel), lo cual implica que Séneca presupone en dicho individuo un mínimo de racionalidad que lo vuelve un interlocutor legítimo. Si el individuo iracundo no estuviera en condiciones de establecer un diálogo racional con otro individuo, buena parte del diálogo carecería por completo de sentido, dado que es a ese tipo de individuos a quienes está dirigido –aun cuando no exclusivamente– el tratado.³⁶

Consideraciones finales

Si las razones aducidas en la sección anterior en contra de las objeciones planteadas tienen algo de peso, el interlocutor de T2 aparece claramente como un individuo que se encuentra determinado por su propia naturaleza a reaccionar airadamente ante ciertos estímulos, sin mediación alguna de la instancia del asentimiento. Insistí en las primeras secciones, así mismo, sobre el hecho de que lo que define en forma esencial a una pasión es, para Séneca, su voluntariedad: una pasión no es un acontecimiento que tiene lugar en el alma sin nuestra intervención activa, sino que exige que hayamos dado nuestro asentimiento a determinadas impresiones. Si consideramos T2, no obstante, se hace evidente que *la ira* –“esta pasión siniestra y rabiosa por encima de todas”³⁷ (1.1)– *ya no puede ser considerada como una pasión* (no al menos en los casos allí contemplados), en la medida en que la supresión de la instancia del asentimiento ha despojado a las reacciones del individuo iracundo de todo carácter voluntario. Si la interpretación de T2, sobre la que me he apoyado, es correcta, entonces existen dificultades serias en el intento de presentar una lectura coherente de EE contra el trasfondo de una concepción intelectualista de la acción humana.

Ahora bien, ¿no es posible interpretar T2 (y los problemas que EE plantea al esquema intelectualista) como el resultado de un simple descuido retórico? Dos elementos obstaculizan esta solución: en primer lugar, EE no aparece meramente mencionado al pasar y sin recibir

35 Esto no significa que Séneca no esté dispuesto a admitir (como parece hacerlo también Epict. *Diss.* 1.5.1-10) que existen individuos cuyas capacidades racionales están completamente inhibidas, y se encuentran, como consecuencia, más cerca de ser bestias que individuos racionales; de hecho, a pesar de que Séneca parece evidenciar, en términos generales, una actitud más optimista al respecto (cf. 2.12.3-4, 2.13.1-2; *Ep.* 94.54-56, 97.12, 108.8), ciertos pasajes sugieren que contemplaba tal alternativa como una posibilidad sumamente real y frecuente: cf. 1.15.1-2, 1.16.2, 2.5.3-4. Lo que me interesa señalar, no obstante, es que T2 no alude –al menos no explícitamente– a esa posibilidad.

36 Sobre el destinatario final del diálogo en su totalidad, véase Nussbaum (405).

37 *Adfectum* [...] *ex omnibus taetrum ac rabidum*.

ninguna atención especial, sino que representa el núcleo de la larga sección representada por T2; en segundo lugar, EE representa la única estrategia terapéutica (además de DR) a la que el tratado dedica un abordaje específico –lo cual anula la posibilidad de asignarle un lugar puramente accidental en la reflexión de Séneca–.

Otra posibilidad de abordar T2 consistiría en preguntarnos si Séneca fue consciente de las dificultades que EE plantea respecto del esquema intelectualista, y, si lo fue, por qué decidió presentar EE como una estrategia terapéutica válida. Si lo fue, ¿podemos interpretar dicha decisión como expresión del reconocimiento de los límites de la terapia intelectualista? ¿Supone EE un *impasse* de crisis dentro del proyecto intelectualista? El hecho de que las ocasiones –tanto anteriores como posteriores a *De ira*– en las que Séneca parece alejarse momentáneamente de la teoría estoica de la acción sean sumamente escasas, hace difícil interpretar a EE como un gesto de heterodoxia por parte del autor. De modo complementario, el hecho de que las secciones que siguen a T2 retomen, sin solución de continuidad, el desarrollo de DR (*i. e.*, la estrategia –estrictamente cognitiva– de demostrar R) como medio para evitar la ira, arroja dudas adicionales sobre tal posibilidad. T2, en pocas palabras, representa un conflicto aislado dentro de la obra de Séneca.

Queda una (¿última?) posibilidad, la cual consiste en interpretar EE como una herencia, legada por alguna de las fuentes (estoicas o no estoicas), que Séneca habría conservado sin percibir su carácter problemático.³⁸ Desafortunadamente, esta es una alternativa que, a pesar de su plausibilidad, no puede salir del terreno de lo puramente especulativo:

38 La confluencia del *Corpus Hippocraticum*, Aristóteles, Platón, Lucrecio y Cicerón en un solo pasaje como T1, o en secciones complementarias como 2.1-16 ó 3.5.1, representan antecedentes claros respecto de la incorporación en la argumentación, sin solución de continuidad, de elementos no específicamente estoicos. Considerado desde la perspectiva ofrecida por Nussbaum (*cf.* 407-408), este recurso a doctrinas foráneas al estoicismo podría ser considerado como una estrategia perfectamente deliberada por parte de Séneca, cuyo objetivo consistiría en tender un puente con su interlocutor no-estoico. A diferencia de EE, no obstante, y como señalé anteriormente, una vez que la doctrina de las preemociones ha sido incorporada en la teoría estoica de la acción, las reflexiones acerca de la constitución material (elemental o humoral) del alma se vuelven perfectamente conciliables con la psicología estoica, y no presentan problema alguno al esquema intelectualista de la acción. Esta constatación representa, incidentalmente, un aporte parcial a las razones ofrecidas en las últimas décadas por una serie de comentaristas que han ofrecido razones de peso en favor del abandono de la imagen de Séneca como un pensador ecléctico y peligrosamente abierto a las influencias de Platón y Posidonio. Véase Cicerón (*inter alia*), Inwood, (2005) Reydams-Schils (2010), Sorabji (55-75). Inwood y Reydams-Schils, entre otros, han ofrecido en las últimas décadas razones de peso en favor del abandono de la imagen de Séneca como un pensador ecléctico y excesivamente abierto a las influencias de Platón y Posidonio.

no podemos, *v.g.*, constatar si EE representaba una estrategia defendida por Filodemo (en caso de que dicho autor constituya efectivamente una de las fuentes sobre la que se construye el *De ira*), o por una fuente común anterior a Filodemo y a Séneca que habría servido de inspiración a ambos pensadores. Sí sabemos, por otra parte, que las *Tusc.* de Cicerón aluden a una idea que podría tener cierta semejanza de base con EE (*cf. Tusc.* 4.74), tal como lo hará Plutarco después de Séneca (*cf. De cohib. ira* 461E-F), pero en ambos casos se trata de alusiones absolutamente tangenciales y que no asumen el lugar de una estrategia terapéutica, como sí lo hace EE en T2. No podemos descartar, por otra parte, que EE haya figurado en el repertorio de terapias diseñadas o defendidas por el estoicismo antiguo.³⁹ Sea como fuere, si se pudiera demostrar la preexistencia de EE en alguna fuente anterior a Séneca, proveniente o no de la escuela estoica, la conclusión de estas páginas sería más modesta: sea quien sea que la haya defendido (o pretenda defenderla) como estrategia terapéutica, EE es incompatible con una concepción intelectualista de la acción humana. Aun esta conclusión mínima, no obstante, constituiría un aporte para el proyecto, que encuentra sus raíces en los trabajos de Pierre Hadot (1993, 1995) y Michel Foucault (1994),⁴⁰ de reconstrucción histórica y argumental de la dimensión terapéutica de la filosofía helenística.

Bibliografía

- Braicovich, R. S. "Critical Assent, Intellectualism and Repetition in Epictetus." *Apeiron* 45 (2012): 314-337. <http://dx.doi.org/10.1515/apeiron-2012-0004>.
- Cicerón, M. T. *Disputas Tusculanas*. Trad. Juan. Pimentel Álvarez. 2 vols. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Epicteto. *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and Fragments*. Trad. William Abbott Oldfather. 2 vols. Londres: Heinemann, 1961.
- Filodemo. *L'ira*. Ed. Giovanni Indelli. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- Foucault, M. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1994.
- Fowler, D.P. "Epicurean Anger." *The Passions in Roman Thought and Literature*. Ed. Susanna Morton Braund and Christopher Gill. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 16-35.

39 A pesar de la pretensión de Galeno de que el estoicismo antiguo se habría dedicado excesivamente a la problemática de la conceptualización de las pasiones, desatendiendo la dimensión terapéutica, los trabajos de Nussbaum (1996), Sorabji (2000), Graver (2007; 2012) y Tieleman (2003), entre otros, han demostrado que el estoicismo romano no construyó sobre el vacío, sino que se apoya en una rica tradición dentro de la escuela.

40 Véase de Hadot *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995) y *Exercices Spirituels et Philosophie Antique* (1993).

- Graver, M. "Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic *propatheiai*." *Phronesis* 44.4 (1999): 300-325. <http://dx.doi.org/10.1163/15685289960464610>.
- Graver, M. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226305202.001.0001>.
- Graver, M. "Seneca and the *Contemplatio veri*. *De otio* and *Epistulae morales*." *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Ed. Thomas Bénatouil and Mauro Bonazzi. Leiden: Brill, 2012. 75-100. http://dx.doi.org/10.1163/9789004230040_006.
- Hadot, P. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel, 1993.
- Hadot, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.
- Harris, W. V. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Inwood, B. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Inwood, B. "Seneca and Psychological Dualism." *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 2005. 23-64.
- Kidd, I. G. "Euemptōsia-Proneness to Disease." *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*. Ed. William W. Fortenbaugh. New Brunswick: Transaction Publishers, 1983. 107-113.
- Layton, R. A. "Propatheia. Origen and Didymus on the Origin of the Passions." *Vigiliae Christianae* 54.3 (2000): 262-282. <http://dx.doi.org/10.1163/157007200X00161>.
- Long, A. A., and Sedley, D. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Nussbaum, M. *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Plutarco. "De cohibenda ira". *Moralia*. vi. Trad. W.C. Helmbold. London: Heinemann, 1962. 89-162.
- Ranocchia, G. "The Stoic Concept of Proneness to Emotion and Vice." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 94.1 (2012): 74-92. <http://dx.doi.org/10.1515/agph-2012-0004>.
- Reydams-Schils, G. "Seneca's Platonism. The Soul and its Divine Origin." *Ancient Models of the Mind. Studies in Human and Divine Rationality*. Eds. Andrea Nightingale and David Sedley. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 196-215.
- Séneca, L. A. "De ira". *Moral Essays*. Trad. John W. Basore. London: Heinemann, 1970. 106-355.
- Séneca, L. A. *Epístolas morales a Lucilio*. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.
- Séneca, L. A. *Diálogos*. Trad. Carmen Codoñer. Barcelona: Altaya, 1994.
- Seneca, L. A. *Moral and Political Essays*. Eds. John M. Cooper and J.F. Procopé. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Seneca, L. A. *Naturales quaestiones*. Ed. Alfred Gercke. Leipzig: Teubner, 1907.

- Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Tieleman, T. *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretations*. Leiden: Brill, 2003.
- Tsouana, V. "Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger." *Epicurus and the Epicurean Tradition*. Eds. Jeffrey Fish and Kirk R. Sanders. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 183-210. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511921704.009>.
- Van Hoof, L. "Strategic Differences: Seneca and Plutarch on Controlling Anger." *Mnemosyne* 60.1 (2007): 59-86. <http://dx.doi.org/10.1163/156852507X165847>.
- Vogt, K. M. "Anger, present Injustice and future Revenge in Seneca's *De Ira*." *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Eds. Katharina Volk and Gareth D. Williams. Leiden: Brill, 2006. 57-74.