



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Máster Universitario en Filosofía Teórica y Práctica

Especialidad de Filosofía Práctica

Trabajo Fin de Máster

HACIA UN SABER SOBRE LAS PASIONES

La teoría de las pasiones de Séneca a la luz del caso de Medea

Autor: José Antonio Subires Jiménez

Tutor: Iker Martínez Fernández

Madrid, 20/09/22

A Maricarmen, mi constante interlocutora.

*A Álvaro, José María, Omar, Marta O.,
Marta H. y Alma, por esos largos diálogos.*

*A Noelia y Gloria, por contarme
historias llenas de pasiones.*

RESUMEN

El presente trabajo se encuentra dividido en dos partes. La primera trata de presentar los diversos matices que se pueden encontrar en la obra de Séneca sobre la vida en la sabiduría, así como su crítica a las pasiones. Nos centraremos en la cuestión de la ira puesto que esta se vincula con la segunda parte de nuestro trabajo. En esta pretendemos realizar un análisis de la tragedia de Medea a partir de los resultados previos de nuestra investigación. Nuestro objetivo es relacionar la obra filosófica del romano con su producción literaria con vistas a obtener una comprensión adecuada de las objeciones que presenta contra las pasiones.

ABSTRACT

This work is divided into two parts. The first one tries to present the various nuances that can be found in Seneca's work on life in wisdom, as well as his criticism of the passions. We will focus on the issue of anger since it is linked to the second part of our work. In this we intend to carry out an analysis of Medea's tragedy based on the previous results of our research. Our objective is to relate the philosophical work of the Roman with his literary production with a view to obtaining an adequate understanding of the objections he presents against the passions.

Introducción: La importancia de las pasiones	1
Primera Parte: Análisis de las pasiones en la obra de Séneca	5
1. Sobre la ira	8
1.1. Más que animales, menos que dioses: la naturaleza pasional del ser humano	9
1.2. La racionalidad y las pasiones	12
1.3. La definición de ira	18
1.4. Los remedios contra la ira y la naturaleza del castigo	23
1.5. Conclusiones de la obra	25
2. Sobre la constancia del sabio	26
2.1. La idea de sabio	27
2.2. La diferencia entre injuria y ofensa	35
2.3. Conclusiones de la obra	38
3. Sobre la providencia	39
3.1. La idea de divinidad	40
3.2. Fortaleza y adversidad	42
3.1. Conclusiones de la obra	46
Segunda Parte: análisis de la obra Medea	48
1. La obra Medea en contexto	48
2. La pasión de Medea	51
3. Amor e injuria	64
4. La fortaleza de Medea	70
Conclusiones de la investigación	75
Bibliografía	78

INTRODUCCIÓN: LA IMPORTANCIA DE LAS PASIONES

¿Qué otra cosa son las tragedias sino los padecimientos
en verso de hombres que admiraban el exterior?
Epicteto

Quien trate de hablar de los seres humanos sin utilizar palabras como *amor, odio, ira, miedo, esperanza o felicidad*, entre otras, balbucearía como aquel que trate de hablar de física moderna sin usar términos como *velocidad, energía, fuerza*. Poco se entiende del ser humano si solo se da cuenta del mismo a través de la categoría de racionalidad. Las pasiones son un elemento central, para bien o para mal, de la vida humana y cualquiera que quiera conocer la naturaleza humana deberá comprenderlas. Estas nos relacionan, vinculan, incluso subordinan, al exterior. El ser humano es afectado por lo que le rodea de forma inevitable y en esta afección nace la pasión. Aquel que se muestra apasionado se muestra inclinado hacia algún elemento externo a sí mismo. Así, el codicioso se encuentra perturbado por el afán de riquezas que debe conquistar a través de las posibilidades que se le presenta y, si estas le son desfavorables, no muestra más que empeño. Estas diversas formas de ligarse al exterior no resultan en otra cosa que en la diversidad de conflictos y contraposiciones entre seres humanos. Nada más llama la atención que darse cuenta de que los seres humanos, estando en posesión de un intelecto que podría indicarles la mejor vía de acción, tienden a enfrascarse en pugnas innecesarias.

La pasión es la respuesta a la siguiente pregunta: pudiendo haber concordia, ¿por qué la discordia? Pero esta no solo produce unos efectos sociales que podemos calificar de negativos, sino que en la misma vida individual se presenta como causa de malestares para los mismos sujetos que la sufren. La acción humana está, pues, atravesada por esta cualidad de nuestra naturaleza y, por tanto, si queremos comprender nuestra acción y encontrar guías de conductas que sean productos de la razón, deberemos disponer de una comprensión adecuada de la cuestión. El propio Séneca planteará así su posición ante la duda de la utilidad de sus quehaceres intelectuales. En *Sobre la ira* afirma que su

estudio sobre esta pasión contiene una enseñanza que sirve para que no nos engañemos sobre la naturaleza de la misma (*De ira*, III, 3, 6), pudiendo así darnos la posibilidad de plantearnos su erradicación si así lo mostraran los caminos de la argumentación.

Por esta razón, vamos a emprender una investigación sobre la cuestión de las pasiones en la obra de Séneca, teniendo en cuenta no solo su obra filosófica, sino, además, su obra literaria. Un interlocutor cualquiera podría preguntarnos en este momento el motivo de no cercar nuestra investigación solamente en torno a la obra filosófica: “¿Por qué puede ser interesante el estudio de las tragedias hoy día? ¿Qué nos pueden enseñar estas respecto a las pasiones y el lugar que estas deben ocupar en nuestra vida?”. Sin dudas las pasiones han encontrado su lugar en la historia del pensamiento filosófico, sin embargo, encontramos un amplio tratamiento de las mismas en la literatura, siendo un caso ejemplar las tragedias. Estas narraciones arrojan cierta luz que nos permitirá comprender mejor la cuestión que queremos resolver, y más aún en un autor que se ha dedicado a ambas labores.

Encontramos especialmente interesante el género literario de la tragedia puesto que observamos una constante lucha de fuerzas que se dan en el discurrir de la vida humana, situando al ser humano frente al azar y la adversidad. La literatura y, en este caso, la tragedia revela un conocimiento sobre el ser humano. Este género literario se caracteriza por elegir como protagonista a una persona noble que, como indica Aristóteles, se verá envuelto en una circunstancia que se le presenta como profundamente desfavorable. En el desarrollo de la trama, su carácter se manifestará decisivo en su acción debido a que tendrá que hacer frente a determinados conflictos éticos que determinarán el curso de su historia.

La vulnerabilidad será, pues, el tema en cuestión. Ningún ser humano nace independiente de su contexto. Nadie nace libre de pasiones que le zarandean. Todos nacemos a merced de la fortuna. Y ahí radica la importancia de analizar este tipo de ejercicios literarios, ya que nos ofrecen una visión profunda sobre la condición humana. Los personajes trágicos se encuentran ante la realidad como un adversario, sumergidos en una situación conflictiva cuya resolución no se encamina hacia un resultado aceptable por las partes que se encuentran en juego. La impotencia de los actores ante

las posibilidades que se muestran ante sí conduce a resultados que no se pueden considerar de otra forma más que desastrosos. El análisis de estos conflictos nos proporciona material para estudiar las pasiones y dar respuesta a la pregunta con la que iniciábamos este texto. El conflicto de la obra de Medea, que es la que hemos elegido para esta investigación, será analizado a través del estoicismo de Séneca.

La comprensión de la conducta humana llevada a cabo por los estoicos conforma uno de los ejes vertebradores de su filosofía. Séneca, con un desarrollo propio de estas doctrinas, ofrecerá comprensiones y matices en torno a la relación entre las pasiones y la racionalidad. La visión totalizadora que nos ofrece la filosofía estoica nos ayuda a integrar las pasiones en un marco conceptual en el que podemos situar con precisión qué lugar ocupan estas en el seno de la vida humana, así como también nos ofrece un proyecto normativo sobre cómo deberían ser tratadas. La literatura sirve aquí como un laboratorio donde poner en práctica aquellas conclusiones propias de la argumentación filosófica, dándonos casos para comprobar la validez o no de las tesis manejadas. En el caso de esta tesis, estudiaremos la versión senequiana de la tragedia *Medea* puesto que nos permite analizar cierta diversidad de pasiones tratadas por Séneca en otros lugares de su obra. Usaremos, pues, esta obra literaria como un prisma por el que proyectar la tesis de Séneca y comprobar la relación entre su obra literaria y su obra filosófica.

Por último y en relación a las cuestiones formales, nos gustaría aclarar nuestro sistema de citación para hacer referencia a las obras del romano. Debido a la multitud de citas procedentes de diversas fuentes hemos creído preferible no citar según indica *The Oxford Classical Dictionary*, ya que no contiene abreviaciones para algunos tratados que se encuentran citados en este estudio. Nos hemos decidido por seguir el sistema de citación que sigue Sánchez Soler (2007:15) y que reflejamos a continuación:

De prudentia = *Prou.*

De constancia sapientis = *Const. sap.*

De ira = *De ira*

De uita beata = *Vit. beat.*

De tranquillitate animi = *Tranq. an.*

Ad Marciam de Consolatione = *Marcia Cons.*

Epistulae = *Ep.*

Para la obra *Medea* nos remitimos a la bibliografía final. Con vistas a facilitar la lectura solo citaremos los versos a los que hagamos referencia en cada momento. Por otro lado, hemos optado por usar el sistema anglosajón para las referencias bibliográficas a autores modernos. Creemos encontrar mediante este método una forma de amenizar el extenso aparato de notas que acompaña a este trabajo.

PRIMERA PARTE: ANÁLISIS DE LAS PASIONES EN LA OBRA DE SÉNECA

La obra de Séneca nos ofrece una diversidad de análisis de la acción humana que se inserta en la visión totalizadora del pensamiento estoico. El ser humano es un elemento entre otros dentro del cosmos, encontrándose especialmente vinculado a este mediante la racionalidad. En esta comprensión del mundo, las pasiones son concebidas como un elemento que tiende a ir en contra de las tendencias naturales y, por tanto, deben ser extinguidas. Además, no solo se conciben como una potencia irracional que entra en pugna con la naturaleza humana, sino que Séneca denuncia su carácter nocivo para la salud psicológica en tanto que resultan el germen para una “enfermedad del alma”:

Ya he dicho muchas veces qué diferencia hay entre las enfermedades del alma y las pasiones. Te lo voy a recordar también ahora: las enfermedades son los vicios inveterados y correosos, como la codicia, la ambición; enredan al alma muy estrechamente y terminan convirtiéndose en males suyos perpetuos. Por concluir en pocas palabras, la enfermedad es un juicio porfiado en el mal, como si tuviéramos que desear mucho lo que se debe desear apenas; o, si lo prefieres, concluyamos así: empeñarse demasiado en lo apenas deseable o en lo deseable en absoluto, o tener en gran aprecio lo que se debe tener en poco aprecio o en ninguno. Las pasiones son movimientos del alma reprobables, repentinos y violentos, que si se repiten y descuidan provocan la enfermedad como un solo catarro que todavía no se ha hecho crónico desemboca en tos, un catarro persistente y antiguo desemboca en tisis. Por eso los que han avanzado mucho están libres de enfermedad, los que están cerca de la perfección sienten todavía las pasiones. (*Ep.* 75, 11-12)

Como vemos en este fragmento de *Cartas a Lucilio*, Séneca no identifica las pasiones con la enfermedad¹, así como tampoco las identifica con la locura ni con el vicio, sino como un elemento nocivo que afecta a la acción humana y conduce a un estado de perturbación dañino: al vicio, la enfermedad y la locura. Podemos comprender desde estas palabras que la pasión es un trastorno del juicio y del deseo que nos dirige a

¹ Como comenta el interlocutor del diálogo *Sobre la serenidad*, que se encuentra afectado por las pasiones: “ni estoy enfermo ni estoy sano”. (*Tranq. an.*, 1, 2).

entablar una relación insana con la realidad. Esta conjunción del juicio y del deseo en la pasión trastorna nuestras valoraciones de la realidad, puesto que posibilita la percepción de elementos carentes de valor como deseables. Una vez se le ha dado valor a realidades nimias y triviales, el ser humano se precipita a una serie de conductas o, más precisamente, a una serie de hábitos que pueden ser clasificados como “enfermedad”, en tanto que son estados de perturbación constante, esto es, una disposición a depender en exceso de la situación exterior.

El único remedio contra las pasiones será el ejercicio de la virtud. Este será un concepto principal en nuestra investigación debido a que nos permitirá alcanzar una comprensión mayor de la crítica a las pasiones que se desarrolla en el pensamiento senequiano. Si las pasiones son un error en el juicio, la virtud será una corrección del mismo. Así lo vemos expuesto en la epístola 71 a Lucilio:

El único bien es la virtud, que al menos no hay bien ninguno sin virtud, y que la propia virtud se sitúa en la parte mejor, esto es, en la parte racional. ¿Qué cosa será esa? El juicio verdadero e inmovible, pues de él vendrán los impulsos de la mente, a partir de él toda idea que desencadene un impulso resultará clara. (*Ep. 71, 32*)

Resulta claro el intelectualismo moral ante el que nos encontramos. El único bien que posee el ser humano es la posesión de un juicio verdadero y firme que frena los impulsos arribados a nosotros desde el exterior. Aquí reside la importancia de este remedio: nos permite desvincularnos de un mundo regido por la fortuna, que tanto da como quita, y, por tanto, se encuentra fuera de nuestro control. La virtud será clave para determinar la noción de vida buena. Es interesante reparar en las siguientes palabras de Nussbaum sobre el asunto:

Según el estoicismo, pues, sólo la virtud merece ser elegida por sí misma; y la virtud por sí sola basta para una vida humana completamente buena, es decir, para la *eudaimonía*. La virtud es algo que no se ve afectado por las contingencias externas, tanto (al parecer) en lo que respecta a su adquisición como a su conservación una vez adquirida. Las cosas que no quedan plenamente bajo el control del agente -tales como la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, el buen funcionamiento de las facultades

corporales- carecen de valor intrínseco y su relación causal con la *eudaimonía* no es ni siquiera la de una condición instrumental necesaria. En resumen, si prescindimos de todas esas cosas, si imaginamos una persona sabia viviendo en las peores circunstancias posibles, a condición de que sea buena -y una vez que lo sea, ya no puede corromperse-, su *eudaimonía* seguirá siendo completa. Seguirá llevando una vida tan valiosa, apetecible y envidiable como pueda llevar un ser humano. (2003: 447-8)

Si nos hacemos dependientes de todas esas cosas que son ajenas a nuestro control, no hacemos otra cosa que embargar nuestra felicidad. La virtud estoica es una virtud altamente exigente, ya que se presenta como un ejercicio que logra la felicidad independientemente del contexto en el que uno se encuentre. De ahí las propias dificultades que parece costar conseguirla. El propio Séneca reconoce que de padecer las pasiones no se libran ni los más cercanos a la perfección debido a que “nos esforzamos en marchar hacia la virtud trabados en los vicios” (*Ep.*, 75, 16). Ningún ser humano nace virtuoso, sino que deberá encauzar su camino hacia la virtud con esfuerzo y atención. De ahí que ser sabio sea una aspiración y no una condición: el sabio se hace, no nace. Séneca propone una vida de cuidado racional ante las pasiones en las que nos hallemos sumergidos con el objetivo de lograr una vida virtuosa, es decir, una vida serena:

“¡Pero qué gran recompensa aguarda si acabamos con nuestras ocupaciones y nuestras persistentes maldades! No nos zarandeará el deseo, tampoco el temor; libres de terrores y estremecimientos, sin dejarnos corromper por los placeres, no nos espantaremos ni de la muerte ni de los dioses; sabremos que la muerte no es un mal, que los dioses no están para perjudicarnos. Tan débil es el que hace daño como el que lo recibe: las mejores cosas no tienen capacidad de hacer daño. Nos esperan, si alguna vez escapamos desde estas heces hacia ese lugar sublime y elevado, la tranquilidad del ánimo y, tras la eliminación de nuestros errores, la plena libertad. ¿Quieres saber qué libertad es esa? La de no temer a los hombres, no temer a los dioses, no desear cosas torpes ni excesivas, tener el mayor poder sobre sí mismo: es un bien inestimable llegar a ser dueño de sí” (*Ep.* 75, 16-18).

Podemos apreciar cómo la propuesta ética de Séneca parte de que uno no nace libre, sino que, por el contrario, la libertad se conquista. El ideal regulativo de la vida humana

debe concretarse en una liberación de las pasiones (deseos, miedos, esperanzas), que no tienen otro efecto que producir una convulsión en nuestro ánimo. La vida virtuosa concebida por Séneca se vincula al ideal griego de la *enkrateia*, “dominio de sí”. El sabio será aquel que disponga de sí mismo; no como aquel que sufre de *akrasia*, que solo es un juguete de sus pasiones. La recompensa de conducirse virtuosamente en la vida será, por tanto, poner a salvaguarda nuestro ánimo y lograr un estado de perfecta tranquilidad.

El objetivo de esta parte de nuestro trabajo será dar cuenta de todo lo anteriormente expuesto a partir de los desarrollos teóricos propios de Séneca, con especial interés en sus obras *De la ira*, *La firmeza del sabio* y *Sobre la providencia*. Trataremos de analizar la relación entre las pasiones y la racionalidad, así como la cuestión de la ira y de la vida en la sabiduría. Todo este universo conceptual nos servirá más tarde para comprender los distintos elementos puestos en juego en la tragedia *Medea*.

1. SOBRE LA IRA

Esta obra, una de las más extensas de Séneca, compuesta por tres libros, se centra en desarrollar un análisis de la ira y sus posibles remedios. A lo largo de esta, nuestro autor expone diferentes temáticas que son de gran interés en este trabajo. En primer lugar, ofrece una comparativa entre el ser humano y el resto de animales que da luz sobre la especificidad de la naturaleza humana en la cuestión de las pasiones. En segundo lugar, también podemos encontrar un tratamiento de la relación entre razón y pasión que será fundamental en nuestra investigación, así como su definición de ira. Por último, también podemos apreciar una elaboración teórica sobre cuál debe ser el propósito del castigo ante una conducta reprobable. La presentación de estos distintos elementos nos dará una imagen suficiente para comprender la crítica de Séneca al gobierno de las pasiones sobre la vida humana.

Sin embargo, antes de comenzar a tratar estas diferentes cuestiones, bien valdría plantearse por qué el romano dedica un largo rodeo teórico en un tratado sobre la ira para explicar la cuestión de las pasiones en general. En el propio comienzo del tratado

resaltará que la diferencia específica de la ira respecto al resto de pasiones radica en que es una “pasión siniestra y rabiosa por encima de todas” (*De ira*, I, 1, 1), debido a que, mientras aquellas se caracterizan por “cierta quietud y placidez”, esta es “toda excitación y movimiento”. Séneca afirma que dentro del conjunto de potencias irracionales que conforman las pasiones, la ira es sin duda la más poderosa, puesto que “no hay pasión que no gobierne la ira” (*ibid.*, II, 36, 6). Ni el miedo, ni la codicia, ni la ambición, ni nada por el estilo tienen capacidad de resistir su dominio; el avaricioso sería capaz de poner en peligro sus riquezas en un ataque de ira. Y justo de esa intensidad que la caracteriza provienen los efectos atroces de la misma. Dicho esto, ¿por qué nos interesamos en investigar la ira? Sin olvidar que será la pasión fundamental a estudiar en el caso de la tragedia que pretendemos analizar, por su intensidad desmesurada, ejemplifica mejor que otras la naturaleza de las pasiones. Mediante el estudio de esta, podremos aclarar con mayor profundidad ciertas dicotomías que se establecen en la obra de nuestro autor: razón-pasión, virtud-vicio, cordura-locura, turbación-serenidad.

La relación de esta obra con el posterior análisis de la tragedia es fundamental. En esta se nos dan las claves de interpretación para comprender qué le sucede a Medea. No es un puro hecho azaroso que termine convirtiéndose en una criminal, sino que existe una razón. Las pasiones serán el mecanismo explicativo por el que comprenderemos la obra. No se trata, como veremos, de una narración que trate sobre una desafortunada combinación de circunstancias, sino que la tragedia misma habita en el ánimo de la protagonista. Medea será un caso ejemplar de los sucesos catastróficos que se generan a raíz de los fenómenos que vamos a comenzar a explicar a partir del siguiente epígrafe.

1.1. MÁS QUE ANIMALES, MENOS QUE DIOS: LA NATURALEZA PASIONAL DEL SER HUMANO

Una de las cuestiones fundamentales para la tarea filosófica consiste en comprender el puesto del ser humano en el cosmos. No cabe duda de que tenemos semejanzas con el resto de animales, sin embargo, también nuestras diferencias. Si queremos comprender el concepto de “pasión”, deberemos hacer un análisis comparativo para descubrir

nuestra diferencia específica. Séneca, como mencionamos anteriormente, parte de una concepción teleológica de la naturaleza y, por tanto, cada elemento del universo tiende hacia un fin. La finalidad del ser humano es distinta de la del resto de animales y no es por otra cosa que a aquel se le puede atribuir la cualidad de racional. ¿Esto significa que los animales están constituidos solo por pasiones? Desde la perspectiva del estoicismo senequiano, en absoluto. La pasión se encuentra en una relación intrínseca con la razón. Aquel miembro de la naturaleza que carece de razón también carece de pasión. Los animales pueden manifestar síntomas parecidos a la ira (excitación, arrebatos, ferocidad, rabia, agresividad), pero jamás podrían calificarse propiamente como ira. Según Séneca, el resto de animales son incapaces de sufrir amor, odio, felicidad o tristeza, así como no pueden participar ni de la virtud ni del vicio (*De ira, I, 3,4*). La inteligencia eleva al ser humano sobre los animales, posibilitando que se encuentren entre la dicotomía razón-pasión. Así lo vemos en el siguiente fragmento:

A nadie sino al hombre le ha sido concedida la prudencia, la previsión, la entrega, la capacidad de pensar; los animales están no solo privados de las virtudes humanas, sino también de los vicios. Su forma entera, tanto exterior como interior, es diferente a la humana. La facultad dominante, la principal, ha sido trazada de distinto modo. Al igual que, de hecho, poseen voz, pero sin desarrollar, con alteraciones e incapaz de formar palabras, al igual que poseen lengua, pero trabada e irresoluble en distintos movimientos, así la facultad principal, propiamente dicha, es poco sutil, poco perfeccionada. Por tanto, capta las imágenes y la aspecto de las cosas que le llevan a atacar, pero turbias y confusas. Por ello sus salidas y manifestaciones son violentas, y no existe el miedo, las preocupaciones, la tristeza, la ira, sino algo semejante a esto; cuando han alcanzado el más alto grado de furor o terror se ponen a comer; a los rugidos, al ir y venir enloquecido suceden al punto la quietud y el sueño. (*Ibid.*, I, 3,7)

Existe, pues, una diferencia cognitiva elemental entre estos, puesto que el resto de animales son incapaces tanto de percibir el conjunto de cosas con claridad como de dirigir sus conductas con plena conciencia de las mismas. El ser humano, en cambio, por su carácter racional puede conocer, reflexionar y prever los acontecimientos del mundo y será en esta capacidad donde nazca la misma pasión. Las pasiones, como en

este caso la ira, nacen de esta capacidad de comprensión del mundo: “aunque [la ira] es enemiga de la razón, no nace en lugar alguno más que donde la razón tiene cabida” (*ibid.*, I, 3, 4)². En el ser humano la razón sustituye al impulso (*ibid.*, I, 16, 1) y esto le ofrece una singularidad frente al mundo animal que imposibilita que las semejanzas entre conductas alcancen la identificación. Mientras el ser humano, por su capacidad racional, puede imitar a la divinidad, aspirar a la serenidad de los dioses, al resto de animales les ha sido vedado la posibilidad de imitar esa dimensión divina de la naturaleza (*Prou.*, 1, 5).

Ahora bien, ¿cuál es ese puesto tan específico del ser humano en el cosmos? Insistiendo en la concepción teleológica del cosmos, el ser humano ha aparecido conforme a ciertos fines. Séneca lo expone de la siguiente manera:

El hombre ha nacido para ayudar, la ira para aniquilarlo; éste quiere reunirse, aquella separarse; éste beneficiar, aquella perjudicar; éste acudir incluso en ayuda de los desconocidos, aquella atacar incluso a los seres más queridos; éste está dispuesto hasta entregarse a bienestar ajeno, aquella lanzarse al peligro con tal de arrastrar a alguien tras de sí. Por tanto, ¿hay alguien más ignorante de la naturaleza que el que asigna a su mejor y más cuidada obra este vicio feroz y pernicioso? La ira, tal como me hemos dicho, ansía el castigo; que sus apetencias estén grabadas en el pecho del hombre más pacífico es cosa en absoluto acorde con la naturaleza. Pues la vida humana está basada en la bondad y en la concordia y no se ve obligada a pactar y ayudarse mutuamente gracias al terror, sino al amor mutuo. (*De ira*, I, 5, 2-3)

Podemos apreciar que la finalidad de la naturaleza humana radica en la unión: nuestra tendencia más propia se dirige hacia la concordia. Séneca reclama el amor y la simpatía como las cualidades humanas más naturales frente a las pasiones que son tendencias contra-naturales. El ser humano es el único de los seres que se puede asemejar a la divinidad así como alejarse de la misma. Las pasiones, en este caso la ira,

² Estas citas pertenecen al libro I, sin embargo Séneca llega a atribuir pasiones a los animales en el libro II: “Pero ni siquiera a todos ellos les es beneficioso lo mismo: la iracundia favorece a los leones, el pánico a los ciervos, al azor la acometida, a la paloma la huida. ¿Qué hay de que ni siquiera es cierto eso, que los mejores animales son los más iracundos? A las fieras cuyo alimento les proviene de la caza puedo considerarlas más buenas cuanto más airadas: antes habré alabado la paciencia de los bueyes y de los caballos obedientes a las bridas” (*De ira*, II, 16, 1-2). Que esto se deba a una contradicción o simplemente a un uso más vago del lenguaje para causar un efecto retórico mayor queda fuera de nuestro trabajo.

son el vehículo de la separación. No es por la razón que los seres humanos entran en conflictos o fomentan la discordia. Veamos, pues, cómo se conciben estas durante el despliegue de la exposición de esta obra.

1.2. LA RACIONALIDAD Y LAS PASIONES

Hasta este momento hemos dado ciertas pinceladas sobre las nociones de razón y pasión. Ahora tendremos que realizar un análisis más exhaustivo en torno a las mismas a través de la obra que estamos estudiando. En un primer momento, expondremos si pertenecen a distintas instancias o no y aclararemos si pueden combinarse para proporcionarse mutua ayuda. Después desarrollaremos un análisis comparativo entre estas potencias del espíritu. Recordemos que en esta obra se considera la ira el ejemplo de pasión más intensa. Ahora vamos a ver fragmentos donde se contraponen la ira a la razón, pero para el objetivo de este epígrafe entendámosla más como una pasión en general que como una pasión en específico. Más adelante estudiaremos su diferencia específica con mayor profundidad.

Comencemos, pues, con la relación entre ambas potencias: ¿entran las pasiones en conflicto con la razón como diferentes instancias en pugna o la pasión se define mejor como la ausencia de razón? La posición platónica sería la primera, la del romano la segunda: “Pues estas, como he dicho, no tienen sedes separadas y alejadas, sino que pasión y razón no son más que el cambio del espíritu a mejor o a peor” (*ibid.*, I, 8, 3). Razón y pasión no son sino un espectro de mayor o menor capacidad de uso de nuestras capacidades cognitivas. La potencia de una, por tanto, implica la impotencia de la otra.

Este monismo psicológico al que se adscribe Séneca tiene una notable relevancia en la comprensión de las pasiones. Esta tesis entra en conflicto frontal contra todos aquellos planteamientos que, como veremos cuando analicemos el caso concreto de la ira, defienden que es posible una colaboración entre las pasiones y la razón. Séneca afirma rotundamente la imposibilidad de colaboración en tanto que las pasiones son ingobernables y no atienden a razones: “No existe razón una vez se ha introducido una pasión” (*ibid.*, I, 8, 1). Esto se debe a que no son dos fenómenos que se den al mismo

tiempo en el psiquismo de una persona, sino que una vez se muestra un síntoma de aquella: “el espíritu se ha transformado en pasión” (*ibid.*, I, 8, 2). Séneca, por tanto, defiende que “es más fácil prescindir de lo pernicioso que gobernarlo y más fácil no admitirlo que imponer normas a lo admitido” (*ibid.*, I, 7, 2). La razón solo será poderosa si se mantiene alejada de las pasiones.

Ahora bien, cualquier interlocutor perspicaz podría responderle a Séneca que, si es cierto que no son gobernables, ¿cómo es posible que exista el fenómeno de la contención? La experiencia cotidiana bien nos enseña que alguien puede sufrir intensamente una pasión y, sin embargo, no llevar a cabo el deseo que lucha por saciarse. Séneca no niega que este fenómeno exista, pero afirma que no es la razón quien dirige el proceso, sino que más bien se determina por un juego de fuerzas entre las pasiones: estas entran en pugnas rivalizando unas con otras, de forma que las que gozan de mayor intensidad son capaces de calmar a las más débiles. Así el lujurioso puede verse aplacado por la vergüenza y el iracundo por el miedo. Este tipo de contención está lejos de ser lo más óptimo para la vida humana, en tanto que siempre va a depender de factores externos y, por tanto, del azar. Que el iracundo controle su ira dependerá de si existe algo que le aterre en el momento en que su ira ha despertado, siendo él mismo arrastrado por la pasión sin capacidad para calmarla. De ahí que Séneca concluya que “una pasión moderada no es más que un mal moderador” (*ibid.*, I, 10, 4) y que “las pasiones son tan malos servidores como jefes” (*ibid.*, I, 9, 4). Si la razón tiene necesidad de combinarse con la pasión, es síntoma de que es en sí misma impotente y ya se encuentra bajo una tiranía de las pasiones. No hay complementación posible sin que la razón pierda la capacidad de conducir la acción³.

Sin embargo, nuestro interlocutor aún podría responder que, en ciertas ocasiones, la razón no es suficiente para movilizar energías y eso es una cuestión que podemos notar cuando nos cuesta apaciguar ciertas pasiones. Además de que, claramente, las pasiones

³ Séneca lo deja bastante claro en el caso de la ira: “Nadie cobra fuerzas irritándose, a no ser quien no ha tenido valor sin ira; de modo que no viene en ayuda de la virtud, sino que ocupa su lugar (*De ira*, I, 13, 5). La virtud no puede conformar alianza con las pasiones: “¡Lejos de la virtud esta desgracia!, ¡que nunca la razón recurra el 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 miedo. Ha de vivir en plena tiranía el que se somete a la servidumbre de alguna pasión.” (*ibid.*, I, 10, 2).

no son totalmente exterminables, nunca se pueden eliminar por completo (*ibid.*, 12, 3), de forma que la pugna entre las pasiones y las treguas a las que llegan nos convienen e, incluso, nos resultan necesarias. Ante la impotencia de la razón, nuestra mejor opción es un equilibrio entre pasiones. La respuesta senequiana en este caso se basa en una confianza profunda en la capacidad racional. Si no bastaba con el argumento de que la tregua entre pasiones siempre dependerá de factores externos, Séneca va a añadir que “no hay pasiones tan feroces e independientes que no se sometan a una disciplina” (*ibid.*, II, 12, 3). Las pasiones son una forma de descontrol, conforman una conducta incontrolada, pero no son en sí mismas incontrolables. Si así lo fueran, pertenecerían a un ámbito distinto del sujeto tal como el clima o los procesos históricos, siendo inviable la propia modificación de la conducta.

Habiendo hecho ya un análisis de la relación conflictiva entre ambas potencias, nos interesa realizar un análisis comparativo en tres puntos: constancia, objetivos y efectos. Una vez realizado, podremos apreciar de forma más notable su carácter contrapuesto. Para empezar, no dista de ser evidente que las pasiones y la razón se diferencian en su constancia: las primeras no son capaces de juzgar con éxito la deseabilidad de un objeto y, por tanto, alteran el juicio según las circunstancias. Un individuo apasionado no es, pues, dueño de sí mismo y está sujeto a cierta variabilidad. Además, como acabamos de ver, el conjunto de pasiones se encuentra en un juego de rivalidad entre ellas mismas, siendo incapaces de mantenerse firmes por sí mismas. De ahí que Séneca afirme que “la pasión desaparece rápidamente, la razón es uniforme” (*ibid.*, I, 17, 5). La pasión depende de una variabilidad de factores de los que la razón prescinde. El juicio firme de la razón evita la falta de regularidad que “unas veces se pasa más allá de lo conveniente, otras se atrinchera más acá de lo debido” (*ibid.*, I, 17, 7). La incapacidad de la pasión para acudir a razones y enmendar su comprensión del mundo que le rodea le imposibilita la estabilidad que proporciona el juicio adecuado de la razón. Quien es

movido por la pasión no es movido más que por trivialidades. Y de ahí nace la inconstancia propia de esta potencia del alma.⁴

Y, si son diferentes en la constancia, esto se debe, sobre todo, a que se diferencian también en los objetivos de cada una. Acabamos de señalar la cuestión del juicio; profundicemos ahora un poco más para dar cuenta de la naturaleza de la pasión. En el Libro I nos encontramos las siguientes afirmaciones:

La razón quiere emitir un juicio que sea justo; la ira quiere que parezca justo el juicio emitido. La razón no contempla nada a excepción de aquello que se trata; la ira se deja influir por datos estúpidos y marginales a la causa. Un rostro lleno de seguridad, una voz rotunda, palabras adecuadas, aspecto refinado, una defensa brillante, el apoyo de las masas, la exasperan; a menudo, por enemistad con el abogado, condena al reo. Aunque la verdad le entre por los ojos, ama y protege el error; no quiere que se le replique, y en las empresas equivocadas le parece más honrosa la insistencia que el arrepentimiento. (*Ibid.*, I, 18, 1-2).

Presenciamos en este párrafo un cierto desarrollo de lo que se dijo en el comienzo de la obra cuando se afirmaba que la ira, o entendamos cualquier pasión en un extremo, se encuentra “cerrada sobre la razón, angustiada por razones estúpidas” (*ibid.*, 1, 2) y es “incapaz de discernir sobre lo justo y verdadero” (*ibid.*, 1, 2). Las pasiones resultan ser, por consiguiente, una merma de las capacidades cognitivas propias del ser humano: estando capacitado para reconocer lo justo y lo verdadero, las pasiones dificultan el natural ejercicio de la racionalidad humana, puesto que solo desea satisfacerse a cualquier coste. Como antes mencionábamos en un fragmento de las *Cartas a Lucilio*, “las pasiones son un movimiento del alma reprobable, repentino y violento”, esto es, una turbación que violenta nuestra naturaleza racional impidiéndole actuar en plenas facultades. Por eso mismo no tiene problemas con afirmar y reafirmarse en el error, pues no tiende hacia la verdad, sino hacia la consecución del fin propuesto, sea este realmente deseable o no.

⁴ Una emotiva imagen la encontramos en las siguientes palabras: “Yo no os persuadiría de nada más que de sacar fuerzas de flaqueza y ver cuán humildes y bajos son los motivos por los que pleiteamos, corremos, jadeamos, indignos de ser tenidos en cuenta por nadie que tenga pensamientos elevados y grandiosos.” (*De ira*, III, 32, 3).

Como hemos mencionado anteriormente, en este alejamiento de la verdad y de la justicia encontramos una de las causas de la falta de firmeza de la pasión. Al no determinar un objetivo fijo, definido y realmente deseable, aquel que vive bajo el gobierno de la pasión está sometido a los altibajos de la misma. Lo que un día puede aparecerse como deseable, al siguiente no. Un día puede uno sentir una gran atracción hacia una persona y movilizar todas sus fuerzas, pero al siguiente acaso recuerda qué veía deseable en aquella persona.

Todo esto conduce a nuestro tercer punto de la comparativa: los efectos sobre la conducta. Para ello debemos introducir los conceptos de virtud y de vicio. Virtuosas son aquellas acciones que se rigen de acuerdo a la razón, que tienen por efecto el gozo y la alegría (*ibid.*, II, 6, 2); que, dirigidas por juicios verdaderos y justos, se disfrutan en la serenidad. Los vicios, por el contrario, son aquellas acciones regidas por las pasiones, que, como afirma en *Sobre la Serenidad*, “provocan el descontento con uno mismo” (*Tranq. an.*, 2, 7). Están vinculados, por ser productos de la pasión, a la constante alteración, siendo presa de episodios pasajeros, y a la incapacidad de autodomínio. El objetivo de la vida del sabio se encuentra en la estabilidad, en la vida serena. Este es el mayor bien que proporciona ser dueño de sí mismo, haber sido capaz de independizarse de los sucesos mundanos, esto es, de haber liberado de las pasiones. Como el propio Séneca afirma: “Ninguna prueba de grandeza es más firme que el que no pueda suceder nada que te desasosiegue” (*De ira*, III, 6, 7). En el sosiego encontramos la gran recompensa de la virtud. El adecuado uso de la razón nos ayuda a desprendernos de los zarandeos de las trivialidades y nimiedades que componen en el mundo, dotándonos de la capacidad de seguir el mejor curso de acción, debido a que nuestro juicio no está violentado por el impulso de ninguna pasión⁵. Y si bien ser virtuoso pareciera complicado, más compleja es la vida de aquellos que están asolados por las distintas pasiones: “El pudor dispone de tiempo, el placer está atareadísimo. En fin, es fácil

⁵ En palabras Stefano Maso y Melania Cassan: “Per la filosofia stoica è fondamentale connettere il concetto di ‘imperturbabilità’ con quello di ‘consapevolezza’: cioè con l’intelligenza applicata a quello che si sta facendo, quella «coscienza che non sopporta di agire diversamente e che costringe a rispondere al proprio interiore tribunale». È esattamente questa forma d’intelligenza, direttamente dipendente dall’*hēgemonikon*, che consente di valorizzare un comportamento che, di primo acchito, attiene alla pura gestione del corpo. In questo modo l’imperturbabilità diventa una ‘virtù’ e, in Seneca, la ‘consapevolezza’ finisce per coincidere con l’*ἀντάρκεια*, con quanto egli esprime nella formula ‘sibi fidere’.” (2021: 78).

cuidar de todas las virtudes, los vicios se cultivan con gran esfuerzo” (*ibid.*, II, 13, 2). Así que mientras las virtudes, la vida en la razón, proporciona serenidad, los vicios no proporcionan otra cosa que fatiga: lo cual nos aleja de la vida feliz. Séneca invita a pensar sobre ello dibujando una imagen de la vida viciosa:

Del mismo modo que al que anda aprisa por los lugares más frecuentados de la ciudad le es inevitable tropezar con muchos, y en alguna ocasión tiene que escurrirse, en otras pararse, en otras salpicarse, así, en el recorrido de nuestra vida, disperso y errante, sobrevienen muchos obstáculos, muchas quejas: el uno engaña nuestra esperanza, el otro la difiere, el otro la frustra; los proyectos no fluyen según lo previsto. A nadie le es tan fiel la fortuna que le responda siempre, en el caso de que intente muchas cosas; por tanto, se sigue que aquel a quien algunos hechos le resultaron contrarios a lo que se había propuesto no tolera hombre ni situación ninguna; se encoleriza por causas levísimas, unas veces con una persona, otras con asuntos, otras con un lugar, otras con la fortuna, otras consigo mismo. Y así, para que el espíritu pueda estar tranquilo, no hay que zarandearlo, ni fatigarlo con la realización de muchas cosas, como dije, importantes y situadas por encima de nuestras fuerzas. Es fácil adaptar cargas ligeras sobre los hombres y trasladarlas a una y otra parte sin que caigan; en cambio, las que sostenemos con dificultad, impuestas sobre nosotros por manos ajenas, las dejamos caer vencidos inmediatamente; incluso cuando estamos bajo el fardo nos tambaleamos incapaces de sostener el peso. (*Ibid.*, III, 6, 4-6)

Con notable fuerza retórica, Séneca muestra en este fragmento la fatiga y el desasosiego que implica dejarse llevar por las pasiones. La falta de virtud impide desasirse de las circunstancias y estas afligen al espíritu con violencia, exigiéndole poseer una fuerza de la que carece, pues nadie es capaz de domeñar los diferentes elementos de la situación que vive. Quien se vincula de esa forma al mundo es incapaz de enfrentar cualquier desgracia que le sobrevenga.

Para recapitular, hemos podido comprobar los distintos matices del conflicto entre pasiones y razón. No hay término medio que solucione la rivalidad entre estas dos pasiones del alma, en tanto que las potencias irracionales nos vinculan siempre de forma inadecuada al mundo que nos rodea, perturban nuestro juicio, se muestran inconstante, y

solo traen desasosiego. Será objetivo de la vida virtuosa exterminar por completo este tipo de ataduras nocivas que pueden conducir a “enfermedades del alma”.

1.3. LA DEFINICIÓN DE IRA

La importancia de tratar el tema de la ira se deja ver por sus efectos. Las calamidades producidas por esta pasión son un fuerte indicio de que no puede ser un tema que caiga fuera de la reflexión filosófica. Esta es una de las pasiones más feroces y, posiblemente, ha producido la mayor cantidad de sufrimiento en el mundo. La descripción dada por Séneca de los productos de la ira no puede dejar indolente a nadie:

“Y si ahora quieres fijar la atención en sus efectos y en los perjuicios que causa, ninguna catástrofe ha significado más para el género humano. Verás matanzas, venenos, acusaciones mutuas de reos, destrucción de ciudades, ruina de pueblos enteros, cabezas de hombres importantes puestas a pública subasta, antorchas lanzadas contra los edificios, fuegos que no se limitan al recinto amurallado, sino que alcanzan inmensos espacios abiertos iluminados por el fuego provocado por el enemigo. Contempla los cimientos de ciudades famosísimas apenas reconocibles: las echó abajo la ira. Contempla paisajes asolados a lo largo de muchas millas, abandonados, sin habitantes: los dejó vacíos la ira. Contempla a tantos dirigentes que han pasado a la historia como ejemplos de un destino desdichado: al uno la ira lo atravesó en sus habitaciones, al otro lo alcanzó en medio de los sagrados lazos de la hospitalidad, al otro lo desgarró en medio de los tribunales, a la vista del foro concurrido, al otro le ordenó derramar su sangre en el parricidio cometido por su hijo, al otro descubrir su cuello soberano a un esclavo, al otro distender sus miembros en la cruz. Y eso que te estoy contando son suplicios de individuos aislados. ¿Qué te parece si, dejando un lado aquellos individuos sobre los que se encarnizó la ira, contemplaras las asambleas populares víctimas de la espada, la plebe aplastada al lanzar sobre ella a los soldados, pueblos enteros condenados a morir en un desastre común? (*De ira*, I, 2)

No puede permanecer uno indiferente ni evitar la meditación sobre una de las causas de los dolores del mundo, tal como ha quedado expuesto. Son tales las catástrofes que esta ha parido, que a nuestro autor le resulta extraño que se pueda hablar de moderación de la misma. En el caso de la tragedia que nos ocupa, esta produce ni más ni menos que

el doble asesinato de los hijos de Medea. Y en esta cuestión es en la que vamos a profundizar a continuación.

Ante todo, cabe decir que esta es una de las pasiones más universales. Séneca, con su talante y perspicacia psicológica, demuestra recurrentemente su capacidad para conocer los distintos tipos de caracteres: son múltiples las clasificaciones que nos encontramos a lo largo de la obra. Y siendo esto así, no le cabe duda de que la ira es una pasión que afecta a todas las edades y a todos los tipos de seres humanos (*ibid.*, III, 2, 1). Si hay ciertos caracteres que son más propicios a la codicia y otros más al orgullo, en este caso nos encontramos que ninguno puede escapar a la pasión más común entre los seres humanos. Además, no solo destaca su capacidad para introducirse en las diferentes personalidades, sino también su carácter prometéico en tanto es capaz de manifestarse de múltiples formas. Sin embargo, estos son cuestiones secundarias a la hora de dar cuenta de esta pasión.

Para comenzar a definir en profundidad la ira, deberemos tener en cuenta que Séneca parte de una crítica a la concepción aristotélica de la misma. Afirma que, si bien sus definiciones son semejantes, existen diferencias de calado. La definición aristotélica que nuestro autor trae a colación es la siguiente: “la ira es la apetencia de devolver un dolor” (*ibid.*, I, 3, 3). Gracias a esta definición podemos diferenciar la ira de la crueldad, que se entiende como el placer por provocar dolor (*ibid.*, II, 5, 2). Sin embargo, desde la perspectiva de Séneca, esta no termina de captar con adecuación el fenómeno que pretende abrazar. Para nuestro autor, no solo la injuria o la ofensa es la causa de la ira, sino que además se debe añadir la intención de injuriar u ofender (*ibid.*, I, 3, 1); no solo un daño producido excita la pasión de la ira. Para ello, el libro tercero dará una definición más ajustada: “una sensación de injusticia inferida”. En esta definición encontramos dos elementos de los que tenemos que dar cuenta. Por un lado, deberemos explicar qué tipo de sensación es y, por otro, qué se entiende por justicia.

Empecemos por la sensación. Séneca plantea si esta posee el consentimiento de la voluntad o no. Para empezar, comenzará a hablar de las conmociones anímicas involuntarias:

Pues todos los movimientos que no se producen por nuestra voluntad son invencibles e inevitables, como escalofrío en quienes son rociados con agua fría, el rechazo ante determinados contactos; ante las malas noticias se erizan los cabellos y se esparce el rubor ante las palabras groseras y sufren de vértigo los que contemplan los precipicios. Como nada de esto cae bajo nuestro control, ningún razonamiento disuade de que no se produzca. La ira escapa a las normas. En efecto, es un vicio voluntario del espíritu, no de los que acontecen en virtud de ciertos condicionamientos del género humano, y que por ello incluso acaecen a los más sabios; entre estos hay que considerar el primer impacto que afecta a nuestro espíritu cuando pensamos en una injusticia. (*Ibid.*, II, 2, 1-2)

Existen, por tanto, efectos de ciertos tipos de sensaciones que son inevitables: así sucede con los escalofríos. Sin embargo, estas no pueden considerarse como pasiones, puesto que toda pasión tiene relación con la voluntad. Carece de sentido atribuir la categoría de pasión a un acto mecánico del cuerpo, del mismo modo que, como vimos antes, tampoco era adecuado atribuírselo a los animales. Ahora bien, incluso si ni siquiera el sabio está libre de sentir el “primer impacto” de la injuria u ofensa, ese mismo no puede ser catalogado como pasión:

“Ninguno de los impulsos que afecta al espíritu fortuitamente debe llamarse pasión; el espíritu los tolera, por así decirlo, más que lo provoca. Por consiguiente, no es pasión el conmoverse ante las sensaciones que nos provocan las cosas, sino el abandonarse a ellas y proseguir este movimiento fortuito.” (*Ibid.*, II; 3, 1)

Por tanto, la mera sensación de injusticia aún no es ira. La ira nace de esta misma, pero necesita algo más, el consentimiento del espíritu: “un arrebató del espíritu que tiende a la venganza con plena voluntad y discernimiento” (*ibid.*, II, 3, 5). Justo por encontrarse dentro del perímetro de la voluntad, por ser un consentimiento consciente, es por lo que puede ser evitado, es decir, puede ser eliminado por la razón. Encontramos aquí claramente con la idea de que la pasión consta de diferentes momentos. Así lo anota Melania Cassan:

La complessità della formazione della passione dell'ira consiste nel fatto che non si tratta di un processo immediato, come invece accade nel caso dell'*impetus simplex*, bensì

mediato: mediato dalla ragione che attraverso l'assenso finisce per pervertire se stessa. La prima fase è quella della percezione (*intellexit aliquid*) ovvero della rappresentazione impulsiva di ciò che è accaduto; in questo caso della iniuria ricevuta. Successivamente, hanno luogo l'indignazione e la condanna (*indignatus est, damnauit*): questi due momenti sono un segnale dell'elaborazione attiva della rappresentazione, comprensiva del momento dell'assenso, e costituiscono la condizione necessaria per il concretizzarsi dell'azione; nel caso dell'ira, la vendetta (*ulciscitur*). (2020: 121-122)

Estos tres momentos serán decisivos en nuestra investigación. La sensación es impelida por la realidad. No es evitable por parte del sujeto. Nadie podría dejar de sentir la pérdida o el abandono de algo que le rodea. Sin embargo, toda pasión nace en el seno de la voluntad. Ante esta sensación, la voluntad puede aceptarla como un daño o no. En el caso de la ira, la aceptación del daño conduce al tercer momento de paso al acto: al consumo de la venganza. Por tanto, será fundamental ese segundo momento donde un hecho nos conduce a una acción. En la capacidad de recepción por parte del sujeto de los eventos mundanos, en su interioridad, reside el lugar de la virtud y, por tanto, será también el lugar de la pasión⁶.

Por otro lado, nos queda aún la segunda parte de la definición. Aquí nos colocamos ante la cuestión del merecimiento: quién se merece qué. Séneca afirma que los seres humanos tienden a pensar que han recibido ciertos daños sin razón y eso excita su ánimo: “Los hombres consideran injustas algunas cosas porque no deben sufrirlas.

⁶ Citamos las palabras de Melania Cassan en las que deja constancia sobre la importancia del segundo momento: “Il primo e il terzo momento sono, per così dire, fortemente legati alle circostanze in cui si sviluppano e per questo ‘monodimensionali’: il primus motus, infatti, dipende essenzialmente dagli accadimenti esterni in quanto è legato a una rappresentazione; il terzo, marcato dalla contumacia, ormai non può che concludersi con la vendetta. Il secondo momento, invece, può essere considerato, in qualche modo, ‘bidimensionale’, e in questo senso è più complesso, poiché rende esplicita l’alternativa. Non solo. Sia il primo che il terzo momento dimostrano uno stretto rapporto con il mondo esterno al soggetto: nella prima fase constatiamo l’immagazzinamento dei dati provenienti dalla realtà esterna; nella terza verificiamo il dirigersi verso l’azione, dal soggetto al mondo esterno. Il secondo momento, invece, sembra appartenere essenzialmente all’interiorità dell’individuo” (2020: 127). En la discusión sobre la relación entre momentos de esta dinámica tripartita, nos gustaría hacer referencia la posición de Janine Fillion-Lahille resumida por Cassan y Galantucci, en la que nota que la terapia estoica se fija en ese segundo momento: “Janine Fillion-Lahille sottolinea che solo al ‘secondo stadio’ è possibile attuare un processo terapeutico, secondo il metodo stoico, in quanto la ragione è allora ancora presente. Il riferimento è qui quell’alter ille motus qui *iudicio nascitur, iudicio tollitur* del passo in questione, nel quale si sottolineerebbe che solamente con l’intervento della ragione, nella forma del giudizio, è possibile estirpare la passione. Effettivamente, gli altri due stadi non permettono un intervento terapeutico in quanto non prevedono la presenza della ragione, o perché essa non è ancora intervenuta (primo stadio) o perché è già stata superata (terzo stadio). Proprio per questo motivo, continua la studiosa, la prima fase non è considerabile una passione poiché non lo è ancora, l’ultima fase non è considerabile una passione poiché è al di là di essa. Questa terza fase è definita dall’autrice come una «*affection chronique et invétérée*».” (2019: 289).

Pensamos que son indignas porque son inesperadas” (*ibid.*, II, 31, 1). Una sensación que se ve aumentada, además, por el amor propio (*ibid.*, II, 31, 3).

Hemos obtenido ya una comprensión de lo que Séneca entiende por ira: la excitación del ánimo por una sensación de injusticia que, con el consentimiento del espíritu, busca venganza. Ahora tendremos que discutir si la ira es una pasión útil o no. Uno de los argumentos más importantes ya lo hemos tratado en la sección anterior. Los que defienden que la ira puede cooperar con la razón para aportar energía en vistas a ejecutar diferentes actos no han tenido en cuenta que no hay posibilidad de término medio entre la pasión y la razón; o una cosa o la otra, pero no puede haber apoyo mutuo. Así quien la defiende como una herramienta eficaz para situaciones conflictivas, yerra puesto que, según la perspectiva del estoicismo senequiano, no habría mejor medio que la propia razón. Sin embargo, estos no son los únicos argumentos aportados por aquellos que defienden que la ira puede ser de utilidad. Veamos otros razonamientos y las réplicas de Séneca.

Dos argumentos importantes serán los siguientes: hay situaciones en las que la ira está justificada y la ira provoca miedo a aquellos que no razonan. La réplica al primer argumento consiste en afirmar que el rechazo a la cólera no implica que no puedan tomarse medidas. En el caso de que alguien haya cometido un crimen, se puede responder con algún castigo medido con el fin de que no se vuelva a repetir el comportamiento, como veremos más adelante. La medida a tomar, el castigo, tendrá un carácter meramente correctivo. Séneca insiste en que lo importante es que no exista turbación del ánimo y no se haga con placer, sino por deber (*ibid.*, I, 6, 4). Además, este argumento tendrá otras dos réplicas por parte del cordobés: se dan en el mundo muchas situaciones injustas (*ibid.*, II, 7, 1) y siempre podemos ser víctimas de injusticias (*ibid.*, III, 28, 1). Si debemos encolerizarnos en estas ocasiones debido al alto número de injusticias existentes, tanto si las sufren otros como si las sufrimos nosotros, nos pasaríamos la vida alterados y, por tanto, esto sería contrario al ideal de vida sabia: la serenidad. El sabio, en lugar de afectarse por la ira, tratará de corregir, en la medida de lo posible, las situaciones injustas. No se trata, pues, de ser indiferente hacia lo que sucede, sino simplemente de actuar siempre desde la razón y la virtud.

Por otro lado, otro argumento a tener en cuenta es aquel que afirma que hay quienes necesitan del miedo para comportarse justamente y que no hay mayor generador de miedo que la ira (*ibid.*, II, 11, 1). Séneca defiende que el sabio puede simular la ira pero sin padecerla de verdad (*ibid.*, II, 17, 1). Ciertamente que hay quien no atiende a razones y el sabio deberá adaptarse a los mismos, pero sin perder su virtud.

Por último, uno de los argumentos contra la utilidad de esta pasión que no nos gustaría dejar sin destacar es aquel que defiende que la ira es la pasión que con mayor poder nos conduce a la locura. Si el resto de las pasiones nos conduce a una vida inestable y de desasosiego, esta tiende a producir una “enfermedad del alma” de forma mucho más eficaz, logrando transformar al ser humano en una de sus peores figuras: “Qué gran monstruo es el hombre cuando se enfurece con otro hombre” (*ibid.*, III, 3, 2). Haber dado valor a lo insignificante termina por convertir al ser humano en una triste bestia: “Nada de lo que hacemos con tristeza es serio, nada importante; de ahí, digo, os procede la ira y la locura: de que valoráis en mucho lo insignificante” (*ibid.*, III, 34, 2).

1.4. LOS REMEDIOS CONTRA LA IRA Y LA NATURALEZA DEL CASTIGO

Séneca expresa el objetivo de su obra al decir que su intención no es solo “estar sano, sino sanar” (*ibid.*, III, 39, 1). La filosofía del romano tiene, por tanto, una intención terapéutica y no son pocos los remedios que ofrece contra la ira. Incluso ofrece ciertos consejos particulares para distintos tipos de caracteres. Algunos de los que nos encontramos en libro III son: conocer los defectos de esta pasión para valorarla en su justa medida, dar tiempo cuando se sufre la sensación de injusticia, practicar el autoconocimiento y cuidado de sí, dar gracias por lo que se tiene y no frustrarse por lo que no se tiene, acostumbrarse a lo desagradable, entre otros tantos. Pero esto no nos interesa tanto como el uso del castigo. Como hemos visto antes, Séneca no defiende que el sabio no intervenga en el mundo, sino solo que no se deje afectar. El sabio tiene que saber cuándo debe actuar. Y, para sanar a otros, no solo basta aconsejar sino que, a veces, hay que castigar. La aplicación del castigo es, pues, algo que busca tanto el sabio en ciertas ocasiones como el encolerizado cuando siente que se ha cometido una

injusticia en su contra. Sin embargo, ambos castigos no comparten una misma naturaleza.

Como se dijo más arriba, la ira es una pasión que se mueve por un afán de venganza: el que ha entrado en cólera busca una reparación del daño recibido. El castigo está enfocado hacia el pasado: quiere devolver el daño o la intención de daño con otro daño presente. Sin embargo, esto no cabe bajo la actitud del sabio. Ante todo, porque el sabio no puede sufrir daño aunque puede reconocer que hay situaciones en las que debe proceder a corregir un comportamiento. Pero, además, Séneca se vincula a aquella idea que se presentaba en el *Protágoras* de Platón: el castigo debe ser correctivo, no vengativo. Como el romano indica, el objetivo es “curar bajo la apariencia de daño” (*ibid.*, I, 6, 1), sin ser movidos por la ira. El castigo virtuoso está enfocado hacia el futuro y organizado por el buen juicio para que sea provechoso. El sabio, por tanto, usa el castigo como un remedio, siendo capaz de perdonar los actos cometidos:

No se airará el sabio con los que cometen errores. ¿Por qué razón? Porque sabe que nadie nace sabio, sino que se hace, sabe que de toda una generación poquísimos llegan a ser sabios, porque tiene bien estudiada la condición de la vida humana; ahora bien, nadie en su sano juicio se aíra con la naturaleza. ¿Pues qué, si quisiera extrañarse de que no cuelguen frutos de los arbustos agrestes? ¿Qué, si se extrañara de que los espinos y las zarzas no estén colmados de alguna fruta comestible? Nadie se aíra cuando la naturaleza defiende un defecto. Así pues, el sabio, sereno y justo para con los errores, no enemigo sino reformador de los maleantes, sale cada día con esta previsión: «Me saldrán al paso muchos dados al vino, muchos degenerados, muchos desagradecidos, muchos avaros, muchos agitados por el furor de la ambición.» Mirará todo eso tan bien dispuesto como el médico a sus enfermos. (*ibid.*, II, 6, 7)

El sabio actúa como un terapeuta del alma que busca la concordia sobre la discordia, siguiendo así la tendencia de la propia naturaleza humana. Comprenderá los errores y los perdonará, así como tratará de ser beneficioso hasta para aquellos que actúan en su contra. No pagará agravio con agravio, sino que los pagará con favores. Sin verse afectado por las adversidades a las que otros lo someten, tratará de liberar a aquellos que lo rodean del efecto perverso de las pasiones sobre su conducta (*ibid.*, II, 31, 7). La

pregunta que hace aquel que vive en la virtud no será sino: “¿Por qué me voy a irritar contra alguien cuando le puedo ser profundamente beneficioso?” (*ibid.*, I, 16, 3).

1.5. CONCLUSIONES DE LA OBRA

La importancia de esta obra estriba en que nos ha permitido comprender la concepción de las pasiones en el pensamiento de Séneca. Hemos podido apreciar cómo entran en conflicto con la naturaleza humana en tanto se distancian de la concordia propia de la razón. El carácter pasional del ánimo humano es, pues, una cualidad que se puede identificar como una tendencia “contra-natural” o en desacuerdo con la naturaleza.

Las pasiones son juicios equívocos o inadecuados sobre la realidad que nos conducen a valorar de forma errónea los diferentes elementos que rodean la vida humana. Hacen aparecer como deseable aquello que es nimio, trivial e insignificante, provocando así no solo los conflictos entre humanos sino, además, desasosiego. El error que se inclina contra la propia tendencia de la naturaleza nace de una mala comprensión de la misma.

También hemos podido ver que no es posible, dentro del pensamiento senequiano, debido a su monismo psicológico, la cooperación o el mutuo apoyo entre las potencias racionales y las potencias irracionales del alma. Dentro de esta concepción, nos hayamos en una disyuntiva exclusiva en la que no cabe síntesis alguna. La vida virtuosa está exenta de pasiones en tanto que cualquier colaboración con la pasión implica un abandono de la propia razón: o se da un juicio acertado sobre lo deseable o no se da. Cuando gozamos de un buen juicio, poseemos la firmeza y la constancia que no pueden ofrecernos las pasiones, que viven en continua pugna dentro del psiquismo de los individuos.

También hemos podido definir una de las pasiones que serán importantes para el resto de nuestra investigación: la ira. La hemos definido como la excitación producida por una sensación de injusticia que dirige el comportamiento hacia un acto vengativo. En este punto, hemos podido aislar tres cuestiones sobre las diferentes partes de la definición ofrecida: la sensación, la justicia y el castigo que supone el acto vengativo. Al tratar la primera cuestión, hemos observado que la ira nace de un “primer impacto”, que

es la sensación de injusticia continuada por un proceso reflexivo, puesto que una pasión siempre debe pasar por la conciencia y no puede ser un mero acto mecánico del cuerpo. En este sentido, incluso el sabio está en disposición de sufrir esta sensación, pero se diferencia del colérico al no verse afectado por la misma. Por otro lado, hemos contemplado que la sensación de injusticia proviene de una expectativa propia que el individuo realiza sobre la realidad. Se llama injusto aquello que no se espera, no se siente merecido o se sufre sin creer que haya razón para ello. Séneca insiste en que el sabio está por encima de los embates de la fortuna y lo espera todo. Son aquellos que están sumergidos en la pasión los que exigen más de lo que la realidad puede ofrecerles. Por último, la cuestión del castigo también ha cobrado un lugar en este estudio puesto que tanto sabio como el colérico pueden aplicarlo. La diferencia es que este trata de reducir su dolor causando otro, mientras que el sabio lo usa como un remedio, como un correctivo, entre otros tantos que hemos mencionado.

2. *SOBRE LA CONSTANCIA DEL SABIO*

Para continuar con nuestra investigación, no podemos olvidar la obra donde Séneca tematiza dos cuestiones fundamentales: la firmeza y la injuria. Profundizaremos sobre la inconstancia de la pasión que antes hemos señalado al tratar las relaciones posibles con los bienes externos y, por ende, con la fortuna. Esta vinculación con los bienes será la razón de la vulnerabilidad que empuja constantemente hacia el desasosiego. Será de notable importancia investigarla en contraste con el modelo del sabio que nos ofrece el remedio contra ese mal tan común que nos acecha. En este apartado de nuestro estudio, introduciremos dos cuestiones que nos serán de interés a la hora de analizar *Medea*: la libertad y el amor. Aunque estas cuestiones no están explícita y pormenorizadamente tratadas en esta obra, con ciertas referencias y con cierta complementación de otras, pretendemos dotarnos de conceptos que nos permitan responder a preguntas como: ¿es acaso Medea, con una voluntad irrefrenable, capaz de actuar por encima de las leyes y las costumbres, más libre que el ciudadano atemperado?, ¿todo amor es un veneno que puede convertirnos en Medea o, en el mejor de los casos, en un desgraciado? La libertad y el amor son nociones que se encuentran en cierta tensión en la obra de Séneca, ya que

en un principio podríamos decir que el amor es una pasión y, por tanto, atenta contra la libertad. Del amor, como veremos más adelante, nace la propia prisión de Medea. Sin embargo, discutiremos esta tesis y veremos si es posible relacionarnos con los bienes externos con algún tipo de amor.

Por otro lado, la cuestión de la injuria será el hilo conductor que nos trae desde el anterior tratado a este. En aquel veíamos cómo la sensación de injusticia era la puerta de entrada de la ira. Ahora profundizaremos en esta cuestión dando cuenta de la importancia del *animus* en el pensamiento de Séneca. La injuria y la ofensa serán fuentes de turbaciones que alimentan las pasiones y nuestro autor nos ofrece una comprensión de las mismas. Esto, además, repercutirá en nuestros análisis posteriores en tanto que la tragedia de Medea da inicio por la injuria que la protagonista recibe de Jasón.

2.1. LA IDEA DE SABIO

Ciertas características del sabio ya han sido expuestas a lo largo de esta investigación. La vida en la sabiduría se resume en la virtud y el sosiego que esta produce. Sin embargo, nos interesa resaltar cómo en esta obra se profundiza en la relación del sabio con los bienes que le rodean, no solo materiales, sino, además, inmateriales, como son los reconocimientos y los honores. Séneca expone con una mayor dedicación cómo el sabio habita en paz en medio de la discordia del mundo, siempre acechado por la fortuna. La vida virtuosa, en ese contexto azaroso, se describe como una forma de maduración y florecimiento de nuestras capacidades racionales, que nos ayudan a escapar de una eterna infancia a la que podríamos estar condenado sin una disciplina del espíritu. En este apartado pretendemos abordar esta relación entre aquel que vive en la virtud y los bienes que le rodean, así como la cuestión de la libertad y del amor. ¿Qué significa que el sabio sea libre?, ¿libre de qué?, ¿cabe la posibilidad de que el sabio pueda sentir amor por algo que le rodea?, ¿hay una forma de amar virtuosa? Creemos encontrar respuestas para las cuestiones planteadas en esta obra, siendo fundamentales para nuestro análisis posterior de la tragedia *Medea*.

Para comenzar a analizar la relación del sabio con aquello que lo rodea pensamos que es interesante iniciar nuestra reflexión con la concepción de la infancia que nuestro autor refleja a mediados de la obra. Una de las analogías centrales de las que se servirá en su argumentación será aquella que asemeja la distancia entre la infancia con la edad adulta con la distancia entre la vida de la mayoría de los hombres con la vida de los sabios. Según Séneca, la vida de gran parte de las personas no es más que una suerte de segunda infancia. Aquellos que son ajenos a la virtud, denominados en las *Cartas a Lucilio* como “niños grandullones” (*Ep.*, 24, 13), no hacen más que jugar con un rigor más serio a juegos parecidos a los de su infancia. Solo se diferencian en aquellos objetos a los que dedican su tiempo. Mientras el infante colecciona cromos, el hombre codicioso colecciona monedas y bienes materiales. Así lo expone nuestro autor:

La disposición de ánimo que tenemos para con los niños, la tiene el sabio para con todos aquellos que siguen siendo infantiles, incluso tras la juventud y las canas. ¿Acaso aprovecharon algo aquellos que se sienten desgraciados cuyos errores han ido a más, que difieren de los niños solo en el tamaño y forma del cuerpo, y por lo demás no son menos variables e inseguros, apetecen los placeres sin seleccionarlos, son inquietos, tranquilos no por carácter sino por miedo? (*Const. sap.*, 12, 1)

Volvemos a ver en este fragmento una descripción de la vida apasionada: no solo no aprende de sus errores, sino que se encuentra en la inestabilidad y fluctuación propia de la indisciplina, y si acaso encuentra la tranquilidad solo la encuentra por una tregua entre las pasiones. La satisfacción en esta vida infantil solo se puede alcanzar si la fortuna lo propicia, puesto que se le ha dado valor a bienes que están fuera del control humano. El paso hacia la vida virtuosa está dado por una desenmascaración de la realidad, por un juicio cierto y firme sobre el valor de los bienes: "No solo a los hombres sino también a las cosas hay que quitarle la máscara y devolverles su verdadera cara" (*Ep.*, 24, 13). La infancia senequiana, la vida en la pasión, no es otra cosa que el reino de las apariencias donde se nos presentan como bienes aquellos elementos que no pueden proveer de seguridad y estabilidad y nos mantienen presos de dos emociones fundamentales: el miedo y la esperanza. Quien se encuentra afectado por los embates de la fortuna no puede librarse del juego de fuerzas entre estas dos emociones. Vertido

hacia el tiempo futuro y anclado mediante su deseo a bienes inseguros, este niño encanecido vive en la incertidumbre en la que encuentra siempre algo que esperar y algo que temer. Una incertidumbre en la que la felicidad es imposible y a la que hay que encontrar un remedio⁷.

El camino del estoico tiene por objetivo esa liberación. La sabiduría es una técnica y se propone combatir ese estado en el que ser humano es un esclavo de sus circunstancias por su propia decisión e indisciplina. Así, Séneca afirma que la filosofía estoica busca un remedio que “nos libere cuanto antes y que nos conduzca a aquel vértice elevado que se ha levantado tan fuera del alcance de toda arma, que está por encima de cualquier azar” (*Const. sap*, 1, 1). El propósito es claro: estar por encima de la fortuna. Nada puede ofrecer ni nada puede quitar esta al sabio. No basta con que haya cierta indiferencia a ciertos bienes, puesto que “la suerte nos vence si no se le vence por completo” (*ibid.*, 15, 3). Cualquier bien que nos ofrece la fortuna nunca nos pertenece completamente y esta “no quita más que lo que concedió” (*ibid.*, 5, 4). Si “la sabiduría no puede dejar lugar a la desgracia” (*ibid.*, 5, 3), los bienes que se deben buscar no pueden estar vinculados a la suerte, que quita o da según le place. Si encontramos un bien seguro, nada nos puede beneficiar ni herir; nada le exigimos o suplicamos a la realidad. Y esta es la disposición del sabio estoico, que, “si exceptuamos su naturaleza mortal, es semejante a dios” (*ibid.*, 8, 2).

Un interlocutor interesado podría, a raíz de lo dicho, plantearnos las siguientes cuestiones: “¿No se le puede hacer daño, entonces, al sabio de ninguna manera?, ¿acaso no se inmuta ante los insultos, las difamaciones, por no decir ya los robos o daños físicos?, ¿no respondería a aquel que con dolo busca su sufrimiento?” Tal como el propio autor indica: “el sabio carece de esa ira que la sensación de injuria despierta, y no carecería de la ira si no careciera también de injuria; sabe que no puede hacersele” (*ibid.*, 9, 3). El sabio estoico, por tanto, es capaz de sobreponerse a cualquier intento de injuria u ofensa que se le presente, sea esta producida por obra humana u obra natural.

⁷ Una descripción más detallada de esta infancia o debilidad de espíritu será la siguiente: “En primer lugar, la insolencia, el excesivo amor propio, el orgullo que nos eleva sobre los demás, el amor ciego insensato a las cosas propias, la exaltación por razones mínimas infantiles, la impertinencia y la soberbia que se complace en ofender, la apatía y la disipación del espíritu blando consumido por los placeres, que se duerme sobre sí mismo.” (*Vit. beat.*, 10, 2).

Ahí radica su fortaleza. En el caso de los daños perpetrados por otros ciudadanos, cabe el deseo de que cada miembro de la sociedad goce de la cualidad de la inocencia, pero esto es algo sumamente improbable (*ibid.*, 4, 3). Convivir con otros es hacerlo con el riesgo de que estos traten de dañar aquello que se percibe como bienes. El sabio estoico acepta esta consideración y no se hace sabio en la huída de la sociedad donde acechan los peligros, sino que se fortalece con los mismos.

Por supuesto que el sabio no es ajeno a la sensación de lo desagradable. Séneca llega a ejemplificarlo incluso con la amputación de un miembro (*ibid.*, 16, 2). El sabio estoico no es incapaz de reconocer las pérdidas o sufrimientos que arrastran los actos de aquellos que lo rodean, sino que, por el contrario, siendo capaz de reconocer la suma de daños y beneficios que otros le proveen, este no se altera y se mantiene invulnerable a los sucesos mundanos (*ibid.*, 3, 5). Séneca afirma que estos no pueden ser nunca daños o beneficios reales. Solo el vulgo, apasionado, puede verlo así. Pero es importante que el sabio reconozca las intenciones y sienta cierto desagrado. Solo puede ser llamada virtud si afectado es capaz de sobreponerse. Si no le afectara, no sería virtuoso.⁸

La disciplina en la virtud no deja entrar ningún suceso del mundo en el espíritu del sabio⁹. No hay bienes en el mundo que vulneren su ánimo en tanto que no les presta atención en exceso. Solo se preocupa por una realidad: “Cuida tú de un bien que mejora con el tiempo”, le dice a Lucilio (*Ep.* 15, 5). El único bien contra el que el tiempo en alianza con el azar no atenta es justamente el ejercicio de la virtud, según Séneca. De modo que, frente a la incertidumbre que ofrece el resto de bienes, esta garantiza una certidumbre infalible.

La virtud se entiende, por consiguiente, como una liberación de las alteraciones del ánimo, es decir, como una constante firmeza. Con empeño, el sabio se ha desprendido de todo aquello que está en manos de la fortuna y, por tanto, de todo aquello que está en

⁸ Así lo considera en las siguientes palabras: “Hay cosas que hieren al sabio, aunque no lo abaten, por ejemplo, el dolor físico, la debilidad, la pérdida de amigos e hijos, la calamidad de una patria que arde en guerra. No digo que el sabio no sienta eso; en efecto, no afirmamos que tenga la dureza de la piedra o del hierro. No es virtud soportar lo que no se recibe” (*Const. sap.*, 10, 4).

⁹ Séneca nos ofrece una imagen de esta imperturbabilidad: “Esta es la morada del sabio: estrecha, sin adornos, sin ruidos, sin complicaciones, se mantiene sin que portero alguno ordene la multitud con arrogancia venal, pero por ese umbral desierto, libre de guardianes, no pasa la suerte. Sabes que no hay lugar para ella allí donde nada posee.” (*Const. sap.*, 15, 4).

disposición de producir daño. Se identifica, como vemos, la virtud con la libertad. Así la define nuestro autor:

La libertad consiste en sobreponer el ánimo a las injurias, y transformarse de modo que solo de uno mismo procedan los goces, apartarse de lo externo para no llevar una vida inquietante ante el temor a la risa de todos, a la habladuría de todos. (*Const. sap.*, 19, 2)

Ahora bien, si tenemos que aceptar esta ecuación entre sabiduría, virtud y libertad, que tiene como producto la desvalorización de todo aquello que es ajeno, de todo aquello que nos acompaña en nuestra cotidianidad, pero no nace de nosotros, sino que nos lo encontramos, ¿queda algún lugar para el amor en esta vida libre y sabia? Podría parecer que el sabio es un mero conformista al que más le vale olvidarse de la palabra amor, sin embargo esta aparece en cierta medida en toda la obra de Séneca y solo pocas veces con una valoración negativa¹⁰. En *Sobre la ira*, ya pudimos ver cómo el cordobés vinculaba la capacidad de unión propia del amor a la propia tendencia natural del ser humano contra la que otras pasiones atentaban. Entre sus afirmaciones se encontraban algunas como las siguientes: “la sociedad no puede estar a salvo si no es basándose en el cuidado y el amor entre sus partes” (*De ira*, II, 31, 7) y “venga, desdichado, ¿alguna vez vas a amar? ¡Qué buenas ocasiones pierdes en asuntos desagradables” (*ibid.*, III; 28, 1). Quizá sea la impronta romana en el estoicismo de nuestro autor lo que no le permite

¹⁰ Entramos aquí en la discusión sobre los “indiferentes preferibles”, que entra en colisión frontal contra la ética aristotélica. No queremos profundizar en el tema, pero necesitamos tratarlo de soslayo a lo largo de este epígrafe. Séneca lo entiende así: “Igualmente a esas cosas que denominamos indiferentes e intermedias -las riquezas, la fuerza, la belleza, los cargos, el trono y, en el lado opuesto, la muerte, el destierro, la mala salud, los dolores y todos los demás que nos causa mayor o menor temor- es la maldad o la virtud la que le pone nombre” (*Ep* 82, 14). La virtud será lo que permita una buena relación con esos indiferentes hasta el punto de que se pueda amar: “El que es amigo ama; el que ama no es sin más amigo, pues la amistad siempre beneficia y el amor algunas veces daña. Aunque no sea por otra cosa, avanza para aprender amar.” (*Ep*. 35, 1-2). Hay, por tanto, un aprendizaje del amor.

concluir que lo más sensato es la huida del mundo¹¹ y, por ello, parece que al sabio le queda la opción de preferir lo agradable a lo desagradable y ofrecerle cierta estimación. Pero, si cabe el amor en la vida en la sabiduría, ¿cómo debe amar el sabio?

Séneca deja ver en ciertos lugares que el amor es una pasión que conduce al sufrimiento, mas nunca llega a aconsejar un “no ames”. Más bien parece indicar que no son pocas las dificultades que nos encontramos si queremos conjugar el amor con la virtud. Recordemos que las pasiones son un tipo de errores cognitivos, ciertos juicios descriptivos-valorativos inadecuados sobre el mundo que nos rodea. Quien quiera amar en la virtud deberá ante todo comprender la naturaleza de aquello que ama. Así lo ilustra en uno de sus *exempla* de esta obra. Cuenta el caso del filósofo Estilpón, que, al perderlo todo en una invasión dirigida por Demetrio, afirmaba que no había sufrido daño alguno. Había perdido a su esposa, a sus hijas, incluso su patria, pero su ánimo se hallaba impertérrito por encima de todos aquellos sucesos. Séneca encuentra ahí un ejemplo de sabiduría: Estilpón no había amado ningún bien como si fuera propio. “La posesión de todos los objetos que vienen de fuera es insegura y resbaladiza” (*Const. sap.*, 5, 7) y, si hemos gozado de los mismo con un juicio correcto, no cabe más que preguntar: “¿quién se deja llevar de la pérdida de lo que no le pertenece?” (*ibid.*, 5, 5). Séneca defiende, por tanto, un *amar en la impropiedad*, un amar que agradece pero no sufre. El sabio podría vivir perfectamente en una soledad autárquica sin que su felicidad se viera reducida, sin embargo eso no le impide que su pecho acoja una forma de amar que no le tenga miedo

¹¹ Merece la pena contrastar aquí la afirmación de un místico español que bebe de fuentes senequianas, como es Fray Luis de Granada, con la del propio Séneca. El primero escribe lo siguiente: “Muy loable es al hombre devoto salir fuera pocas veces y huir de mostrarse. ¿Para qué quieres ver lo que no te conviene tener? El mundo pasa, los deseos sensuales nos llevan a pasatiempos, mas pasada aquella hora, ¿qué nos queda sino derramamiento de corazón y pesadumbre de conciencia? La salida alegre muchas veces causa triste y desconsolada vuelta; y la alegre tarde hace triste mañana. Y así todo gozo carnal entra blando, mas al cabo muerde y mata.” (Andrés, 2010: 185). Bien podría ser esta la conclusión de toda nuestra exposición sobre las pasiones y las relaciones que el sabio debe tener con el mundo, sin embargo Séneca no piensa así: “Está vivo aquel que sirve de provecho a muchos, está vivo aquel que saca por provecho de sí mismo; en cambio quienes se ocultan y languidecen están en sus casas como en sepulcros. Puedes poner en el umbral una losa con el nombre y descripción: se adelantaron a su muerte.” (*Ep.* 60, 4). A lo que añade: “¿De qué sirve además retirarse? Como si las causas de nuestras preocupaciones no nos persiguieran al otro lado del mar. ¿Qué escondrijo hay donde no entre el miedo a la muerte? ¿Qué vida descansada está tan bien defendida o escamoteada la altura como para que no la aterrorice el dolor? En donde quiera que te escondas, resonarán entorno los males del hombre. Hay muchas cosas fuera de nosotros que nos ponen cerco para engañarnos o angustiarnos, hay muchas dentro que nos requeman en medio de la soledad. (*Ep.* 82, 4). La soledad no nos salva del dolor y nos roba cualquiera valía que podíamos tener tanto para nosotros como para otros. Séneca no defiende, por tanto, la huida del mundo.

a la pérdida. Amar sin miedo ni esperanza, a sabiendas de que todo aquello que está a nuestro lado no alcanza a tener un mínimo de estabilidad¹². El sabio debe amar siempre con estas palabras en su cabeza:

Cualquier cosa de la que poseas el título de dueño está en tus manos, pero no es tuya; nada es constante para un ser inconstante, nada es eterno e incontrovertible para un ser quebradizo. Es tan forzoso perecer como perder, y eso mismo, si lo entendemos bien, es un consuelo. Pierde con ánimo sereno: hay que perecer. (*Ep.*, 98, 10)

Comprobamos en este fragmento que este tipo de amor se aplica a la propia vida: nuestro tiempo en este mundo está limitado y no poseemos control alguno sobre la duración del mismo, así que, como un bien bajo el régimen de la fortuna que es, no debemos apreciarlo en exceso. Tampoco despreciarlo, pues, en ese caso se invita al suicidio, cosa que Séneca solo aconseja cuando las circunstancias sobrepasan ciertos límites. Reconocer que todo bien terrenal es inconstante y, por tanto, siempre está en riesgo de perderse es una estrategia cognitiva que, con María Zambrano, podemos llamar “pesimismo estratégico” (2002: 77). Esta se caracteriza por esperar lo peor de cualquier situación, puesto que parte de una profunda aceptación del carácter volátil de todo bien¹³. Esperar lo peor tiene como efecto que ese mal no sea mayor del que es:

¹² Martha Nussbaum ofrece varias interpretaciones sobre los indiferentes preferibles que nos parece interesante para esta cuestión: “Llegados a este punto, podríamos ensayar diversas estrategias interpretativas. Podríamos decir que los indiferentes preferidos tienen una especie de valor de segunda categoría y están colocados por debajo de la virtud en el tipo de jerarquía que la filosofía contemporánea conoce bajo el nombre de «orden lexicológico»: satisfacemos primero todas las exigencias de la virtud, pero en cualquier momento en que las hayamos satisfecho podemos pasar a considerar las pretensiones de las cosas indiferentes. O bien podríamos sostener que el valor de los indiferentes proviene de la relación productiva que guardan con la virtud en la formación del niño, cuya orientación natural a esas cosas externas desempeña un papel positivo crucial en el proceso de desarrollo. Cuando la razón del niño madura y desarrolla la virtud, no deja de ser un ser natural y todavía sigue, como es natural, los aspectos animales de su constitución natural, cuando y como la virtud lo permita. Se han propuesto otras varias soluciones semejantes. Pero pienso que está claro que lo que hemos de evitar a toda costa, si somos fieles al espíritu de la concepción estoica, es dar a los indiferentes, a los bienes externos, el tipo de valor que vemos que la gente corriente les da y que Aristóteles explícitamente les concede. Es decir, no hemos de asignarles ningún valor intrínseco como partes constitutivas de la *eudaimonía* ni verlos como condiciones necesarias absoluta mente indispensables para la vida *eudaimon*. Pero la gente corriente, y Aristóteles con ellos, asigna valor intrínseco al amor y a la amistad, que son por naturaleza relaciones con objetos externos inestables y fuera de nuestro control.” (2003: 450).

¹³ Por supuesto, esto no significa en ningún momento convertirse en un desgraciado de antemano, puesto que la utilidad de esta estrategia cognitiva consiste en desvalorizar aquellos que puede perderse, evitando así el temor por su pérdida. El que desconoce la virtud, teme la pérdida. El sabio, aceptándola previamente, disfruta del bien en su duración y no se altera cuando este desaparece (*Ep.* 98, 5-6).

“Todo acontece con menor gravedad a quienes lo esperan” (*Const. sap.*, 19, 3)¹⁴. En la *Consolación a Marcia*, Séneca aplica esta estrategia al amor, terminando por aclarar cómo debe amar el sabio:

A menudo hay que advertir al espíritu de que lo ame todo como si fuera a abandonarnos, mejor dicho como si estuviera a punto de abandonarnos. Todo lo que ha sido concedido por la fortuna se posee sin garantía alguna. (*Marcia Cons.*, 10, 3)

El sabio ha corregido los juicios inadecuados sobre el amor que zarandean los ánimos de aquellos que desconocen la virtud. Estos, como niños, no comprenden ni aceptan que todo dura, que todo se acaba, y sufren por lo mismo. El sabio, con un juicio más reflexivo y maduro, es capaz de acoger cierta estimación a los objetos pero sin perder de vista su naturaleza frágil. Sabe que como eso que ama no le pertenece, no puede perderlo. Creemos, por tanto, que el amor cabe en la vida virtuosa dentro del pensamiento de Séneca, siempre que no atente contra la invulnerabilidad del sabio, y esto solo es posible si se ama con un conocimiento exacto sobre el objeto que apreciamos. Esto es a lo que hemos llamado “amar en la impropiedad”: aceptar las sensaciones agradables que son preferibles por la mera conformación de la naturaleza humana sin sufrir dependencia de la suerte en la que participan esos objetos que nos proveen tales sensaciones. Amar, por tanto, desde la perspectiva de la finitud; que es justo lo que se le hace difícil al común de los mortales.

En resumidas cuentas, acabamos de ver cómo se propone que una vida virtuosa está por encima de cualquier azar, y esto solo es posible con un juicio maduro sobre el verdadero valor de las cosas que nos rodean. El sabio se ve libre de toda alteración por esta capacidad de comprensión y valoración. Sin embargo, esto no implica que deba dejar de relacionarse con aquellos bienes que son frágiles e inseguros, sino que puede

¹⁴ Otra aparición de la misma idea a lo largo de su obra que nos parece interesante citar es la siguiente: “De modo que es lógico que deploremos nuestra situación con más fuerza: se nos hiere como si no la esperáramos: las cosas que se prevén con antelación nos afectan con menos intensidad. ¿Quieres darte cuenta de que estás expuesto a todos los golpes y de que las flechas que se clavaron en otros zumban a tu alrededor? Como si te dirigieras desarmado a una muralla o a un lugar asediado por numerosos enemigos y difícil de escalar, espera una herida y piensa que las piedras que vuelan por encima acompañadas de flechas y lanzas apuntan a tu cuerpo. Siempre que alguien caiga tu lado, o a espaldas tuyas, exclama: «No me engañarás, fortuna ni me sorprenderás libre de preocupaciones y de cuidado. Sé qué preparas: sin duda ha golpeado a otro, pero te dirigías contra mí».” (*Marcia Cons.*, 9, 2-3).

llegar a amarlos siempre sin perder de vista la naturaleza de los mismos y, por ello, sin comerciar con su independencia sobre el mundo a cambio de los placeres y goces propios de estos.

2.2. LA DIFERENCIA ENTRE INJURIA Y OFENSA

Ahora trataremos la segunda temática que propusimos en la introducción a esta obra, a saber, la cuestión de la injuria. La realidad acomete contra nosotros de muy distintas formas. No es lo mismo la pérdida de un ser querido que la pérdida de riquezas u honores o la afrenta contra nuestra salud que resulta ser la enfermedad. La injuria y la ofensa aparecen en ese catálogo de males y tenemos ahora la oportunidad de profundizar en ellos. Sin duda, hay quienes, como Jerjes, entiende que los males generados por la naturaleza son injurias realizadas por un agente que puede ser castigado, y no es por otra razón que manda azotar los mares cuando su flota se hundió. Pero no es este el sentido de la ofensa o injuria que nos interesa en este trabajo. Séneca se dedica a analizar aquellos actos que nos encontramos en la propia convivencia humana. Esta implica que uno puede ser beneficiado o dañado por los miembros de la comunidad a la que pertenece, y esto último es lo que nos interesa: cómo los otros nos pueden perjudicar. Este perjuicio será llamado crimen y Séneca añadirá que no necesariamente debe haberse hecho efectivo para ser denominado así, ya que “todos los crímenes, incluso antes de consumar la acción, se han realizado en tanto que existe responsabilidad suficiente” (*Const. sap.*, 7, 4). De ahí se deriva que “puede ser alguien culpable, aunque no haya perjudicado a nadie” (*ibid.*, 7, 4). Vemos cómo nuestro autor hace más énfasis en el *animus* que en el *factum* en sí mismo. El foco de atención de esta obra se dirige hacia el psiquismo propio de la víctima y del victimario. Al primero, por su intención; al segundo, por cómo es afectado por ese suceso que interpreta como negativo para sí mismo. Los efectos objetivos, por tanto, no tendrán tanta importancia como los efectos sobre el sujeto.

Ahora bien, en la propia distinción entre los términos que nos ocupa sí hay una diferencia objetiva que consiste en la gravedad del acto. En el espectro de actos dañinos,

puede marcarse cierto hiato que permite distinguir un acto verdaderamente dañino de un acto por el que, no ya solo el sabio, sino ni siquiera un ser humano adulto y maduro, debe sentirse agravado. Así lo expone Séneca:

Así, encontrarás un esclavo que prefiere ser azotado que abofeteado, y cree que son más tolerables la muerte y los golpes que las palabras ofensivas. Se ha llegado a tal grado de tontería que no sentimos vejados no solo por el dolor, sino por la idea de dolor, según la costumbre de los niños: los atemoriza una sombra, los rasgos exagerados de la máscara, la fealdad de un rostro; los nombres poco agradables al oído provocan sus lágrimas, así como los movimiento de los dedos, y otras cosas de las que escapan con un sobresalto provocado por la confusión. (*Ibid.*, 5, 1-2)

Hay actos, por tanto, que no son de naturaleza dañina si no es por la propia debilidad del espíritu que los recibe. Séneca, sacando a relucir su formación jurídica, sostiene que estos actos no son reconocidos como dignos de castigo ni por las leyes, y que si merecen algo es una queja más que una venganza. Hay, por consiguiente, cierto criterio social para la distinción entre ofensa e injuria, puesto que la primera, por su levedad, no es reconocida como una injusticia ni siquiera por aquellos que siendo presos de ciertas pasiones tienen un mínimo de juicio. El romano considera que la sensación de ofensa solo son “las quejas de un espíritu mimado” (*ibid.*, 10, 2), y hace un catálogo de ejemplos de las mismas:

Esta clase de sentimiento lo provoca la cortedad de un espíritu que se encoge ante un dicho o un hecho ofensivo: “No me ha recibido hoy y sí que ha recibido a otros” y “Ha dado la espalda con arrogancia a mi conversación, o se ha reído abiertamente”, y “No me colocó en el centro sino en el próximo lugar de la mesa y otras cosas de ese tipo”. (*Ibid.*, 10, 2).

Si bien Séneca espera del sabio estar por encima de la injuria, también espera del adulto común estar por encima de la ofensa. Aquí volvemos a ver los tres niveles de madurez señalados antes: el niño, el adulto y el sabio. El niño no pierde de hecho nada, solo es víctima de las perturbaciones de su espíritu inmaduro. Lo mismo sucede con el adulto que no ha fortalecido su espíritu. No habría diferencia entre las lágrimas del niño

producidas por unas palabras desagradables y la ira del adulto producida por la despreocupación jocosa que muestra un interlocutor en la conversación.

Por el contrario, la perturbación del ánimo producida por la injuria sí es comprensible, aunque siga siendo criticable. Séneca ofrece una definición psicologista de la misma: “La injuria se propone lo siguiente: hacer desgraciado a alguien” (*ibid.*, 5, 3). Incluso si el ofendido se empeña, no se reconoce su condición de desgraciado puesto que son mínimas las repercusiones que esos llamados daños tienen sobre su vida si este pudiera aceptarlos. Nadie ha pretendido hacerlo desgraciado. Sin embargo, ciertos actos sí repercuten en la vida de un sujeto más allá de su percepción: “Toda injuria supone descrédito de aquel contra quien se lanza, y nadie puede recibir una injuria sin perder algo de dignidad, algo de su cuerpo, algo de los bienes que no son externos” (*ibid.*, 5, 4). Y solo es posible que algo se conciba como perdido porque en un momento anterior se lo ha creído como propio; este el error fundamental de aquellos que se encuentran alejados de la sabiduría, según nuestro autor.

Ahora bien, ¿por qué debemos sobreponernos a la injuria si aspiramos a la sabiduría? Creemos que esa argumentación se encuentra expuesta en *Sobre la ira* puesto que es posible relacionar la injuria con la sensación de injusticia. Además, la misma etimología de la palabra (*non-iure*, “sin derecho”) parece que nos lo permite. Así, podemos comprender esta afirmación: “No pretendemos que no se os permita inferir injurias, sino que él pase por alto todas las injurias sin tomar venganza, y se defienda de ellas con la paciencia y la grandeza de espíritu” (*ibid.*, 9, 4). Una vez uno sea capaz de dejar de experimentar la injuria, otras pasiones como el odio o la ira desaparecerán con aquella. Suprimir la injuria consiste, pues, en no dejar pasar al espíritu la pasión que nace de la pre-emoción que es la sensación de injusticia. Es un síntoma de vulnerabilidad encontrarse expuesto a la injuria, de que nos encontramos a la disposición de las veleidades de la fortuna que nos contagia la inconstancia de su propia naturaleza. La firmeza a la que aspira el sabio impide que esta esté presente, puesto que como hemos dicho anteriormente, el sabio no puede ser ni beneficiado ni dañado, si bien en el camino hacia la virtud puede encontrar útil todas las afrentas como un entrenamiento para su fortalecimiento (*ibid.*, 3, 3). Como hemos visto, esta fortaleza del sabio consiste

en que no puede perder nada y, por tanto, ningún otro ser humano será capaz de quitarle algo que nunca ha considerado como propio. Es imposible injuriar a aquel que ha hecho de su único bien la virtud. Está fuera del alcance de cualquier ser humano poder arrebatarse lo único que le importa al sabio, así como tampoco nadie puede ofrecérselo. El sabio puede agradecer los dones que le ofrecen, pues es preferible tenerlos que no tenerlos, pero no los valora como necesarios. Pero no solo eso, también agradece la intención que otros tienen de injuriarle en tanto que esto pone a prueba su virtud.

2.3. CONCLUSIONES DE LA OBRA

Como hemos podido ver, ser persona implica estar rodeado y afectado por los seres que cohabitan con nosotros en el mundo. Lo primero es un hecho inevitable; lo segundo, el estar afectado, es algo que está en nuestra mano modificar. La virtud juega un papel esencial aquí, ya que esta es una técnica que transforma nuestras relaciones con el mundo. Ante todo, esta es una corrección cognitiva. Los seres humanos desarrollan el discurso de sus vidas de forma semejante a los infantes, con ideas inadecuadas y confusas sobre esos elementos que le rodean. Será el papel del ejercicio de la razón que tiene por método la filosofía dar el justo valor a cada cosa. Así, el papel de pensamiento moral de Séneca tiene por objetivo mostrar cómo debemos desvincularnos afectivamente, esto es, juzgar como bienes aparentes esos objetos que el común de los mortales aprecia.

La virtud es el camino hacia la libertad y, por tanto, ser libre para Séneca no es otra cosa que no estar a merced de los sucesos del mundo. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, esto no significa que uno deba encerrarse en una especie de ciudadela interior en la que evitemos el contacto con estos mal llamados bienes. Pues si bien no son bienes, tampoco son males *per se*. Lo que nos importa en este caso es el efecto que estos producen sobre el *animus*. El sabio debe ser capaz de comerciar con lo externo sin verse alterado. Gracias a la corrección cognitiva que ha llevado a cabo, no hace depender su felicidad de los derroteros que la fortuna tenga reservados para aquellos. De ahí que quepa alguna forma de amor hacia los mismos; un “amar en la impropiedad” como lo hemos llamado. Hemos tratado de mostrar cómo dentro del pensamiento de

Séneca no cabe un rechazo absoluto a cierta vinculación templada hacia los bienes externos. Mediante el uso de estrategias cognitivas como el “pesimismo estratégico”, nombrado por Zambrano, el sabio puede permitirse el trato con lo externo siempre sin poner en riesgo su invulnerabilidad.

De este modo, el sabio convive y ama con el resto estando por encima de los avatares de la fortuna. Los riesgos de la convivencia, como la injuria, no le deparará ninguna clase de efectos negativos, puesto que es capaz de convertir esos embates en sucesos útiles que le permiten fortalecer su virtud. El sabio, pues, puede amar sin perder su libertad, amar sin convertirse en un ser vulnerable a la injuria.

3. *SOBRE LA PROVIDENCIA*

En este momento de nuestra investigación, hemos elegido esta obra donde Séneca responde al incisivo problema del mal. “¿Por qué le suceden desgracias a los hombres buenos?”, será la pregunta a responder. Este tratado nos permite indagar sobre la centralidad del ánimo, que ya hemos podido apreciar en el pensamiento del cordobés, así como mostrar la génesis del ánimo virtuoso. Nadie nace sabio, sino que este debe hacerse a sí mismo ante las vicisitudes que le ofrece la propia realidad. El ánimo del sabio depende, por ende, de aquello que discurre a su alrededor. La sabiduría no es un don divino otorgado a una serie de elegidos, sino un proceso de perfeccionamiento entre las discordias del mundo. Esta es nuestra oportunidad no ya solo para indagar la relación de la adversidad con el psiquismo, sino además para mostrar por qué esos aparentes bienes no son malos por sí mismo, sino que dependen de la fortaleza del propio sujeto que trata con ellos.

La teología y la teleología estoica toman en este apartado una importante relevancia. Hasta ahora hemos visto cómo Séneca relaciona al sabio con los dioses, pero no será sino en esta obra donde veremos más pormenorizadamente esta semejanza entre ambas personalidades. Estando el mundo organizado por la Providencia, cabe preguntarse por cuál es la razón de que exista aquello que el común de los mortales cataloga como males y qué relación tienen estos con la virtud. El vínculo entre adversidad y virtud será central en las próximas páginas.

En relación con el posterior análisis de la tragedia, esta obra nos dota de una comprensión del ánimo que será de interés para sacar a relucir distintos detalles del caso de Medea. Preguntas que caben hacerse en acompañamiento de esta obra son: ¿Acaso gozaba Medea de una felicidad plena antes de la traición de Jasón? ¿Conseguirá una felicidad auténtica tras la satisfacción de su ira o solo es un mero embaucamiento de la pasión? Siendo Medea una mujer con un ánimo tan determinado para conseguir lo que desea, ¿puede entenderse que encierra en su interior una profunda fortaleza? Los distintos matices que veremos a continuación serán clave para la posterior respuesta a estas preguntas.

3.1. LA IDEA DE DIVINIDAD

La idea de divinidad en el pensamiento de Séneca está depurada por la tradición filosófica. Aquí no nos encontramos con ningún tipo de ente sobrenatural de carácter apasionado, ya sea vengativo o envidioso, como nos sí podríamos hacerlo en ciertos discursos religiosos. Tampoco estamos ante el Dios propio del panteísmo estoico, a pesar de las contradicciones que esto puede acarrear dentro del universo conceptual de nuestro autor, pues goza de ciertas características que lo convierten en un dios personal (Riesco, 1966: 74). Ante todo, cuando hablamos de la Providencia, tenemos que tener claro que estamos hablando del orden del universo. Si el concepto de Dios cumple alguna función principal, esta será proveer de una fundamentación metafísica al orden de la propia realidad. Séneca niega, contra las corrientes epicúreas, que un orden tan complejo pueda ser producto del azar:

Es superfluo, de momento, mostrar que obra tan grande no se mantiene sin un guardián, que esta conjunción y discurrir de astros no son propios de un impulso fortuito, y que los seres a los que el azar pone movimiento sufren a menudo perturbaciones y chocan fácilmente; que esta velocidad, que no encuentra obstáculo, se mantiene siguiendo la norma de una ley eterna, es soporte de numerosos fenómenos por tierra y por mar, de múltiples luces resplandecientes que brillan según lo estatuido; que no es propio de una materia sin estructura fija este orden y que los elementos deben su cohesión a azar no gozan de suficiente capacidad para lograr que el enorme peso de la tierra se mantenga en

inamovible y contemple en torno a ellas la huida del cielo en su carrera, que los mares derramados sobre los valles reblandezcan la tierra y no percibe un aumento alguno procedente de los ríos, que nazcan seres enormes de gérmenes insignificantes. (*Prou.*, 1, 2)

Dios es el soporte propio de la realidad, aquello que fija las leyes que estructuran la materia. Esta tesis sostiene un fuerte determinismo en tanto que todo suceso mundano está guiado por la voluntad propia de la Providencia. Sin embargo, esta concepción no se queda aquí, puesto que Séneca introduce a Dios en la propia moralidad. Dios está íntimamente vinculado al obrar humano, siendo incluso el modelo al que todo sujeto debe aspirar. Dios es pensado desde cierta semejanza con los hombres, siendo la única diferencia, si estos han alcanzado la virtud, la duración. Podríamos calificar al sabio como una especie de dios terrestre y finito:

“Entre los hombres buenos y los dioses existe amistad, es la virtud que la procura. ¿Digo amistad? Aún más, intimidad y semejanza, ya que, en definitiva, el hombre bueno solo difiere de dios por la duración. Es discípulo suyo, emulador y verdadera progenie” (*ibid.*, 1, 5)

El vínculo entre Dios y acción humana se nos hace evidente: mediante el ejercicio de la virtud podemos asemejarnos a la misma divinidad. Y en esta semejanza la propia voluntad divina no desea más que el bien: “Te pondré a bien con los dioses llenos de bondad para los llenos de bondad” (*ibid.*, 1, 5). De ahí que “nada malo puede sucederle al hombre bueno” (*ibid.*, 2, 1). En este momento, nuestro conocido interlocutor podría tener a bien preguntarnos si acaso la fortuna no castiga a todos por igual, no habiendo ejemplo en nuestro mundo de que los méritos de la virtud sean recompensados con ausencias de adversidades. Será de especial interés tener en cuenta la concepción de Dios como un ser paternal:

El padre, magnífico, exige la virtud sin contemplaciones; tal como los padres severos, los educa con extrema dureza. De modo que, cuando veas que hombres buenos, gratos a los dioses, se esfuerzan, sudan, ascienden por lo escarpado, y que los malos disfrutaban y se

dejan arrastrar por los placeres, piensa que nosotros nos complacemos con la moderación de nuestros hijos, con los excesos de los esclavos; que aquellos están sometidos a una disciplina rigurosa, que se alimenta la osadía de los segundos. Quede claro para ti eso mismo sobre la divinidad: no mimra al hombre bueno, lo pone a prueba, lo endurece, lo prepara para ella. (*ibid.*, 1, 5-6)

La adversidad no es un defecto o error del plan divino, sino que, por el contrario, forma parte del propio cuidado de la Providencia. Se podría decir que todo sufrimiento está justificado en los intencionados efectos de fortalecimiento. Dios es un padre severo que desea disciplinar a sus hijos a base de pruebas constantes. “Se marchita la virtud sin adversario” (*ibid.*, 2, 4), llega a afirmar nuestro autor. Aquellos que son siempre proveídos de buena fortuna, lejos de ser elegido por los dioses, carecen de la oportunidad de ejercerse en una vida virtuosa, con el peligro que eso mismo conlleva: si la naturaleza veleidosa de la fortuna cambia de signo, la falta de preparación conducirá a los mismos que han gozado felices durante un tiempo a una terrible desgracia. El gran don divino no sería, pues, riquezas y placeres, sino la generación de situaciones propicias para el florecimiento de nuestras capacidades racionales. Estas, lo que hemos llamado virtud, son hijas de una estricta disciplina y solo puede cultivarse en determinados contextos. Los llamados males, más que desgracias, son ejercicios de entrenamiento del sabio, como ahora veremos.

3.2. FORTALEZA Y ADVERSIDAD

Esta breve exposición de la concepción de la divinidad paternal nos permitirá comprender ahora la noción de la adversidad y del mal en el pensamiento del cordobés. Estas se alejan de la concepción intuitiva del hombre ordinario que vive bajo la jurisdicción de las pasiones. Para este la desgracia y el mal son un hecho; sin embargo, desde la óptica que estamos trabajando, los males son solo aparentes. Para el sabio, los elementos exteriores no son ni malos ni buenos *per se*: son indiferentes. Y aquello que se percibe como una dificultad no es sino una ocasión para fortalecer o poner a prueba la virtud. La adversidad siempre es útil desde este planteamiento. Quien desestima esta

posición solo se encuentra en el error cognitivo del que ya hemos hablado. Solo por razón de una cortedad de miras no se percibe el beneficio o lo indiferente que puede resultar un mal. Así lo expresa Séneca: “Conviene que sepas que lo mismo deben hacer los hombres buenos: no temer las circunstancias duras y difíciles y no quejarse del destino; tomarlo todo por el lado bueno, transformarlo en bueno. No importa qué, sino el cómo lo soportes” (*ibid.*, 2, 4). Comprobamos de nuevo la centralidad del *animus*: este es completamente independiente de la circunstancia exterior, puede encontrar un *cómo* con el que vivir en cualquier situación adversa que la realidad le plantee. Lo que en principio parece un mal, un psiquismo fortalecido por la virtud puede transformarlo en un bien, siendo así imperturbable. El sabio, ante lo que otros llaman desgracia, se levanta fortalecido y se reafirma ante sus conciudadanos en el dicho: no hay mal que por bien no venga. No se puede decir lo mismo de los espíritus indisciplinados:

Los seres que engordan en la inactividad son lánguidos y se agotan, no solo con el esfuerzo, sino con el movimiento, e incluso con su propio peso. No soporta golpe alguno la felicidad intacta; en cambio aquella que mantuvo una lucha constante contra adversidad se encalleció con las injusticias y no cede ante ninguna desgracia, sino que, aún después de caer, lucha de rodillas. (*Ibid.*, 2, 5)

Aquellos que han desarrollado gran parte de sus vidas con una fortuna favorable se convierten espíritus mimados que carecen de todo entrenamiento en la virtud. La fortuna ha alimentado la satisfacción de sus pasiones y estos se han vinculado a ella en un profundo desuso de la razón. No han tenido la oportunidad de mejorar el juicio sobre aquello que les rodea y afecta pues siempre han estado complacidos como niños de cuna. Han vivido en la opulencia y voluptuosidad consiguiendo así una felicidad aparente. Su sosiego es temporal y el desasosiego siempre está a la vuelta de la esquina. Ciertos acontecimientos se les presentan como desgracias, como males, pero no son diferentes a las pesadillas y miedos de los niños. Y, cuando estos aparecen, a falta de virtud, pueden dedicarse a las distracciones, a lo sumo, mientras las tormentas que zarandean su ánimo van lentamente amainando. No son bellas palabras las que regala a esos beneficiarios de la fortuna:

Estos que tomas por felices, si los vieras, no por donde se presentan a nosotros, sino por el lado oculto, son de desdichados, miserables, asquerosos, compuestos por fuera a semejanza de sus paredes. No es la suya una felicidad integral y consistente, es una capa, y muy ligera por cierto. De modo que, mientras les es posible mantenerse y mostrarse a voluntad, brillan y se imponen; cuando sobreviene algo que les perturba y descubre, entonces se hace evidente cuanta porquería profunda y verdadera encubría un resplandor que no les era propio. (*Ibid.*, 6, 4)

Como en el análisis de la obra anterior decíamos que a la suerte no se le vence si no es completamente, ahora podemos decir la felicidad no es auténtica a no ser que sea íntegra: independiente de toda circunstancia. Cabe aquí comentar la siguiente afirmación: “No necesitar la felicidad es vuestra felicidad” (*ibid.*, 5, 5). Lejos de ser una paradoja, podemos suponer que el contenido semántico de cada una de las apariciones de tal noción no son idénticos. El primer término hace eco de la noción de felicidad que usa el discurso común, pues los que no se conducen por el camino de la virtud también hablan de felicidad. Sin embargo, la felicidad del vulgo no es lo mismo que la felicidad del estoico. La primera es incapaz de sostenerse ante la adversidad, requiere del apoyo constante de la fortuna. Por tanto, esta felicidad solo puede clasificarse como inconstante, débil, aparente. Los embates del azar pueden deshacerla de un día para otro. Esa es la felicidad de la que se retira el estoico.

Como hemos visto, solo se puede lograr una auténtica felicidad atravesando el camino de la adversidad. Quien aspire a ser sabio tiene que pagar este precio para ganar la virtud. Solo en el triste comercio con el mundo, en la brega constante con la frustración y el sufrimiento, se aprende el valor real de las cosas. El temperamento no basta. Además, la adversidad no solo es un camino obligatorio o una escalera hacia la condición de sabio, sino que también es una prueba para mostrar si uno ha alcanzado esa condición o no. Cumple, por tanto, la función tanto de entrenamiento como de examen para conocer si uno ha asimilado el aprendizaje del autogobierno: lo único que está en nuestra mano para gobernar de forma plena. Por eso, el propio Séneca invita a sortear los riesgos dadas ciertas circunstancias favorables, puesto que “hay necesidad de

ponerse a prueba para conocerse a uno mismo: qué es lo que puede cada cual, a no ser que se intente, no se llega a saber” (*ibid.*, 4, 3). A veces puede ser recomendable dirigirse voluntariamente a la desgracia para aprender a “ofrecerse al destino” (*ibid.*, 3, 8), a aceptar todo aquello que está por venir y está fuera de nuestro control. No puede uno saber si ha alcanzado la virtud en una circunstancia apacible que se alarga en el tiempo. Por ello, el romano llega a recomendar lo siguiente:

Huid de los placeres, huid de la felicidad enervante que impregna los espíritus como amodorrado en una borrachera perpetua si no interviene algo que les advierta de la suerte humana. Al hombre a quien los cristales siempre protegieron de las corrientes de aire, cuyos pies se mantuvieron calientes entre fenómenos constantemente renovados, cuyos banquetes templó el calor procedente de debajo del piso y de las paredes, a ese una ligera brisa no le rozara sin riesgos. Aun cuando todo lo que supera un límite es perjudicial, lo más peligroso es la desmesura en la felicidad: altera el cerebro, atrae a la mente imágenes falsas, esparce una espesa niebla entre la verdad y la falsedad. Y ¿por qué no va a hacer preferible mantener eternamente la falta de felicidad con el apoyo de la virtud, a reventar con bienes sin fin y sin medida? (*Ibid.*, 4, 9)

La felicidad vulgar es terriblemente peligrosa para la conformación del ánimo: el sufrimiento tiene su propia pedagogía. El aspirante a la sabiduría encuentra siempre ese riesgo en los dones de la fortuna. La ética estoica recela de dejarse llevar por las distintas alegrías que nos puede brindar la realidad, sin llegar nunca a rechazarlas. Solo indica que el *proficiens* debe ser cauto y no alterar sus juicios en la bonanza de los tiempos. Y si nos encontramos ante la disyuntiva entre una felicidad inauténtica sin virtud o una felicidad auténtica pero sufrida, siempre deberemos elegir esta última, puesto que ahí será donde el carácter se forjará atendiendo a la razón y no al juego de pasiones que se encuentren complacidas en ese momento.

Por ello, creemos con José Riesco Terrero que la ética estoica es una ética heroica, una ética que exige un temple digno de aplauso ante las distintas calamidades y

desastres que azotan al ser humano durante su breve tiempo sobre la Tierra¹⁵. Un heroísmo en todo caso del intelecto, ya que si hay que reconocer un mal, este solo puede ser uno: la ignorancia, la incapacidad de reconocer la naturaleza y valor de los bienes efímeros que nos acompañan. El origen del auténtico mal no es otro que los juicios inadecuados que abren las puertas al zarandeo de las pasiones.

3.1. CONCLUSIONES DE LA OBRA

A lo largo de esta exposición hemos podido ver la íntima relación entre virtud y adversidad. Dentro de la teología senequiana, el sufrimiento tiene un valor inapreciable en tanto funciona como un entrenamiento hacia la virtud. Solo mediante este puede florecer nuestra capacidad de raciocinio, dando lugar a juicios adecuados sobre la naturaleza de la realidad. No bastan, por tanto, argumentos sin la experiencia misma del dolor para alcanzar la condición de sabio. El camino hacia una felicidad auténtica está plagado de obstáculos que forjarán lentamente el ánimo virtuoso. Los males, por tanto, son necesarios y no meramente accidentes contingentes que no deberían haber sucedido. Por esa razón, se concibe a dios como un padre estricto profundamente preocupado por la virtud de su prole.

Una de las tesis centrales ha sido que los males propiamente no existen y que el hecho de que exista quien afirme haberlos sufrido solo se debe a un error de juicio en las creencias más íntimas del emisor. Estas personas que habitan en la pasión se encuentran vinculados a bienes sobre los que no tienen control y que no pueden realizar la promesa de mantenerse siempre a su lado. De ahí que su pérdida se vea como una desgracia que fulmina la felicidad que creía disfrutar.

El único mal, como hemos visto, es la propia ignorancia que impide reconocer el verdadero valor de las cosas. La ética heroica del estoicismo senequiano impele a

¹⁵ Así lo afirma: “Más aún, llega a decir que el mal moral es necesario para la práctica de la virtud. En una situación en la que el hombre no pudiera pecar, tampoco habría lugar para la virtud, al menos para la práctica de la justicia, de la templanza, de la fortaleza, etc. Sólo en la lucha con el mal, se acrisola la virtud y el hombre adquiere el más elevado criterio moral, por el que se decide a no querer pecar más. En la lucha con el mal es como el hombre puede elevarse hasta el heroísmo colocándose a la altura de los dioses y hasta en cierto modo, superándolos, ya que aquéllos tienen su grandeza por naturaleza, mientras que éste la adquiere por mérito.” (1966: 55).

deshacerse de esos juicios, incluso poniéndose a prueba, puesto que el sufrimiento es tanto un entrenamiento como un examen para todo aquel que aspire a gozar del sosiego de la sabiduría.

SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS DE LA OBRA *MEDEA*

1. LA OBRA *MEDEA* EN CONTEXTO

A lo largo de nuestra exposición, hemos podido ir detallando el contraste entre la figura del sabio y la figura del *stultus*. Ambos representan dos extremos de un continuo que distingue entre virtud y vicio así como razón y pasión. En toda su obra filosófica Séneca se encarga de mostrar la superioridad de una figura sobre la otra y todo el beneficio que nos provee seguir los preceptos de la razón frente a los incontables perjuicios de la pasión. El romano ofrece no pocos ejemplos que pretenden mostrar la veracidad de su tesis. En este punto donde podemos engarzar sus tratados morales con su producción literaria. Sus tragedias son una amplia exposición de casos que nos interpelan porque pecan de ser excesivamente humanos. Nos encontramos en estas a personajes completamente dominados por sus pasiones y, por tanto, susceptibles de cada suceso que conforma su circunstancia. Los personajes trágicos son, por tanto, la antítesis del sabio. Séneca no focaliza la trama de la historia en los sucesos de eventos externos. No trata, pues, de mostrar cómo la fortuna nos introduce en un conflicto de deberes perfectos, como podrían ser los casos de tragedia ática de Antígona o Agamenon. Estos se encuentra en una situación “que imposibilita la satisfacción simultánea de dos exigencias éticas válidas” (Nussbaum, 1995: 53). No hay soluciones que no conduzcan a incumplir una norma a la que el sujeto le ha dado valor. No hay una vía de acción no culpable. Agamenón debe elegir entre sacrificar a su hija o sacrificar a su ejército; Antígona debe decidir si respeta las leyes de la ciudad o las leyes divinas. No existe una alternativa libre de males. El interés de las tragedias griegas está enfocado a lo irresoluble de la circunstancias. Los tragediógrafos griegos no están tan preocupados por el entramado de efectos psíquicos sobre el sujeto que sufre. Pratt lo expone de la siguiente forma para el caso de Heracles:

However, the difference is not simply that Seneca reorganizes the traditional material for striking effects. His whole conception of the hero and the theme is non-Euripidean. The Greek Heracles is a heroic figure whose life is blasted by the intervention of a

vindictive divine force, and he becomes even more deeply a hero by understanding the nature of the force that has crushed him and by resolving to endure the pain. He has stood up to the unaccountable blows that are part of the human condition. Seneca's Hercules has fallen into the cult of belief in superhuman physical strength and has become a savage who considers himself strong enough to break the laws of nature and force his way to divinity. Juno's threat to turn Hercules against himself is a metaphor for the moral war within the great but arrogant hero. He has lost piety and virtue. He regains them when he rejects his arrogance by subjecting himself to the will of his father. The conception is a simple, moralistic one, but it is Senecan, not Euripidean, and dramatic because the whole play revolves around it. (1983: 37)

Creemos encontrar aquí la diferencia radical que distingue ambos tipos de tragedia. La tragedia senequiana se mueve por unas coordenadas muy distintas a las de la ática. El Hércules senequiano no es simplemente una víctima de las circunstancias, sino que es víctima, ante todo, de sí mismo.

Esto nos lleva a algo sobre lo que hemos hecho hincapié durante toda nuestra investigación: la centralidad del *animus* en el pensamiento de nuestro autor. Sus tragedias, por tanto, no serán sino un fiel reflejo de este interés. El conflicto trágico no reside tanto en el cúmulo de circunstancias exteriores como en el discurso de los sucesos psíquicos que sufre el protagonista. La tensión fundamental que mueve a la tragedia será la oposición entre *ratio* y *affectus*. Ya sabemos cómo la pasión aliena al sujeto en el mundo. Los héroes trágicos se pierden a sí mismos, se desvían del camino de la razón, por una intensa pasión que han acogido en su pecho y a la que son incapaces de renunciar. Todo un sistema de creencias inadecuadas sobre la realidad es la causa que permite entrar en juego a ese trastorno del sujeto que tendrá unos efectos devastadores tanto para sí mismo como para el resto. Como indicábamos en la introducción, encontramos en la pasión la causa de la discordia¹⁶.

Y no ha sido otra cosa que este alejamiento de la concordia lo que nos ha conducido a elegir la tragedia *Medea*, entre su amplio catálogo de obras, como objeto de análisis para esta investigación. Ya hemos mencionado anteriormente cómo Séneca piensa que

¹⁶ Para algunos autores, como para el ya citado Pratts, el drama senequiano tiene características anti-trágicas por estas razones, pero esto se encuentra fuera de la discusión de nuestra investigación.

los seres humanos tienden por naturaleza a la unión y la comunidad, siendo la fuente de todos los problemas la aparición de las pasiones. Consta, pues, ese mal comercio con el mundo externo que representa la falta de virtud como causa de todas las calamidades que se producen los hombres entre sí. Esa relación defectuosa con lo que le rodea atenta contra su propia naturaleza. Así lo explica en la epístola 41 a Lucilio:

Porque el hombre es un animal racional; su bien llega a perfección, por tanto, si satisface aquello para lo que ha nacido. Ahora bien, ¿qué es lo que de él exige esa razón? Una cosa bien fácil, vivir su según su propia naturaleza. Pero esa cosa la hace difícil la locura en general: unos a otros nos empujamos hacia los vicios. ¿Y cómo se puede llevar atrás hacia la salvación a los que nadie frena y la gente empuja? (*Ep.*, 41, 8)

Como antes hemos mencionado, Séneca no concibe la huida de la sociedad como una solución. El sabio debe granjearse su propia felicidad de forma autosuficiente, pero sin perder el contacto con los demás. Sin embargo, reconoce la dificultad, puesto que esto exige ser virtuoso en medio de la adversidad que resulta ser la “locura generalizada”. Convivir con otros implica convivir con sus pasiones. Y, en este punto, es donde queremos incidir en el caso de Medea. Esta princesa de la Cólquide no se convierte en una asesina en un arrebato de crueldad, sino por el juego de pasiones que se alimenta del entramado de interacciones con el resto de personajes. Serán las propias pasiones de Jasón y Creonte las que incentivarán el poderío de la ira de Medea. Séneca no trata de mostrar la simple responsabilidad individual que responde al crimen, sino que enseña cómo, a falta de un *animus* fortalecido, dominados por los acontecimientos, se encuentran los humanos empujados unos a otros a terribles actos violentos. Las potencias irracionales de los distintos sujetos convergen en la aniquilación, que es la culminación de la discordia.

A través de las siguientes páginas, trataremos de realizar un análisis pormenorizado de las pasiones mediante los discursos de cada uno de los personajes, sin olvidarnos de poner en relación los sucesos de la obra con el pensamiento filosófico antes expuesto. Ahora, con las palabras y los gestos de los personajes sobre la mesa, podremos dar respuestas a las preguntas planteadas en la primera parte de esta investigación.

2. LA PASIÓN DE MEDEA

No podemos reflejar la complejidad del psiquismo propio del personaje de Medea sin atenernos a su historia. La princesa de la Cólquide, descendiente de la dinastía de Helios, sufrió un grave avatar de la fortuna cuando la *Argo* atracó en los puertos de su tierra. Entre la tripulación de la que fuera la primera nave que la humanidad construyó se encontraba el hijo de un rey destronado, un familiar de Odiseo, Jasón. Este héroe, criado por un centauro y dispuesto a recuperar el trono que pertenecía a su padre, se lanzó a la conquista de su reino, gobernado ilegítimamente por Pelias. En ese momento Jasón aceptó la misión propuesta por el usurpador de la corona de zarpar desde el golfo de Págasas para arribar a las laderas del Cáucaso, a las orillas del Mar Negro, con el objetivo de robar la piel dorada de un carnero. Al pisar tierra, el rey Eetes, padre de Medea, no consintió la donación de la áurea pelambre sin la previa superación de dificultosas pruebas. La hazaña era imposible incluso para este grupo de héroes de la Hélade. No podían superarlas sin ayuda. Y ahí fue cuando la fortuna intervino para bien o para mal de aquellos que la recibieron. La hechicera, la hija del rey, nuestra Medea, fue raptada por una profunda pasión amorosa hacia Jasón. Su magia facilitó la victoria de este contra los intereses de su propio padre y de su tierra. Medea se encontraba extasiada por una pasión que fracturaba todas sus antiguas lealtades. Así lo describe Ovidio, al cual seguramente leyó Séneca:

¿Por qué tengo miedo de que perezca ese a quien apenas acabo de conocer? ¿Cuál es el motivo de tan gran preocupación? ¡Arroja de tu corazón virginal las llamas que te consumen, si puedes, desdichada! Si yo pudiera, sería más dueña de mí; pero me arrastra, contra mi voluntad, una fuerza insólita, y una cosa me aconseja mi deseo, otra mi razón: veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor (Citado en Sánchez, 2007: 130)

Quizá en este texto apreciamos un conflicto de facultades que niegan el monismo psicológico propio de nuestro autor: la razón no deja de hacer juicios certeros, pero no tiene capacidad de vencer a los designios de la pasión. Sin embargo, más que entrar en esta discusión entre las posiciones de Ovidio y Séneca, nos interesa resaltar la denuncia

de Medea sobre sí misma. La queja de nuestra heroína consiste en mostrar su absoluta conciencia de que no se mueve por los dictámenes de la sana razón. Sufre de una ausencia de poder sobre sí misma que le impide actuar conforme a un adecuado raciocinio. Siente como una “fuerza insólita” se ensaña con ella impidiéndole ser algo más que una marioneta de sus deseos. Sin embargo, el amor no entra solo en juego sino que este alcanza el pecho de Medea con un séquito de pasiones. El amor se introduce con el miedo. Medea teme más las vicisitudes que puede sufrir Jasón que los sufrimientos de sus propios compatriotas o familiares. La pasión ha logrado virar el objeto de sus miedos. Podemos suponer que, siendo una mujer apasionada alejada del camino de la virtud del estoico, no carecía de miedos antes de la llegada de Jasón, miedos que le hacían jurar lealtades a aquellos con los que convivía. Sin embargo, la aparición de aquel, la llegada de un cuerpo deseable proveniente de la otra orilla del Danubio, ha transmutado esas antiguas jerarquías de valores. Medea, arrastrada por la pasión, se funde con el interés de Jasón y ofrece toda la potencia que yace en su cuerpo al beneficio del héroe. No por menos llegará a asesinar a su hermano y tramar una treta con la que acabará con la vida de Pelias a su paso por Yolco. Con estos detalles de la historia ya podemos conocer la íntima alianza entre pasión y crimen: las pasiones de Jasón en su búsqueda de poder se combinan con la pasión amorosa de Medea, que no teme provocar la mayor de las destrucciones si así complace a su amado.

Tras el regicidio, el hijo de Pelias, Acasto, expulsa a la pareja de su tierra y estos buscan refugio en Corinto, lugar donde se desplegará la tragedia por la que *Medea* ha pasado a ser una obra central de la literatura. En esta región, vivieron durante diez años como esposos y trajeron a la vida a dos hijos que sufrieron una pronta muerte a manos de su madre. Jasón, en un determinado momento, decidió abandonar a Medea en pos de su relación con Créusa, hija de de Creonte, rey de Corinto. Este descuido de la fortuna será el que preñe a Medea de nuevas pasiones, del azote de las furias, que será central en la dinámica del drama y lo que da comienzo al mismo.

En este punto es donde queremos insistir en unas de las diferencias fundamentales entre la obra senequiana con la de Eurípides. Los estudiosos de esta obra afirman que la *Medea* de Séneca comienza *in media res*. Eurípides no le da la palabra a Medea hasta el

verso 600; sin embargo, en la obra que investigamos, la princesa comienza con un monólogo que ya da por sabidas todas las cuestiones que se explican en la obra euripidiana. Entendemos que esto no responde al conocimiento general del espectador, al que se le puede dispensar de conocer la historia previa, sino más bien al propio énfasis que nuestro autor quiere realizar sobre la cuestión del ánimo. En palabras de Elena Sánchez Soler, siguiendo la tesis de Biondi, podemos afirmar lo siguiente:

Frente a las motivaciones extrínsecas que ponen en movimiento la máquina teatral de la primera, opone Biondi las intrínsecas de la segunda. En otros términos, mediante la intervención de la nodriza, Eurípides remonta al origen de los males de Medea al fatal momento en que el árbol utilizado para la construcción de la nave *Argo* fue talado en los bosques del Pelión; apuntando a la *tyché*, la nodriza evoca los avatares de Medea anudándolos en una fatal secuencia de acontecimientos cuya concatenación ha terminado arrastrando consigo al personaje. La *tyché*, así entendida, se configura como la causa mecánica de la desgraciada situación de Medea. No ocurre lo mismo en la tragedia de Séneca: este ubica en el alma de la heroína todo lo que allí son causas objetivas al presentarla en un monólogo inflamado por la ira que reclama toda la atención sobre el aquí y el ahora. (...) El desencadenante de la acción dramática no es el punto al que han llegado los hechos de la mano de la fortuna sino la ira del personaje. La ira toma, pues, el relevo de la fortuna: la verticalidad de la pasión, que se arraiga con fuerza en el presente, viene a ocupar el lugar de la horizontalidad que concatena uno a uno los acontecimientos. El resultado final es que la irresponsabilidad del sujeto -sujeto que sufre pasivamente lo que le depara la fortuna- se torna responsabilidad que conoce, decide, quiere y actúa. (2007: 65-67)

La cita es extensa pero, creemos, merecida. En la concepción euripidiana la tragedia nace de la misma fortuna. Una serie de hechos desgraciados son los que convierten a un personaje en trágico. Nadie puede librarse de sufrir una tragedia si esta le sobreviene en un despliegue de causas que no controla. Medea se encontraba completamente indefensa ante la tala de aquel árbol que se inscribe en la historia como un evento que inevitablemente conducía a la traición de Jasón y a su respuesta encolerizada y monstruosa. El planteamiento de Séneca, en cambio, transforma completamente el sentido de esta obra. Y esto se debe a la propia teleología de su pensamiento. En

Eurípides no existe una Providencia que rija los destinos de los seres humanos, un padre estricto que ponga a su prole frente a las adversidades como una forma de entrenamiento¹⁷. Por el contrario, la fortuna no puede ser causa de ninguna tragedia en el pensamiento senequiano: esta solo puede existir en el ánimo del sujeto. Por esa razón, no comienza justificando el comportamiento de Medea en su historia, sino que da comienzo por el ojo del huracán, por la pasión viva y desatada que conforma la tragedia. El romano inicia la obra justo en la reacción de Medea ante la traición de Jasón. Estas son sus primeras palabras:

Diosas vengadoras del crimen, con los pelos sueltos erizados de víboras, estrechando la lúgubre antorcha en vuestras manos ensangrentadas. Acudid horripilantes, como aquella vez que estuvisteis apostadas junto a mi tálamo nupcial. Dad muerte a la nueva esposa y muerte al suegro y a la real estirpe; y a mí algo aún peor que yo pueda pedir para desgracia del esposo: que viva, que ande errante por ciudades desconocidas, pasando necesidades, desterrado, temblando de miedo, odiado, sin un hogar fijo; que, famoso ya por andar siempre buscando alojamiento, anhele el umbral ajeno, que me eche en falta a mí como esposa y (peor que esto ya no voy a poder pedir nada) a unos hijos que se parecen a su padre y que se parecen a su madre. (vv. 13-26)

Observamos aquí cómo el profundo dolor de Medea se transforma en una hidra de múltiples cabezas que ansían azotar a todos aquellos nombres que constituyen su desgracia. La pasión de Medea se muestra en las imágenes de unas horripilantes y ensangrentadas Erinias a las que invoca con el fin de generar un profundo desasosiego en el ánimo de Jasón, así como la muerte de esos sujetos concatenados a la traición. Medea se encuentra tan afligida por aquello que no esperaba que se convierte en un agente mundanal de la discordia propia de las pasiones. Su desasosiego, piensa ella, solo se verá aliviado si sus actos zarandean los ánimos de aquellos que son ahora sus enemigos o cuando estos encuentren la muerte. La imagen del desconcierto de Jasón le

¹⁷ Aquí vemos, además, un alejamiento de la poética aristotélica por parte de Séneca. En palabras de Ana Arcas Espejo: “Así, mientras los dramaturgos anegaban los escenarios de escenas fuertes y violentas, los tratadistas aristotélicos intentan interpretar la *Poética* en asentido moral y placentero. Por este motivo, los constantes debates intentarán comprender la catarsis y su significado, alejándose cada más de la verdadera esencia de la tragedia clásica, en la que el *fatum* (motivo pagano e irracional) será sustituido, debido a las creencias religiosas, por la divina Providencia.” (2011:18).

proporciona una alegría perversa que la conduce a desear cometer aquello que por ahora solo son las fantasías de una pasión desbocada. No se calma en las discordias imaginadas. Su dolor le reclama una recompensa real, un bien externo que no es otro que el sufrimiento ajeno. Su insatisfacción amorosa, cree ella, solo puede verse colmada con la destrucción de lo que ama. Solo sus manos llenas de sangre serán el remedio contra la angustia que la habita y zarandea. Observamos aquí como se produce un juego de pasiones, tal como lo indicábamos en nuestro segundo apartado, que determina los sucesos de la obra. El fracaso del intenso amor de Medea por Jasón solo se puede curar con odio. Así lo podemos apreciar constantemente. Claramente lo prueba el estado de excitación con el que termina su monólogo:

Calamidades atroces, inusitadas, horripilantes, que harán temblar por igual al cielo y a la tierra, se agitan dentro de mi mente.

Heridas y matanza y un funeral repartido miembro a miembro... Estoy recordando cosas demasiado banales: eso lo hice de doncella; más terrible debe eruirse mi dolor: ya, después de haber parido, son crímenes más grandes los que me corresponden.

Cíñete de cólera y prepárate para una catástrofe con todo tu furor. Que la historia de tu repudio se equipare a la de tu boda. ¿De qué modo abandonarás a tu marido? Del mismo modo que fuiste tras él. Rompe ya cualquier indolente demora. Un hogar que con un crimen se formó, con un crimen hay que abandonarlo. (vv. 46-57)

Observamos la semejanza con la descripción de los efectos de la ira que Séneca realiza en sus *Diálogos*. Las atrocidades propias de esta pasión son mayores, con diferencia, que las del resto. Sin embargo, hay un leve matiz que debemos tener en cuenta: la centralidad del *animus* confiere importancia a la biografía del agente. El pasado de Medea actúa como un corrosivo para su presente. Nunca ha refrenado sus pasiones y ahora no iba a ser menos. La memoria de su pasado criminal actúa como una fuente de motivación (“Que te den ánimos tus propios crímenes volviendo todos a tu mente”; vv. 129-30). Los crímenes cometidos por amor regresan como justificación para los cometidos por odio. No solo justifican un crimen más, sino que son precedentes para cometer un crimen aún mayor. La ira destaca aquí como una potencia criminal mayor que la del amor.

Debemos notar aquí las características conferidas a las pasiones respecto a su constancia, objetivos y efectos. Claramente apreciamos cómo la conducta de Medea se rige por la fortuna de los bienes que ha valorado. Cuando era el amor la fuente de su movimiento, el interés de Jasón la conducía a la traición y el asesinato (“Y ningún crimen lo cometí por odio, el que se ensaña es mi amor desgraciado”; vv. 135-6). Cuando Jasón la ha traicionado, la pasión vira de signo y encuentra su satisfacción en actos semejantes, pero contra el anterior beneficiario. Esta inconstancia se debe a su incapacidad de fijar objetivos estables, sostenibles en el tiempo (“Insegura, ofuscada, mi mente enferma me arrastra en todas direcciones”; vv. 124-5). El único bien estable es la propia virtud, pero Medea se encuentra enajenada en un solo bien completamente contrario a aquel: el cuerpo de Jasón. Este error valorativo la ha llevado a fundirse con la suerte de su circunstancia. Depende de algo tan volátil como el deseo de otro ser humano para ser feliz. Y esto, a efectos, solo puede tener como secuela un profundo desasosiego. Como diría Juan de Granada, “todo gozo carnal entre blando, mas al cabo muerde y mata” (Andrés, 2010, 185), añadiendo el matiz senequiano: si uno no es virtuoso.

Su amor insatisfecho le produce un grave dolor que la aleja de todo razonamiento: (“Ligero es el dolor que puede entrar en razones y mantenerse oculto. Los grandes males no quedan ocultos. Siento pasión por atacar”; vv. 155-156). Semejante es el dolor, que Medea llega a afirmar: “Muerta estoy” (vv. 116). Tan grave es el sufrimiento, que siente como si la misma vida hubiera desaparecido junto con el amor de Jasón. No quedan bienes sobre la tierra que gozar. Las relaciones con el mundo y consigo misma se han deteriorado. Tiene la misma capacidad de beneficiarse de un bien, ya sea externo por la pasión o interno por la virtud, que un muerto. Pronuncia Medea: “Mi único sosiego será ver el mundo entero sepultado entre mis escombros: que todo desaparezca junto conmigo. Cuando perezcas, te agrada arrastrar a otro” (vv. 425-427). Solo aprecia una especie de bien negativo o “mal beneficioso”. Su relación negativa con el mundo solo puede satisfacerse conduciendo a otros a la misma derrota en la que ella se encuentra. La ira, producto de una insatisfacción, busca otra insatisfacción para aliviarse. Un trueque de un dolor por otro dolor. Medea está en ruinas y arde en deseos

de venganza al ver felicidad en el mundo que le rodea: en Jasón, en Creúsa, en Creonte. El afán de castigo no es correctivo, sino vengativo. No se place en ver cómo mejorarán esos a quienes ahora daña, sino que solo quiere percibir el dolor por el espectáculo mismo del dolor. No quiere una vida mejor para los demás, sino la muerte o una sufrida vida inhumana. Medea está completamente alejada de la idea de castigo senequiana. Solo le mueve la aparente promesa de la pasión que afirma que encontrará alivio a su sufrimiento en la herida ajena.

Es importante identificar este dolor con lo que antes hemos llamado sensación de injusticia. Medea percibe que no recibe lo que debe dársele. Son sus expectativas frustradas lo que provoca esta ira¹⁸. Bien se podría haber quedado en el primer momento de la sensación, sin embargo, Medea acepta voluntariamente la entrada de la pasión en su ser. Todos sus discursos reflejan ese segundo momento de la dinámica tripartita que se da justo antes del paso al acto¹⁹: pudiendo haber rechazado la pérdida de su marido como un dolor, Medea lo acepta y se deja arrastrar por completo. Muestra un ánimo completamente alejado de la virtud, puesto que se aleja de todo sosiego. No halla en la razón la comprensión y aceptación de los sucesos que acaecen, sino que se hunde en el sufrimiento de eso que nunca pudo prometer estar constantemente a su lado. Cabe resaltar, en este caso, que las pasiones sufridas anteriormente son las que animan la génesis de su ira. La intensidad de esta viene dada por la intensidad de la emoción previa (“Si buscas, desgraciada, qué medida establecer para mi odio, toma como modelo a mi amor”; vv. 397-98). Su amor frenético y ciego asumió creencias inadecuadas sobre la realidad y las incorporó en lo más profundo de su ánimo. Aquello que deseaba y creía

¹⁸ La relación entre las expectativas y la ira queda manifiesta en el pensamiento del romano: “Tengo menos de lo que esperaba: pero quizá esperé más de lo que debía. Este aspecto es temible, de ahí nacen las iras más dañinas y las que acaban por atacar las cosas más sagradas.” (*De ira*, III, 30, 3).

¹⁹ En palabras de Melania Cassan: “Tale duplicità, così chiara nella tragedia solo nel momento immediatamente precedente all’azione, ricorda da vicino il secondo momento della dinamica passionale, quello caratterizzato dalla *uoluntas non contumax*, aperto alla doppia possibilità teorica che l’azione/passione si realizzi in senso pieno (assenso → terzo momento) o non si realizzi. In questa direzione, il monologo tragico si presenta come quello ‘spazio interiore’ (com’era, d’altronde, anche il secondo motus) che consente al doppio scenario di venire a galla, di essere esplicitato, assumendo i caratteri specifici e concreti della storia di Medea. Tale operazione permette di mostrare al lettore, ‘a carte scoperte’, la delicatezza del potenziale rifiuto della retta ragione, il momento in cui essa comincia volontariamente a funzionare in maniera contraria alla sua stessa natura, l’istante della possibile trasformazione della *uoluntas non contumax* in *contumax* e dunque, infine, in azione.” (2020: 132).

que nunca perdería se pierde y de la sensación que esto le causa nace una monstruosa ira que la conduce al momento de la venganza. Tal es la fuerza de esta pasión, que su nodriza la describe de la siguiente forma:

Así corre una y otra vez de acá para allá con desenfrenada agitación, con muestras en su rostro de un furor demencial.

Su cara se inflama, jadea desde lo más hondo de su pecho, lanza gritos, sus ojos riega con desbordante llanto, se muestra radiante de alegría: presenta síntomas de todas las emociones.

Se queda inmóvil, amenaza, bulle, se queja, gime.

¿Hacia dónde se inclinará esta carga? ¿Dónde irán a parar sus amenazas? ¿Dónde irá a romper esa ola? Su furor la desborda.

No es a un simple y ordinario crimen a lo que está dando vueltas en su interior. Va a superarse a sí misma; bien conocidas tengo yo las señales de su cólera de otras veces.

Se nos viene encima algo grande, inhumano, atroz, impío; estoy viendo su rostro enloquecido. ¡Que los dioses desmientan mis temores! (vv. 385-96)

Son diferentes rasgos en los que hace hincapié este personaje. Para empezar nos indica la “desenfrenada agitación” que mueve a Medea. Nuestra protagonista está alejada de toda pausa. Su cuerpo anda errante mostrando la energía desbocada que se ha desatado en su interior. Pero estas exteriorizaciones físicas de la ira no terminan ahí, sino que además pueden vérselo en la cara. Jasón insistirá más tarde en este rasgo (“Todo su dolor se le refleja en la cara”; vv. 446). A esto se le añaden los gritos, quejas, gemidos y amenazas. La ira no es una pasión que pase desapercibida. Esto coincide con la descripción de Séneca en su tratado:

Y para que te des cuenta de que no están cuerdos aquéllos a quienes domina la ira, observa su aspecto sin más. En efecto, al igual que son indicios seguros de locura el rostros soberbio y amenazador, la expresión sombría, el aspecto torvo, el paso apresurado, las manos inquietas, la color cambiada, los suspiros frecuentes y hondos, estos mismos síntomas son los síntomas de los iracundos. Se les inflaman y brillan los ojos, el rubor es intenso por toda la cara al alborotárseles la sangre desde lo más profundo de las entrañas, les tiemblan los labios, aprietan los dientes, se les pone la puntas de los cabellos erizados, la respiración es difícil y ruidosa, el chasquido de las articulaciones que se retuercen, los

gemidos, los bramidos y la conversación salpicada de palabras incoherentes, las manos que se juntan con excesiva frecuencia, el golpear de los pies sobre la tierra y las sacudidas del cuerpo entero transmisor de amenazas seguras de ira, el aspecto repugnante a la vista que inspira el terror propio de los seres degenerados y ensoberbecidos. (*De ira*, I, 1, 3-4)

Por esa razón, la nodriza constantemente le aconseja a Medea que oculte su ira²⁰. Tan clara es la pasión que la azota, que las pretendidas víctimas podrán poner a salvaguarda su vida antes del acto vengativo. Sin embargo, Medea no es capaz de sosegar sus ánimos y ocultar mínimamente aquello que sucede en su interior. Está tan cegada por su emoción, que es incapaz de obedecer siquiera a los mandatos mínimos de una razón instrumental. No solo se equivoca en los fines de su acción, sino que no puede aprovechar los mejores medios que tiene a su disposición para satisfacer sus deseos. Séneca comprende este efecto de la siguiente forma:

Los demás es posible ocultarlos y alimentarlos a escondidas: la ira se manifiesta y repercute sobre el aspecto y, cuanto mayor es, tanto más visiblemente borbotea. (...) Y no ignoro que las demás pasiones también a duras penas pueden ocultarse, que la lujuria, el miedo y la osadía dan señales de sí mismas y pueden detectarse, pues no se produce una excitación medianamente intensa sin que se altere el rostro. ¿Qué diferencia hay entonces? Que otras pasiones se hacen visibles, esta destaca. (*ibid.*, I, 1, 5-7)

Esta relación con el resto de pasiones es algo de lo que la nodriza también se hizo eco y que expusimos al comienzo de nuestra investigación. La ira sobresale y gobierna al resto de las pasiones, motivo por el cual ni siquiera los restos de antiguas emociones tienen capacidad de retener los pensamientos criminales de Medea. Incluso, cuando ciertas veces nuestra protagonista vacila sobre sus deseos, la ira acaba ganando la disputa. Entre otras emociones puede existir un equilibrio de fuerzas que mantenga

²⁰ La nodriza representa una racionalidad instrumental que es capaz de mantener un mínimo de razón en la pasión. No trata de persuadirla de que no cometa el crimen, sino de que maximice sus posibilidades de éxito. Conociendo la condición humana, que se despreocupa en sus placeres y que tiende a imaginarse aquello que satisface su deseo, sabe que normalmente nadie se prepara para lo peor. Nadie sospecha de los crímenes terribles que surgen como imágenes en la cabeza de Medea, si bien es temida por su pasado criminal. Las palabras de la nodriza son claras: “Calla, te lo ruego. Esconde las quejas y encomiéndalas a lo más hondo de tu dolor. El que en silencio, con actitud paciente y serena, soporta hasta el final las graves heridas, puede devolverlas: la ira que se encubre es la que daña. Una vez confesados, los odios pierden la capacidad de venganza.” (vv. 149-54).

cierto sosiego momentáneo o interrumpa el curso de una acción violenta, pero cuando esta aparece, domina cualquier impedimento que otras pasiones le pongan. Así sucede tanto con el miedo como con el amor. En el siguiente diálogo entre la nodriza y Medea encontramos la representación de esta tesis:

NODRIZA. — A un rey hay que temerle.
 MEDEA. — Rey fue mi padre.
 NODRIZA. — ¿No temes a sus tropas?
 MEDEA. — Aunque brotaran de la tierra.
 NODRIZA. — Vas a morir.
 MEDEA. — Estoy deseándolo.
 NODRIZA. — Huye.
 MEDEA. — Yo ya sentí pesar de una huida.
 NODRIZA. — Medea...
 MEDEA. — Voy a serlo.
 NODRIZA. — Eres madre.
 MEDEA. — Tú estás viendo para quién.
 NODRIZA. — ¿No te decides a huir?
 MEDEA. — Voy a huir, pero me vengaré antes.
 NODRIZA. — Te seguirá para vengarse.
 MEDEA. — Puede que encuentre algo con que retrasarlo. (vv. 170-4)

Ni siquiera el miedo a la muerte apacigua su pasión: Medea es capaz de sacrificarse a sí misma con tal de satisfacer su pasión; pero tampoco el amor a sus hijos. Sin embargo, esta última pasión sí llega a entrar en disputa con la misma ira. La indecisión de Medea se jugará en un desequilibrio entre ira y amor. Así muestra su vacilación momentos antes de llevar a cabo su venganza:

El horror ha empezado a sacudir mi corazón, mis miembros están rígidos de escalofrío, y mi pecho se ha puesto a temblar. Se ha apartado la ira y vuelve la madre en su plenitud, echando fuera a la esposa. ¿Derramar yo la sangre de mis propios hijos y de mi propia prole? Piénsalo mejor, ¡ay!, insensata locura, ese crimen inaudito y esa espantosa impiedad, ¡lejos de mí también! ¿Qué delito van a expiar los desgraciados? El delito es tener a Jasón por padre y, delito aún mayor, a Medea por madre... Que sucumban, no son míos; que perezcan, míos son. Libres están de delito y de culpa, son

inocentes: lo confieso. También lo fue mi hermano. ¿Por qué vacilas, alma mía? ¿Por qué riegan mi rostro las lágrimas y, envuelta en contradicciones, ora me lleva en un sentido la ira, ora en otro el amor? Una doble marea me arrastra en mi indecisión: como cuando los vientos impetuosos entablan una guerra cruel y de uno y otro lado se levanta la mar en olas que entrechocan y el piélago hierve agitado, no de otro modo es el oleaje de mi corazón. La ira ahuyenta al cariño y el cariño a la ira. Cede al cariño, resentimiento. (vv. 926-44)

El amor hacia sus hijos viene acompañado del miedo. Ambas pasiones se contraponen a las ambiciones de la ira y quiebran su fuerte determinación por un momento. Sin embargo, al aparecer el nombre de Jasón de nuevo, la ira retoma su papel en esta lucha, en la que termina por lograr la victoria. El cariño solo ahuyentó a la ira por un breve periodo de tiempo. La ira discutió a este con nuevas justificaciones, entre ellas, el pasado criminal de Medea. Un inocente a cambio de otro inocente. Uno de sus hijos por su hermano, a quien mató en beneficio de Jasón; y otro por su padre, al que traicionó usurpándole el vellocino²¹. El canto de victoria final de la ira será el siguiente:

De nuevo se acrecienta mi resentimiento y me hierve el odio; la Erinis de otros tiempos vuelve a buscar mi mano contra mi voluntad. Ira, por donde tú me llevas, yo te sigo. (vv. 952-3)

E incluso, cuando llega a mostrar cierto arrepentimiento tras el asesinato del primer hijo, solo aparece esta emoción porque no ha logrado dañar suficientemente al objeto de su odio:

¿Por qué te detienes ahora, alma mía? ¿Por qué vacilas, siendo como eres capaz? Ya se ha venido abajo mi ira... Siento arrepentimiento de lo que he hecho, y vergüenza. ¿Qué he hecho yo, miserable? ¿Miserable? A buena hora me arrepiento, ya lo he hecho... Un intenso placer me penetra a pesar mío y mirad cómo va aumentando.

²¹ Lo deja claro en la siguiente cita: “¡Ojalá hubiese salido de mi vientre la prole de la orgullosa hija de Tántalo y hubiese yo parido dos veces siete hijos! Estéril he sido para la venganza: dos he parido, lo bastante para mi hermano y para mi padre.” (vv. 954-6). Sin embargo, ese número le parece insuficiente. El daño que le puede generar a Jasón siempre le resulta poco. La voraz hambre de sufrimiento no puede verse calmada de ninguna de las maneras: “Aun matando a los dos, es una cifra demasiado corta para el resentimiento que yo tengo.” (vv. 1010-1).

Esto era lo único que me faltaba: el espectador ese. Tengo la sensación de no haber hecho nada hasta este momento: cualquier crimen que yo haya hecho sin que ése lo vea de nada ha servido. (vv. 982-7)

Comprobamos en toda esta historia que Medea no es más que una esclava de las más poderosas y tiranas de las pasiones. Ni el amor ni el miedo pueden hacerle frente. Esto nos retrotrae a una de nuestras anteriores cuestiones: ¿es Medea libre? Esa que es capaz de romper con toda ley y con toda norma moral, esa que no le tiene miedo a autoridad alguna ni a la pérdida de su propia vida, no puede ser concebida desde la perspectiva senequiana como libre. Ni es capaz de determinar sus medios de forma completamente juiciosa ni mucho menos sus fines. Se encuentra atrapada en los estragos de una ira que lucha por complacerse en contra, incluso, del interés propio del agente. Su ira muestra una completa firmeza y no puede verse reducida por remedio alguno. Esta emoción, inconstante en sus objetivos, se caracteriza por una constancia en su permanecer en el ser. Dos citas nos muestran la inflexibilidad de esta pasión:

Mientras la tierra, situada en medio, sostenga en equilibrio al cielo y el brillante firmamento siga girando en turnos regulares y no puedan contarse las arenas y el día acompañe al sol y las estrellas a la noche mientras el polo haga girar a las Osas sin que se mojen y los ríos caigan a la mar, nunca cesarán mis locas ansias de venganza, sino que crecerán siempre. (vv. 401-6)

Ni un río torrencial, ni un mar tempestuoso, ni el Ponto embravecido por el Coro o la violencia de las llamas avivadas por el soplo del viento podrían frenar mi ímpetu y mis iras: lo arrasaré y trastocaré todo. (vv. 412-4)

La regularidad y constancia se asemeja a las leyes naturales que continúan su ciclo, pero aparece como casi una fuerza sobrenatural que no podrá verse frenada por las más grandes potencias de la naturaleza. Solo el fin mismo del mundo puede acabar con la furia de Medea. Nuestra protagonista ya no sufre por un mero vicio, sino por una verdadera enfermedad del alma. Se encuentra en las antípodas del sabio y no puede aceptar ningún razonamiento que la conduzca al sosiego. Séneca tiene en cuenta este tipo de enfermos en *Sobre la ira*, reconociendo que algunos tienen remedio y otros no:

Tú todavía te debates en la primera fase del error y no tienes deslices graves, sino frecuentes; la recriminación, primero, privada, después, pública, intentará enmendarte; tú has avanzado ya demasiado para poder curarte con palabras; la ignominia te pondrá freno; a ti hay que grabarte a fuego algo que te afecte más: sufrirás el exilio y los parajes desconocidos; contra ti la maldad endurecida echa manos a remedios más contundentes: se te aplicarán las cadenas y la presión. Tu espíritu no tiene cura, amontona crímenes sobre crímenes y te ves impulsado no por razones, que nunca llegan a faltar al mal, sino que es suficiente causa de pecar para ti el mismo hecho de pecar; te has empapado de maldad y la has mezclado de tal modo a tus entrañas que ya no puede desaparecer sino con ellas; hace ya tiempo, desde izado, vas tras la muerte. Nos portaremos bien contigo, te quitaremos esa locura con la que te atormentas, que te atormenta y, mientras te levantes en tus propios tormentos y los ajenos, te proporcionaremos el único bien que te queda: la muerte. (*De ira*, I, 16, 2-3)

Se nos presentan cinco casos de las perturbaciones de las pasiones. Desde el más leve, curable con meras palabras, hasta el que solo puede ser arreglado con la pena de muerte. Medea no ha llegado a la crueldad que sería descrita en el cuarto y quinto caso. Los crueles merecen la cárcel o la muerte. Más bien pertenece al tercer tipo, ese que encuentra su remedio en el destierro. Justo la pena que Creonte tenía pensada para la princesa de la Cólquide. Es importante señalar cómo todos los consejos de Séneca llegan demasiado tarde para Medea. No ha practicado la virtud durante el despliegue de los acontecimientos de su vida. Ahora se encuentra completamente indefensa ante los golpes de las pasiones. Su indisciplina de espíritu la ha vinculado de forma inadecuada a los objetos del mundo. Todo un conglomerado de juicios valorativos erróneos sostiene la potencia de las pasiones y estas han invadido su espíritu hasta el punto de que no podrán ser corregidas fácilmente.

En resumidas cuentas, la historia de Medea representa un caso ejemplar de los efectos calamitosos del gobierno de las pasiones²². No hay posibilidad de sosiego ni de autocontrol puesto que el sujeto se encuentra en una relación de dependencia con los sucesos del mundo externos. La pasión es una forma de vulnerabilidad que aleja del

²² En palabras de Sánchez Soler: “La Medea de Séneca es, en tanto personaje gobernado por la pasión, sujeto pasivo y reactivo al mismo tiempo: pasivo porque se halla sometida a sus imperiosas exigencias; reactivo porque la hostilidad del entorno es sentida como un desafío y una provocación.” (2007:121).

ensimismamiento y conduce irrefrenablemente a la alteración, a la subordinación al conflicto entre pasiones, que termina por convertirse en una enfermedad del alma. Múltiples consecuencias señaladas en el diálogo *Sobre la Ira* se encuentran ejemplificadas con notable sutileza en la colquidense.

3. AMOR E INJURIA

Será importante que nos detengamos en la conformación del propio dolor de Medea. Medea es perturbada por lo que percibe como una injuria. La incapacidad de Jasón de mantenerse fiel al compromiso arrebató su serenidad y felicidad: Jasón ha atentado contra una posesión de nuestra protagonista. Así lo comprobamos en distintas intervenciones a lo largo de la obra. En el propio inicio de su monólogo muestra su dolor invocando a las divinidades: “dioses en cuyo nombre me prestó juramento Jasón y a quienes es lícito, sobre todo a Medea, elevar sus ruegos” (vv. 7-10). Medea implora por el incumplimiento del juramento que la vinculaba con Jasón; hasta llega a envidiar a Proserpina porque “con mejor fidelidad que yo fue raptada” (vv. 12).

La colquidense suele insistir en que la gravedad de estos daños reside en que no se han respetado sus méritos. Todo el conjunto de ventajas que ella ha aportado a Jasón debe verse recompensado con la permanencia de este a su lado:

Apenas puedo yo misma, apenas puedo aún crearme una desgracia tan grande. ¿Esto ha sido Jasón capaz de hacerlo? ¿Después de haberme arrebatado un padre, una patria y un reino, abandonarme sola, el cruel, en un lugar extranjero? ¿No ha tenido en cuenta mis méritos él, que había visto cómo mis crímenes superaban a las llamas y al mar? (vv. 119-22)

Sus crímenes y las desventajas que ha sufrido son las razones por la que el abandono ahora le duele con intensidad. Todo lo ha dado por Jasón y ahora este no puede corresponderla en la desmesura de este acto de donar. Sin embargo, no solo su esposo

será el culpable de este daño, sino que aquel gobernante que lo permite será inculpado. Así lo expresa:

La culpa es de Creonte toda, que, abusando del cetro, disuelve un matrimonio y que arranca a una madre de sus hijos y quebranta los lazos de fidelidad que se estrechaban fuertemente con tal prenda. Hay que atacarlo solo a él; que pague el castigo que me debe. (vv. 142-6)

La injuria que afecta a Medea busca encontrar responsables de esa sensación. No se calma con identificar uno solo. Debe vengarse de todos aquellos que han acompañado y posibilitado la decisión de Jasón. En palabras de Sánchez Soler:

Para la Medea de Séneca, por el contrario, no se trata ni de la burla del compromiso adquirido entre los dioses ni de un acto lesivo contra su honor y su orgullo; se trata más bien, de un asunto de injusticia enmarcado explícitamente en la relaciones sociales de intercambio. Bajo su punto de vista, el inminente abandono de Jason anuncia la ruptura de una relación fundamentada en la prestación y contraprestación de servicios. Lo intolerable para Medea es el desprecio de sus *merita* representados en los servicios que ha prestado al héroe, pero también al rey de Corinto. (2007:147)

Nos parece interesante resaltar cómo Medea se mueve entre la ofensa y la injuria. Recordemos que Séneca definía que una injuria se produce cuando existe la intención de hacer daño. Jasón no muestra en ningún momento tener intenciones semejantes. Sin embargo, Medea siente una pérdida de un bien que cree poder remitir a las leyes. Todos sus actos deben servir de soporte para que los mismos engranajes que mantienen unida la ciudad garanticen su unión con Jasón. Sin embargo, existe aquí un error de concepción desde la perspectiva senequiana. Así lo vemos si traemos a colación un fragmento de la carta 113 a Lucilio:

Que me enseñe qué cosa tan sagrada es la justicia que contempla el bien ajeno, que nada exige de sí sino su puesta en práctica. Nada tiene que ver ella con la ambición y la fama: que se complazca en sí misma. Que cada cual se convenza ante todo de lo siguiente: conviene que uno sea justo de forma gratuita. Es poco: que se convenza

también de esto otro: que tenga a bien entregarse por entero a esta virtud hermosísima; que todos mis pensamientos se aparte lo más posible de los intereses privados. No tienes porque esperar que haya una recompensa de la acción justa: la mayor reside en ella misma. (*Ep.* 113, 31)

La inadecuada concepción de Medea respecto a los beneficios consiste en que entiende el *quid pro quo* como fundamento de las relaciones sociales. No puede concebir que existan ventajas que se proporcionen a otros en las que no se puede exigir la contraprestación. Discutible sería que esos crímenes entren dentro de la justicia que se le puede proporcionar a otro. Bien podríamos decir que Medea beneficia a Jasón dentro de un marco de injusticias. Pero, más allá de esta discusión, la argumentación de Medea fracasa por querer convertir sus expectativas en exigencias jurídicas. Ella espera ser recompensada y, por tanto, lo exige. No puede diferenciar entre lo que todo ser humano puede exigir a otro de lo que simplemente cabe desear. No puede complacerse en que ha sido de utilidad a Jasón y a otros durante sus aventuras. Solo percibe cómo el otro está en deuda con ella y responde con ingratitud. El coro será el encargado de liberar a Jasón de la carga de la deuda:

La *párodos* libera a Jasón de la *fides* apoyándose, por tanto, en razones objetivas: su unión con Medea fue irreverente, contraria a derecho e impía y, por tanto, está exenta de fuerza moral, pues aquella se desposó sin el consentimiento paterno con un *peregrinus*; pero hay también razones subjetivas que avalan la anulación del compromiso: una unión establecida sobre la base de la obligación involuntaria no puede ser legítima como tampoco puede ser vinculante el compromiso adquirido (Sánchez, 2007:155)

Aún así, Medea se empeña en la debida continuidad del compromiso y discutirá del mismo con Creonte a mediados de la obra. Creonte es denunciado como un tirano, como un gobernante que no actúa con clemencia y adecuación. Medea percibe que no solo está permitiendo lo injusto, sino que lo promueve. Sin embargo, Creonte se percibe a sí mismo como un buen gobernante. Estas son sus palabras:

Precisamente me disponía yo a extinguir cuanto antes con el hierro esa horrible peste; pero venció con sus súplicas mi yerno. Se le ha concedido la vida; que deje libre de miedo al territorio y que se vaya en paz. (vv. 182-5)

Creonte conoce la peligrosidad de Medea y actúa con miedo al ejercicio de la violencia que ella ha desmotrado otras veces ser capaz de realizar. Su primer impulso fue la pena de muerte, pero Jasón logró que solo la condenaran al destierro. Esto, por parte de estos dos hombres, se entiende como una recompensa por sus méritos. Pero Medea es incapaz de aceptarlo:

MEDEA. — ¿Qué crimen o qué falta se castiga con el destierro?

CREONTE. — ¿Qué motivos la expulsan pregunta la inocente mujer!

MEDEA. — Si actúas como juez, instruye un proceso; si actúas como rey, da órdenes.

CREONTE. — Justa o injusta, la orden de un rey tienes que acatarla.

MEDEA. — Nunca un reinado injusto aguanta mucho tiempo.

CREONTE. — Ve a quejarte a los de Cólquide.

MEDEA. — Me voy de vuelta. El que me trajo que me lleve.

CREONTE. — Tarde llega esa propuesta; mi decisión es firme.

MEDEA. — El que ha dictado una sentencia sin haber escuchado a la parte contraria, aunque justa haya sido la sentencia, no ha sido justo él. (vv. 190-200)

Nuestra protagonista apela a la mala ejecución de su labor como gobernante, mientras que el rey simplemente apela a su autoridad. En un enfrentamiento con la princesa no quiere introducirse en las disputas sobre lo justo o lo injusto, sino simplemente hacer ver que su voluntad debe ser acatada. Sin embargo, Medea continuará con su defensa. Citemos en extensión su discurso:

La fortuna voraz y caprichosa se lanzó sobre mí arrancándome del trono y me mandó al destierro. Fíate de los reinos, cuando sus grandes poderes los arrastra a capricho de acá para allá el azar.

Una cosa tienen los reyes espléndida y sublime y que no puede robársela el paso de los días: poder favorecer al desgraciado, y al que suplica, acogerlo en la fiel protección de su hogar.

Sólo esto logré sacar del reino de Cólquide: haber salvado por mí misma aquella gloria inmensa e ínclita flor de Grecia, baluarte del pueblo aqueo y descendencia de dioses.

Un regalo mío es Orfeo, que las rocas ablanda y las selvas arrastra con su canto.

Doble regalo mío son Cástor y Pólux y los hijos de Bóreas y Linceo, que lanzando su mirada a través del Ponto ve incluso las cosas apartadas, y todos los Minias.

Y nada digo del caudillo de caudillos; por él no se me debe nada. Éste no se lo apunto a nadie. Para vosotros traje de vuelta a los demás; sólo éste para mí.

Acomete tú ahora y échame encima todas mis maldades. Voy a confesar. Éste es el único crimen que se me puede imputar: el retorno de Argo. (vv. 220-39)

La argumentación es clara: ha provisto de grandes bienes con sus acciones a Grecia. Sus crímenes han sido de gran provecho para la Hélade. No puede ser acusada de haber cometido maldades sin que se tenga en cuenta los beneficios de la misma. Ha salvado a los próceres del lugar y esto debe ser recompensado o, al menos, esto debe apelar a la clemencia. Si Creonte no es clemente, según la perspectiva de Medea, estará ejerciendo su poder de forma arbitraria, contra las intenciones que debería tener si pretende ser un buen rey. Ella solo desea que le sea garantizado como un bien uno de aquellos a los que ha traído sano y salvo a esta tierra; una garantía que se merece por sus notables méritos que acaba de catalogar. Sin embargo, la argumentación tomará otra dirección al sostener lo siguiente:

¿Me fuerzas a que huya? Devuélvele a la fugitiva la nave, devuélvele también el compañero. ¿Por qué me mandas que huya sola? Yo no vine sola. Si son guerras lo que temes, expúlsanos a los dos de tu reino. ¿Por qué haces distinciones entre dos culpables? Por él yace Pelias, no por mí. Añade a esto mi huida, mis rapiñas, el abandono de mi padre y el haber hecho pedazos a mi hermano; todo lo que, incluso ahora, enseña mi marido a sus nuevas esposas. Nada de eso es mío. ¡Tantas veces me he convertido en culpable y nunca en mi provecho! (vv. 271-80)

El último desarrollo de la argumentación apunta a que no puede condenarse como culpable solo a aquel que ha cometido el crimen, sino también a aquel que ha recibido beneficio del mismo. Si ella se merece el destierro, no será menor el castigo que merezca Jasón. Sin embargo, Creonte no responde a estos argumentos y se mantiene

firme en su orden. Insiste en que la clemencia le ha sido concedida porque se le permite vivir a condición de su exilio. En este enfrentamiento dialéctico, podemos apreciar cómo Medea trata de defender su injuria como una causa jurídica. Piensa que el daño al que está sometida debe ser protegido por las leyes y por la clemencia de un buen gobernante. Trata de introducir su daño por encima de la condición de ofensa sin éxito alguno.

Ahora bien, ¿cómo se convirtió en una persona vulnerable a las decisiones de Jasón? En este punto, queremos relacionar la posibilidad de la injuria con el amor. Antes nos preguntábamos si un amor virtuoso era posible, si acaso el sabio puede amar. Esta es una cuestión complicada. En sus tratados filosóficos no aparecen profundas críticas al amor, sin embargo, en esta obra muestra lo calamitoso que puede llegar a ser. La injuria de Medea, que se transforma en odio, tuvo su puerta de entrada en el amor. Por ello, le llega a decir a la nodriza, como antes citamos, “si buscas, desgraciada, qué medida establecer para mi odio, toma como modelo a mi amor” (vv. 397). En *Medea*, la fuente de la discordia es el amor. Todos los crímenes anteriores fueron cometidos por amor, y la insatisfacción de este traerá el filicidio que está por venir. Como afirma Nussbaum, “sus heroínas no son de entrada criminales, se vuelven criminales por amor” (2003: 547). En la obra literaria de Séneca, existe una mayor crítica a esta pasión. Nuestro objetivo aquí será pensar si es posible conciliar esa oda al amor con la crítica que se deduce de las consecuencias de este ejemplo.

Para comenzar, veamos el error moral de Medea. Se comprometió con todo su espíritu a la fortuna de un bien del que no goza control alguno: sintió como propio lo ajeno y depositó toda su felicidad en los avatares de la fortuna. Bien podría haberse precavido de confiarse tanto en algo que está sometido al riesgo de perderse. Medea no aplicó el pesimismo estratégico del que hablábamos antes y “amó en propiedad”: sin pensar que el abandono era una de las resoluciones posibles de aquella historia. El caso de Medea es el de un amor indisciplinado: una pasión en la ausencia de razón. El sabio puede preferir tener un amigo o un amado a no tenerlo, pero sin abandonar el ejercicio

de la virtud. Quizá esto se pueda interpretar como una lectura aristotélica²³ del pensamiento de Séneca en tanto que puede existir un amor moderado. Pero entendemos que no estamos hablando de un amor moderado, sino un amor disciplinado, virtuoso: un amor preparado para el abandono sea cual sea la causa. Medea ha mostrado desde el comienzo de su historia el grado de éxtasis que la embriagaba. Estaba tan fuera de sí que podía sacrificarlo todo en beneficio de Jasón. Pero este sacrificio se compensaba con una espera, una vulnerabilidad, y si esta espera no se satisfacía, la frustración se comprenderá como una injuria. Un amor que espera es un amor que deja lugar a la insatisfacción. Por eso, y repetimos la cita, afirma Séneca: “hay que advertir al espíritu de que lo ame todo como si fuera a abandonarnos”. El problema de Medea reside en que ha basado su felicidad en el presente y futuro de un bien que no es ella misma, dejando la puerta de entrada abierta a todo tipo de pasiones. Porque ama indisciplinadamente, puede sentir la injuria; porque ama indisciplinadamente, pueden sobrevenirle la ira y el odio.

4. LA FORTALEZA DE MEDEA

Lo absolutamente sorprendente de la personalidad de Medea es que no representa un carácter débil. Todo lo contrario. Muestra una firme determinación, así como una grandeza de ánimo²⁴. Representa de una forma completa la antítesis del sabio estoico: la fortaleza en la pasión. La colquidense no es invulnerable, pero tiene la capacidad de empeñar grandes esfuerzos y sacrificios en conseguir aquello que desea. Posee una

²³ Nussbaum realiza la comparación de la siguiente manera: “¿Qué tiene que ver con nosotros esta horrible pesadilla? La tesis de Séneca es que esta historia de crimen y violación es nuestra historia: la historia de toda persona que ama. O, más bien, que ninguna persona que ame puede garantizar con seguridad que ella o él no llegará a este extremo. El aristotélico sostiene que podemos sentir amor apasionado y ser, sin embargo, personas virtuosas y de conducta correcta: que de la persona virtuosa se puede esperar que ame al tipo de persona adecuado de la manera adecuada, en el momento adecuado, manteniendo el equilibrio adecuado con sus demás actos y obligaciones. El problema de Medea no es un problema amoroso per se, sino de un amor inadecuado, desmesurado. La persona virtuosa puede evitar este problema. (...) Séneca nos dice claramente que esa distinción es vana. No hay ninguna pasión erótica de la que quepa confiar que va a detenerse antes de llegar al exceso. Esa misma manera de ocuparse de un objeto externo incontrolado instaura el descontrol en el alma: en el alma de Medea, fuerte y heroica; en la de Jasón, dividida (como la mayoría de las almas) entre el amor a la pasión y el temor a la moral” (2003: 541-2). En respuesta, creo que podemos hablar en Séneca de una *eupatheia* o, al menos, de un amor no pasional.

²⁴ En palabras de Nussbaum: “Medea exhibe los elementos de la virtud que forman un terreno común a las dos escuelas: firmeza en la decisión, grandeza del alma, inteligencia, espíritu, un adecuado sentido del valor de las cosas. Lo malo es que posee valores equivocados.” (2003: 548-9).

pasión desmesurada que la aleja definitivamente de la inanidad. Eso es lo que la convierte realmente en un monstruo: la unión entre los deseos de la pasión y su capacidad de acción. Medea está muy lejos de poder complacerse con la mera fantasía. Está dispuesta a compensar su dolor con otro dolor más grande: “Voy a atacar hasta a los dioses y voy a hacer temblar al mundo entero” (vv. 424). No se calma con poco y no enfoca su capacidad de destrucción hacia ella misma. Su objetivo es convertirse en Medea:

Que todo a lo que has llegado hasta ahora, sea considerado benevolencia ¡Manos a la obra! Yo haré que sepan qué insignificantes y qué del montón fueron los crímenes que yo he cometido por él. Éstos han sido un entrenamiento para mi dolor: ¿a qué cosa grande podían atreverse unas manos inexpertas?, ¿a qué los violentos arrebatos de una muchacha? Ahora soy Medea: mis dotes naturales han ido creciendo con los males. Me alegro, sí, me alegro de haberle arrancado a mi hermano la cabeza, me alegro de haber despedazado sus miembros y de haber despojado a mi padre de su bien guardada reliquia, me alegro de haber armado a unas hijas para perdición de un anciano. (vv. 905-14)

En el diálogo *Sobre la Providencia*, apreciábamos cómo las llamadas adversidades solo son un entrenamiento para la virtud. En esta tragedia podemos ver cómo pueden servir para la funcionalidad opuesta. Medea concibe sus crímenes como una forma de entrenamiento. Todas las adversidades que ha sufrido desde que partió de la Cólquide no la han llevado por el camino de la virtud, pero tampoco la han debilitado. Cada vez se ha fortalecido más en el arte de causar sufrimientos. La vida criminal ha mejorado su potencia destructiva de tal forma que ahora puede satisfacer las ansias de su pasión descontrolada. Las pruebas que estaban destinadas a forjar su virtud no han resultado más que en un florecimiento de la potencia de sus vicios. Su debilidad no consiste en su incapacidad, sino en los valores que le ha dado al mundo externo. La falta de Medea reside en que su fortuna corresponde a la fortuna del mundo. Su ánimo se ha enajenado en su exterior. Y, por eso, necesita ejercer la venganza cuando las cosas no se desarrollan según lo esperado. Es vulnerable al dolor y, por tanto, su sosiego no lo puede encontrar en sí misma. Ahí radica su contrariedad con la vida virtuosa.

Sin embargo, la fortuna no le preocupa en exceso. Son numerosas las declaraciones que realiza sobre su capacidad de sobreponerse a la fortuna. Medea reluce en contraposición de Jasón, que se encuentra angustiado ante los abandonos de la fortuna:

JASÓN. — (Aparte). ¡Oh, hados siempre crueles! ¡Oh, suerte amarga, adversa por igual cuando se ensaña y cuando es indulgente! ¡Cuántas veces Dios ha encontrado para mí remedios peores que los peligros!

Si hubiese querido guardar a mi esposa la fidelidad que ella merecía, habría tenido que ofrecer mi cabeza a la muerte; si no quería morir, tenía que perder este desgraciado su fidelidad. No ha sido el miedo el que ha vencido a la fidelidad, sino la inquietud de mi amor de padre; pues a la matanza de los padres seguiría la de sus hijos. (vv. 431-39)

Jasón se queja de la suerte que le ha tocado. Está abatido porque no encuentra solución al conflicto. Sabe, como la nodriza afirmó ante Medea, que “no hay una esperanza que abra un camino en esta situación angustiosa” (vv. 163). Si Jasón quisiera encontrar la mejor solución al conflicto, quizá tendría que haber huido con Medea y sus hijos, pero eso puede suponer que el hijo del rey asesinado les dé captura. Además, tendría que estar sometido a una promesa que no quiere cumplir. El problema es aún peor: Jasón desconoce los efectos de su decisión. Ignora que mantenerse firme en la decisión tomada desencadenará una ira de trágicas consecuencias. Quizá espere que el dolor de Medea mengüe y sea esta la oportunidad para encontrar un remedio que supere la tensión de esa circunstancia. Solo puede aferrarse a esa esperanza. El miedo y la esperanza azotan el ánimo del héroe y justifican su decisión de haber tomado el camino más beneficioso de todos. Sin embargo, no muestra un ánimo que supere las adversidades con arrojo. Así se lo deja saber a nuestra protagonista:

JASÓN. — Me rindo, agobiado por las desgracias. Teme tú también los golpes del azar que tantas veces has probado.

MEDEA. — Siempre he estado yo por encima de todo tipo de fortuna. (vv. 516-20)

La contraposición aquí emerge como una clave para interpretar la antítesis entre los dos personajes. Ambos han sufrido los embates de la fortuna, pero su ánimo se muestra

completamente distinto. Frente a un Jasón completamente abatido, aparece una Medea que, movida por su pasión, se reafirma ante lo que está viviendo. La fortaleza de la princesa frente a la fortuna es más parecida a la del sabio que la de Jasón. Así lo podemos ver con el siguiente fragmento de *Sobre la Providencia*, en el que Séneca le pone palabras a la intención de la divinidad:

—Es que acaecen muchas cosas tristes, terribles, difíciles de tolerar—. «Como yo no podía sustraeros a ellas, armé vuestros espíritus frente a todo: soportarlo con valor. En esto sobrepasáis a dios: él está al margen del sufrimiento, vosotros por encima del sufrimiento. Despreciad la pobreza, nadie vive tan pobre como ha nacido. Despreciad el dolor, o desaparece o hace desaparecer. Despreciad la muerte, acaba con vosotros u os traslada de lugar. Despreciad la suerte, no le concedí ningún arma capaz de herir el espíritu. (...)».(*Prou.*, 6, 6)

Medea es capaz de despreciar la pobreza, la suerte y la muerte²⁵. Ni le importa el exilio, si la acompaña Jasón, ni le importa la muerte, si es consecuencia de llevar a cabo su venganza. Medea solo valora una cosa en el mundo: la compañía de su marido. Puede renunciar a todo lo demás sin queja alguna con tal de que este deseo se vea satisfecho. Jasón, en cambio, está habitado por el miedo. No puede menospreciar los bienes y, por tanto, adopta un tono quejumbroso ante las constantes pérdidas. Medea conoce que sus ánimos están muy por encima de eso:

MEDEA. — La fortuna a los valientes los teme: a los cobardes los aplasta.

NODRIZA. — Sólo es loable el valor, si es oportuno.

MEDEA. — Nunca puede no haber para el valor un momento oportuno.

NODRIZA. — No hay una esperanza que abra un camino en esta situación angustiosa.

MEDEA. — El que nada puede esperar, que no se desespere por nada. (vv. 159-64)

No espera nada porque lo ha menospreciado todo excepto un bien. Se enfrenta a la fortuna sabiendo que siempre saldrá vencedora porque, en el peor de los casos, ya le ha

²⁵ Característica que queda confirmada en la siguiente declaración: “Mi alma, como tú sabes, es capaz de despreciar las riquezas de los reyes y además está acostumbrada a ello. Que se me permita tan sólo tener como compañeros de destierro a mis hijos para derramar mis lágrimas sobre su regazo. A ti te esperan nuevos hijos.” (vv. 539-41).

quitado aquella única cosa que deseaba. Si consigue vengarse podrá volver a su sosiego. De ahí que ni su seguridad ni su supervivencia sea algo valorado por ella:

NODRIZA. — Se marcharon los colcos, tu esposo no te guarda fidelidad ninguna. Nada te queda de tus grandes recursos.

MEDEA. — Medea queda; en ella estás viendo el mar y las tierras y el hierro y los fuegos y los dioses y los rayos.

(...)

NODRIZA. — Refrena las palabras, déjate ya de amenazas, insensata. Aplaca tus impulsos: hay que adaptarse a las circunstancias.

MEDEA. — La fortuna puede quitarme los recursos, no los ánimos. (vv. 165-176)

La nodriza, como antes dijimos, representa la razón instrumental: el imperativo de adaptación. Si quiere mantener otros bienes como su seguridad o su vida, deberá calmarse. Pero Medea no tiene voluntad de nada parecido, y usa palabras que bien podrían haber sido dichas por un sabio estoico. Medea se reafirma en su ánimo como su único remedio contra la fortuna. Nada se le puede quitar que debilite su capacidad de acción. La única diferencia con el sabio estoico es que este no necesita conseguir nada de la realidad. Nada puede beneficiarle ni nada puede perjudicarle. Medea, sin embargo, sigue encontrando beneficios y perjuicios en los sucesos. Aunque solo sea el beneficio y perjuicio que le pueda causar un solo cuerpo. De ahí que no pueda negar la existencia de los males aunque pueda sobreponerse a la fortuna. Jasón puede causarle un mal y no puede reinterpretarlo como una prueba de la Providencia que busca mejorar su virtud. Medea representa un carácter fuerte, pero que pierde todo en sus juicios valorativos sobre la importancia de Jasón. Ese ánimo casi imperturbable tiene un talón de Aquiles con nombre de heredero a un trono griego.

CONCLUSIONES DE LA INVESTIGACIÓN

Una de las tesis fundamentales que hemos sostenido a lo largo de nuestra investigación se resume en afirmar la centralidad del ánimo en el pensamiento senequiano. En este encontramos la sede de la voluntad. La dinámica tripartita de las pasiones, que consiste en recepción-aceptación-acción, toma un rol fundamental en cuestiones como son la libertad y la felicidad que tomamos por objetivo. Y la voluntad se encuentra en ese segundo momento, que en el caso de ser débil, acepta las sensaciones que le producen los objetos del mundo externo, dando nacimiento a las pasiones. No cabe otro lugar para situar el lugar de las tragedias desde la óptica del cordobés. El pensamiento senequiano es un intento de liberación de las circunstancias externas. Con cierto derrotismo acepta que no hay bien mundano que pueda ser garantizado de forma constante y, por tanto, la única solución consiste en otorgar el justo valor mediante el ejercicio de nuestras capacidades cognitivas.

Este ejercicio es lo que hemos denominado virtud. Solo puede ser virtuoso y, por tanto, alcanzar el sosiego, aquel que únicamente otorgue importancia a un bien que no esté en manos de los embates de la fortuna. Cualquier valorización de algún elemento del mundo externo genera una fisura en la fortaleza del ánimo por la que las pasiones proceden a su invasión. Todo nuestro recorrido por los tratados filosóficos del cordobés han tenido por fin definir este juego entre pasión y razón al que está sometido la vida humana, dando lugar a dos figuras principales: la del *sapiens* y la del *stultus*. Hemos podido comprobar cómo, desde la perspectiva de Séneca, los seres humanos se encuentran sometidos, si no han encontrado el camino de la virtud, a una segunda infancia, en la que siguen siendo zarandeados por los avatares del mundo. La figura del sabio se entiende como la de aquel que ha fortalecido su *animus* frente a cualquier contingencia y se asimila al modelo de la Providencia.

La naturaleza humana goza de un carácter racional que puede caer en desuso o no, esto es, la voluntad puede ser modificada si hacemos pleno uso de nuestra racionalidad. Frente a la vida animal, la capacidad de raciocinio, que permite la reflexión y la valorización consciente, da lugar a su vez al nacimiento de la pasión. Se entiende esta,

pues, como una disfunción en nuestra capacidad de juzgar; un juicio que no atiende a la verdadera naturaleza de la realidad, subordinándonos a bienes que solo nos pueden dotar de una felicidad momentánea y que acarrearán un profundo desasosiego. Así, Séneca toma por reflexión la complejidad del psiquismo humano y trata de razonar cuál sería, dada cuenta de nuestra naturaleza, el modelo de vida que mejor alcanzaría una felicidad plena. Este objetivo modifica la sustancia de nociones claves, como libertad, amor, fortaleza, injuria, bienes y males.

Una vez expuestos estos conceptos principales, hemos decidido contrastar la imagen del sabio con el personaje de Medea. Esta princesa de la Cólquide, que se caracteriza por una terrible fortaleza en un determinado sentido, muestra un caso extremo de vida apasionada, de enfermedad del alma. Hemos podido analizar ese personaje con los conceptos anteriormente mencionados. Su forma de amar carente de virtud la conduce necesariamente a sufrir una injuria, a percibir algo como un mal, perdiendo su libertad frente a los sucesos del mundo. La fortaleza de Medea es una fortaleza de la pasión: una ira incapaz de extinguirse, que la condena a un continuo estado de intranquilidad. Hemos observado cómo todo un conjunto de pasiones (amor, odio, esperanza, miedo, ira) se encuentra en conflicto, tomando ciertas alianzas y rivalidades, en el alma de la protagonista. El dolor que en el momento de la tragedia la arrastra es aquel que entró por una pasión y ahora hace de partero de otras tantas. Medea pierde su juicio totalmente y reconoce que es incapaz de someterse a la escucha de razones. Solo ansía saciar los deseos que la mueven. La princesa representa el ejemplo de todo lo contrario que hemos expuesto en nuestra primera parte de la investigación. Si el sabio es capaz de sobreponerse a todo aquello que está dado por la suerte, Medea es incapaz de perder un solo objeto del mundo sin perder ella su sosiego con él.

Si los sabios son un espectáculo para los dioses, los personajes trágicos lo son para aquellos que sufren de las pasiones. Séneca no se dedica a dibujar con tesón la vida en la sabiduría, sino que decide ejemplificar los desmanes de los vicios contra el espíritu. Cabe preguntarse si acaso los seres humanos pueden evitar estas tragedias, ya que estas no habitan otro lugar que su propio ánimo. Pero la respuesta no nos parece muy esperanzadora: son numerosas las alusiones a la excepcionalidad del sabio por parte de

Séneca a lo largo de su obra. Frente al optimismo que podemos encontrar en sus consejos, sus tragedias parecen desentenderse de la creencia en la posibilidad de que alguna vez gran parte de la humanidad encuentre una vida alejada del desasosiego. Y menos aún si nos centramos en una de las tesis centrales de *Sobre la Providencia*, en la que notamos que no hay fortalecimiento sin adversidad. Los juicios inadecuados sobre la realidad son una parte inextinguible de nuestra vida. A la vez que llama a la extirpación de las pasiones, el romano reconoce el poderío de las mismas. Aquella joven Medea, inexperta en asuntos de adversidades, carecía de la comprensión, incluso aunque fuera bien aconsejada, que la alejara de aceptar la pasión amorosa por Jasón. Quizá ni si quiera unas posibles *Epístolas a Medea* por parte de nuestro autor podrían haber evitado aquel acontecimiento, aunque sí podría haber preparado su ánimo para el inevitable desenlace. Nadie puede nacer siendo sabio y, por tanto, el sufrimiento es una parte necesaria del mundo. A lo máximo que se puede aspirar es a aprender de este en una continúa tarea de liberación de las pasiones. No había forma de que Medea no hubiera sufrido daño alguno a lo largo de su vida. Solo se podía esperar que hubiera fortalecido su ánimo, desenmascarando los falsos valores que las pasiones ponen ante nuestros ojos. Cosa que no pudo realizar y que la condujo a los actos que acabamos de analizar. El sufrimiento es, pues, ineludible; el aprendizaje y la liberación, solo una posibilidad.

Para finalizar nuestra reflexión, nos gustaría prestar atención a la relación entre razón y tragedia. ¿Una Medea estoica podría haber evitado la tragedia? Seguramente no habría llevado a cabo los infanticidios. Pero nos interesa aún más concebir una versión estoica de otro personaje de la obra. Imaginemos por un momento a un Jasón entusiasmado por las palabras de un Crisipo o de un Zenón. Un Jasón con una voluntad férrea capaz de resistir cualquier adversidad, hábil en el apaciguamiento o en la aniquilación de las pasiones. Un Jasón, por tanto, contrario al completamente derrotado por los embates de la fortuna que nos encontramos reflejado en estas páginas. Seguramente, con la fortaleza de un Catón o de un Estilpón podría decir con sosiego que el asesinato de sus hijos no anima ningún dolor en su espíritu. Sin embargo, no podría haber evitado el crimen. La incertidumbre ante la reacción de Medea seguiría patente en sus pensamientos. Ha tomado el curso de acción que le parecía procedente, pero los resultados no han

terminado por ser otra cosa que catastróficos. Quizá el dolor no lo haga sucumbir, pero la discordia sigue gobernando el mundo que le rodea. Este Jasón estoico no huye de la sociedad, no se aísla del convivir con las pasiones de los otros. Puede que él mismo sea una fuente de concordia con aquellos con los que enlaza su vida, pero la discordia toma plaza en esta convivencia y no puede ser erradicada. Quizá, como el marinero en el barco que naufraga, pueda salvar algunos bártulos, pueda resguardar su sosiego de la tormenta. Pero poco más está en su mano. Quizá este sabio que navegó en la Argo no lo perciba como una desgracia, pero sus hijos han sido asesinados y, por más racional que haya sido, no ha sido lo suficientemente diestro como para evitarlo. Su sabiduría ha consistido en aceptar la derrota, en saber que todo lo que posee está listo para abandonarlo, pero puede que alguna noche en Corinto sueñe con haber podido enmendar un mundo que está por encima de su control y al despertarse reconozca la completa impotencia de la razón. Esta no termina de ser un remedio para las desgracias del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRÉS, Ramón (2010). *No sufrir compañía. Escritos místicos sobre el silencio*, Barcelona: Acantilado.
- ARCAS ESPEJO, Ana (2011). *Influencias de la Poética de Aristóteles en los tratadistas del renacimiento italiano*. *Activarte: Revista independiente de arte* (4), 17-28.
- CASSAN, Melania (2020). *Lo spazio della uoluntas senecana: tra filosofia e tragedia*. *Lexis Supplementi: Studi di Filosofia Antica* (5), 117-138.
- CASSAN, Melania y GALANTUCCI, Federica (2019). *Breve 'status quaestionis': Seneca, 'De ira' 2.4. 'Adfectus', 'uoluntas' e 'akrasia'*. *LEXIS: Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica* (37), 280-98.
- CASSAN, Melania y MASO, Stefano (2021). *Apatheia. Imperturbabilità e consapevolezza in Seneca*. *Babelonline. Rivista online di filosofia* (7), 77-84.
- ZAMBRANO, María (2002). *Séneca*, Madrid: Ediciones Siruela.

NUSSBAUM, Martha (1995). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y filosofía griega*, Madrid: La balsa de la Medusa.

— (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*,
Barcelona: Paidós.

PRATT, Norman T. (1983). *Seneca's Drama*, Carolina: The university of North Carolina Press.

RIESCO TORRES, José (1966). *Dios en la moral de Séneca*. *Helmática: Revista de filología clásica y hebrea* (17), 49-75.

SÁNCHEZ SOLER, Elena (2007). *Medea Fiam. Tragedia y estoicismo en Séneca*, Madrid: Ediciones clásicas.

SÉNECA (1979). *Tragedias I*, Madrid: Gredos.

— (2006). *Diálogos*, Madrid: Tecnos.

— (2020). *Cartas a Lucilio*, Madrid: Cátedra.